



Editora
UFPel



Richard Rorty: emplazamiento a la tradición filosófica

Ricardo Navia

DISSERTATIO
FILOSOFIA

**RICHARD RORTY: EMPLAZAMIENTO A LA TRADICIÓN
FILOSÓFICA**

Série Dissertatio Filosofia

**RICHARD RORTY: EMPLAZAMIENTO A LA TRADICIÓN
FILOSÓFICA**

Ricardo Navia

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2020

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agronômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:

wp.ufpel.edu.br/nepfil

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2020**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográfica e gramatical foram realizadas pelo próprio autor.

Segunda publicação em 2020 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Richard Rorty: emplazamiento a la tradición filosófica.
[recurso eletrônico] Autor: Ricardo Navia – Pelotas: NEPFIL Online, 2020.
297p. - (Série Dissertatio Filosofia).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-16-4

1. Richard Rorty. 2. Tradición Filosófica I. Navia, Ricardo.

COD 100



Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

INDICE GENERAL

Nota a la edición brasileña	08
Presentación	10
Capítulo 1: Introducción General	12
1.1 El contexto intelectual en que surge la obra de R. Rorty	12
1.2 Fundamentos de la delimitación temática	16
1.3 Objetivos y partes	19
1.4 Tesis Generales y Específicas	20
1.5 Aclaraciones sobre la bibliografía y las citas textuales	24
Capítulo 2: La posición de “La filosofía e el espejo de la naturaleza”	25
2.1 El rol de la reconstrucción histórica en la macro-estrategia argumentativa de Rorty en esta obra	26
Capítulo 3: La invención de la mente	30
3.1 Análisis sistemático sobre la distinción físico-mental	30
3.2 Explicación histórica: nacen las representaciones, e “ojo de la mente” y la epistemología como núcleo central de la filosofía	37
Capítulo 4: Dificultades del dualismo e sus implicaciones filosóficas	41
4.1 El problema de la especificidad de la conciencia y la concepción del acceso privilegiado	41
4.2 Argumentación à la Wittgenstein y el abandono del paradigma de las experiencias privilegiadas	44
Capítulo 5: La Mente, el Modelo Ocular y el Proyecto Epistemológico	53
5.1 Panorama General	53
5.2 La mente como espacio de reflexión y certeza y la idea de lo “a priori”	54

5.3 El modelo ocular y la confusión de Locke entre explicación y justificación	55
5.4 La idea kantiana de predicación como síntesis de representaciones	57
5.5 Una posible alternativa histórica y la tensión interna del sistema kantiano	58
5.6 La no-inevitabilidad de este modelo y su potencialidad para un modelo alternativo	62
Capítulo 6: Uma Teoria Informacional dos Contrafactuais	64
6.1 Introducción	64
6.2 Conductismo epistemológico: una denominación infortunada	66
6.3 W. Sellars: la negación de la consciencia pre-lingüística y la idea de la justificación como fenómeno intersubjetivo	67
6.4 Quine: ¿refutación de la distinción analítico-sintético?	68
6.5 Conclusiones de Rorty sobre la consumación del proyecto cartesiano	69
6.6 Algunas reservas sobre las conclusiones de Rorty	72
Capítulo 7: El Espejismo de un Realismo Científico Asentado sobre una Teoría Factual de la Referencia como Solución a nuestros Problemas Filosóficos	74
7.1 Visión Panorámica	74
7.2 Dos orientaciones en Filosofía del Lenguaje	75
7.3 La incommensurabilidad y la amenaza del conocimiento	81
7.4 Hacia una concepción no-especular del conocimiento	90
7.5 Verdad y relativismo	93
Capítulo 8: Verdad, Pragmatismo y Relativismo	96
8.1 Revalorización rortyana del pragmatismo	97
8.2 El pragmatismo no es un relativismo	101
8.3 La polémica con Putnam sobre verdad y relativismo	103
8.3.1 El debate al momento de Rorty: "Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo" (1972) (vs. Putnam realista)	103

8.3.2 El debate al momento de: “¿Solidaridad u objetividad?” (1985) vs. Putnam en “Razón, verdad e historia” (1979)	105
8.3.3 El debate al momento de “H. Putnam y la amenaza relativista” (1993)	124
Capítulo 9: Profundización del Debate sobre la Verdad (1988-1995)	138
9.1 Abordaje epistemológico	138
9.1.1 La legitimidad de la epistemología: crónica de una muerte mal diagnosticada	138
9.1.2 El Conversacionalismo: relativismo autocontradictorio o etnocentrismo no-fundamentado	143
9.1.3 Tareas post-epistemológicas: la vacuidad como horizonte pragmático	147
9.2 Abordaje desde la teoría crítica	148
9.2.1 Una crítica mal enfocada	149
9.2.2 Inmanencia y trascendencia plus-contextual de la razón	151
9.2.3 Disyuntivas inaceptables	152
9.2.4 Concepción negativa de la libertad	152
9.2.5 Una ausencia con consecuencias	153
9.3 Abordaje metafilosóficos	155
9.3.1 Ideas de la razón: deconstrucción o reconstrucción	155
9.3.2 Problemas autorreferenciales del Conductismo Epistemológico y el Etnocentrismo	156
9.3.3 Habermas: una explicación no metafísica de las ideas reguladoras	158
9.4 Conclusiones	163
Capítulo 10: Verdad, Pragmatismo y Representación em D. Davidson y R. Rorty: Análisis y Evaluación	164
10.1 Tesis fundamentales de la concepción de Davidson	164
10.1.1 “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”: el ataque a dos dualismos básicos de la filosofía tradicional	164
10.1.2 El giro copernicano de Davidson	168
10.1.3 Interpretación radical	169

10.1.4 Supuestos de la interpretación radical	172
10.1.5 Justificación trascendental de esos supuestos	174
10.1.6 Consecuencias filosóficas	178
10.2 La recepción inicial de Davidson en “El mundo felizmente perdido” de R. Rorty	180
10.3 Verdad, justificación y representación em D. Davidson y R. Rorty	192
10.3.1 Introducción	192
10.3.2 Metodología	193
10.3.3 Tesis de este capítulo	194
10.3.4 Diferencias y polémica en torno a la verdad. La justificación y el escepticismo	197
10.3.5 Diferencias y debate sobre la meta de la investigación, la representación y el realismo	216
Capítulo 11: Propuestas e Implicaciones Metafilosóficas en la obra de Richard Rorty	234
Introducción	234
11.1 Reflexiones metafilosóficas en la Introducción a “The Linguistic Turn”	236
a) Necesidad de la reflexión metafilosófica	237
b) Aportes y dificultades del método lingüístico en filosofía	238
c) Ideas que prefiguran sus concepciones sustanciales y metafilosóficas de sus obras posteriores	242
11.2 La metafilosofía de Rorty en “La filosofía y el espejo de la naturaleza”	244
11.2.1 Hermenéutica	248
11.2.2 Hermenéutica y edificación	249
11.3 Desarrollo de sus concepciones metafilosóficas en “Contingencia, ironía y solidaridad”	253
11.4 Evaluación crítica de la metafilosofía de Rorty	257
Bibliografía	261

NOTA A LA EDICIÓN BRASILEÑA

Es para mí un motivo de gran satisfacción que se concrete la publicación para los lectores de Brasil de este libro sobre la filosofía teórica de Richard Rorty. En buena medida, este trabajo fue forjado durante mis estudios doctorales en este país, por los cuales estoy siempre agradecido. Hubiera sido mi deseo presentar esta edición en lengua portuguesa, pero nos vimos forzados a renunciar a ese proyecto porque en las actuales circunstancias eso hubiera retrasado bastante la aparición del volumen. En cualquier caso, será muy grato poder aprovechar esta edición para intensificar el diálogo con los estudiosos brasileños sobre los problemas que en él se analizan y se discuten.

El libro comienza con una introducción donde se presenta el contexto intelectual de la obra de Rorty y los objetivos generales y específicos del trabajo. Luego, en los capítulos 2 a 5 se realiza un extenso análisis de “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, obra central de Rorty, en el que se rastrea la construcción histórica de la idea de mente como espejo y de su correlativo paradigma de la filosofía epistemológicamente centrada. En los capítulos 6 y 7, se realiza una revisión de la hipótesis rortyana de la supuesta consumación de dicho paradigma en la filosofía analítica contemporánea.

El capítulo 8 analiza la concepción de Rorty sobre los problemas de la verdad y el relativismo con especial referencia a su polémica con Hilary Putnam; procurando esbozar, una posición afín a éste último pero que intenta complementarse con insumos provenientes de la Teoría Crítica y de la pragmática del lenguaje de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. En el capítulo 10 se profundiza el análisis y la evaluación de la concepción rortyana de la verdad y la representación y su prolongada polémica con Donald Davidson. El último capítulo sistematiza y evalúa las concepciones metafísicas de Rorty desde el “Linguistic Turn” hasta “Contingencia, ironía y solidaridad”.

La tesis general que se intenta defender es que Rorty, en su afán de crítica a las concepciones metafísicas de la verdad, y, por carencia de una real concepción alternativa no-metafísica, termina cayendo en un problemático contextualismo extremo.

El libro sostiene que la negación rortyana de todo referente normativo plus contextual lo conduce a una anti-epistemología escéptica por “negación abstracta”, a una cierta hipóstasis de los vocabularios y a una metafilosofía liquidacionista. Una metafilosofía que deriva en una propuesta para reciclar a los filósofos como etnógrafos, periodistas o poetas, que, por lo demás, se limitarían a continuar en una perpetua relectura de los clásicos; una propuesta poco propia de un pensador historicista y progresista de comienzos del siglo XXI.

En la concepción alternativa que aquí se esboza, el lenguaje constituye el plexo estructural donde se sedimentan las actitudes normativas generadas en los más diversos ámbitos de la vida humana. En esta visión alternativa, la concepción de Habermas fundamenta los rigurosos análisis lógico-epistemológicos de Putnam y Davidson; al mismo tiempo que éstos son testimonio de la vitalidad de una epistemología que Rorty creía agotada.

Ricardo Navia

Pelotas, RS, julio 2019.

PRESENTACIÓN

Para quienes hemos tenido la fortuna de crecer en una sociedad relativamente estable e incluso, durante algunas décadas, de avanzada política y jurídica – me estoy refiriendo al Uruguay de mediados del siglo XX – y además la fortuna de educarnos en el culto de la razón y del arbitraje jurídico como forma de resolver los conflictos, a la par de ser formados en la tradición humanista de respeto a la persona humana; la aparición, durante las décadas de los 60, 70 y 80, de elementos no claramente racionalistas en algunos muy difundidos pasajes de la obra de Kuhn y de Feyerabend y, luego, ciertos elementos de irracionalismo y de desesperanza anómica en la obra de algunos pensadores posmodernos, significó un duro golpe intelectual, que se unía a la también desesperanzadora “caída de las utopías”.¹ Se trataba de un golpe casi tan duro como el que habían sufrido los pensadores - y personas del mundo entero - cuando las fuerzas aliadas de la segunda guerra mundial revelaron los horrores del genocidio nazi. Casi tan dramáticamente como ellos se preguntaban ¿puede haber filosofía después de Auschwitz?, nosotros nos preguntábamos ¿qué pasa después de los Gulags, de la caída de las utopías, de la corrupción generalizada en las socialdemocracias europeas o de la desesperanza de “La condición posmoderna”?

Creo que fue ante esta situación que mi carrera docente se inició con una profundización sobre la obra de Habermas y Apel, dos autores que buscaban, desesperada y lúcidamente, salvar la racionalidad y la esperanza; luego mi disertación de maestría se consagró al estudio de la obra de otro pensador, Hilary Putnam, que - de diferente forma – alentaba las mismas inquietudes. En ninguno de los dos casos me sentí defraudado y creo que aprendí mucho para la tarea que teníamos por delante. Luego, durante mis cursos de doctorado, y en inolvidables conversaciones con el entrañable profesor Hilary Putnam, comencé a sentir que tenía una deuda pendiente o, dicho de otro modo, un nuevo desafío. No valía la pena invertir tiempo y energías en los

¹ Que, por cierto, era una caída que no afectaba sólo a quienes hubieran creído -más o menos dogmáticamente- en la utopía socialista, sino que operaba “por arrastre”, sobre la propia utopía democrática y liberal, en la medida en que ésta implica la posibilidad de su propia superación o perfeccionamiento.

críticos livianos - y a veces simplemente desinformados - de la racionalidad, ni en los relativistas sofisticados, ni en los críticos también ligeros - a veces directamente ignorantes históricos - de las utopías. Pero sí valía la pena invertir energías en analizar y evaluar a un pensador que: participando de ciertas críticas a la racionalidad, compartiendo ciertas posturas anti-filosóficas, asumiendo ciertas formas de relativismo y practicando una forma muy particular o restringida de utopía; lo hacía desde una sólida formación teórica, descartando los irracionalismos fáciles, teniendo en cuenta - con amplio criterio - los resultados más firmes tanto de la filosofía anglosajona como de la continental y mostrando una creatividad y un coraje intelectual realmente excepcionales. Por cierto, que me estoy refiriendo a la obra de Richard Rorty.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN GENERAL

1.1 El contexto intelectual en que surge la obra de Richard Rorty

En un escrito publicado a fines de la década del 70, titulado "Philosophy in America today", Rorty tematiza un hecho que ya venía ocurriendo en la mayoría de los grandes departamentos de filosofía del mundo anglosajón desde casi tres décadas atrás: la filosofía analítica - y en algunos lugares directamente el neopositivismo - se había impuesto de modo tan excluyente que todo lo que no fuesen sus temas, autores y métodos canónicos quedaba relegado al olvido y debía ser asumido por los departamentos de literatura. Derrida y Foucault, o aún Heidegger, Hüsserl, Nietzsche o Sartre, no eran sino peligrosos "músicos sin buen oído" que debían ser alejados de los futuros filósofos. Por otro lado, los grandes centros continentales despreciaban a Carnap, a Quine y a una buena preparación en los métodos de la nueva lógica y de la metalógica. Como además, ya habían caído algunas de las tesis originales del empirismo lógico, la formación filosófica se reducía al ejercicio de una peculiar habilidad argumentativa. Como consecuencia, los noveles filósofos no eran preparados para enfrentar los desafíos que la cultura y un mundo social e intelectual en cambio acelerado les iban a plantear.

Sin embargo, entretanto, varios hechos importantes habían estado ocurriendo en algunos ámbitos académicos norteamericanos. Para empezar, a mediados de la década del 30 y por influencia de los miembros emigrados del Círculo de Viena (especialmente Carnap), se había desarrollado el abordaje de temas filosóficos mediante el análisis lógico del lenguaje (ya anticipado por Frege a fines del siglo XIX) que, pese a sus radicales conclusiones antimetafísicas, contribuyó a difundir una metodología más rigurosa de trabajo y a tematizar asuntos de real relevancia filosófica: la naturaleza de la analiticidad y de las verdades matemáticas, la posibilidad (autoclausurada) del reduccionismo empirista, etc. Pero, por sobre todo, su obra fue

importante para demostrar la potencialidad filosófica del análisis del lenguaje; fenómeno hoy conocido como el “giro lingüístico”. Ya allí nace una posición antimetafísica y una cierta idea disolutoria de la filosofía que incidirá sobre nuestro autor. Esta tendencia encuentra, sin embargo, cierta fundamentada resistencia en la obra de Popper que frente al “principio de verificación”, defiende la idea de “falsabilidad”; contra la hipótesis coherentista contrapone una concepción regulativa de la verdad y critica la tendencia de los neopositivistas a reducir toda problemática filosófica a problemas de lenguaje.

A comienzos de la década del 50, Williard Quine publica su célebre ensayo “Dos Dogmas del Empirismo”, donde muestra tanto la ambigüedad de la noción de analiticidad - piedra de toque del empirismo lógico - como la incorrección del dogma del reduccionismo y de la verificación puntual de enunciados, en favor de una concepción holista del significado y de la verificación. También desplaza el eje del análisis lingüístico desde la reducción a la traducción; todo lo cual lo llevará a sus relevantes tesis heterodoxas sobre la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la traducción; tesis que, como veremos, son de gran incidencia sobre la obra de Rorty. Con todo ello, Quine se transforma en el pionero del “giro pragmático” en la filosofía americana, por lo cual puede ser considerado el último filósofo analítico tradicional y el primer filósofo postanalítico.

A comienzos de la década del 60, otro filósofo americano, Thomas Kuhn, publica su famosa obra “La estructura de las revoluciones científicas”, donde, muy documentadamente, muestra que en la dirección de la investigación científica influyen muchos factores extra-racionales e incluso extra-teóricos; y, lo que es más, que en los momentos de elección entre teorías competitivas inciden decisivamente motivaciones extra-racionales, de diversos tipos, sobre todo de índole pragmática. Esto debilita las concepciones positivistas de la ciencia y refuerza la inclinación pragmática a la que ya había arribado Quine en “Dos Dogmas...”. La obra de Kuhn incluye además la polémica “tesis de la inconmensurabilidad” de los paradigmas, según la cual los científicos que trabajan en distintos paradigmas “recortan” el mundo de diversos modos y se sujetan a reglas diferentes; si esto es así, no hay posibilidad de comparación neutral y de elección racional; con todo lo cual, un fuerte aire relativista parece salir de su obra. Los fáciles irracionistas pronto sacaron conclusiones del tipo “todo vale” y creyeron convalidado su viejo sueño relativista. Esto también va a tener influencia sobre nuestro autor, pero,

al igual que el propio Kuhn, que invirtió treinta años en pulir su teoría de todo exceso catastrofista, Rorty tampoco se va a embarcar en un relativismo “tout court”. Así mismo, tanto Kuhn como Larry Laudan van a mostrar que no existe un estándar único de evaluación del progreso científico y que, en general, la idea de progreso plantea complejidades mucho mayores que las que veía la filosofía anterior.² Esta es otra idea que va a tomar parte de las reflexiones de Rorty.

Entretanto, y en buena medida posibilitado por la diversificación de la filosofía de abordaje lingüístico que Quine había operado en su obra, Rorty edita en 1967 una obra colectiva titulada “Linguistic Turn”, en la cual autores de muy diversa orientación dentro de la filosofía del lenguaje reflexionan sobre el papel filosófico del abordaje lingüístico. Allí nuestro autor escribe un fascinante y seminal prólogo sobre “Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística”, que luego va a preocuparse en actualizar, no sin modificaciones, con dos epílogos: uno en la reedición de 1975 y otro en la de 1990. En parte ese esfuerzo autocomprendido lo llevó a conclusiones anti-analíticas y en alguna forma anti-filosóficas, al menos en el sentido platónico-kantiano de nuestra disciplina.

Hacia fines de la década del 70, los filósofos americanos comienzan a interesarse por la obra del segundo Wittgenstein, a la par que la filosofía inglesa del lenguaje ordinario logra unificar sus dos tendencias (la de Oxford y la de Cambridge) en base a la valoración de ciertas tesis comunes, como la de la concepción del lenguaje en términos de acciones (“juegos de lenguaje” o “actos lingüísticos”) y a su interés básico por el análisis y clarificación del lenguaje natural. Consigue así articular sus tesis con la vieja tradición del pragmatismo americano y con los desarrollos pro-pragmatistas de Quine y de Sellars. De este modo, se consolidó en el interior del giro lingüístico un giro pragmático, de importantes consecuencias filosóficas que también incidirán sobre la obra de Rorty.

Como bien sintetiza y relaciona Franca D’Agostini esto significó un:

² Casi de inmediato Imre Lakatos, desde la filosofía y la historia de la ciencia, y Apel-Habermas, desde la teoría del conocimiento, se abocan a elaborar un neo-racionalismo que pueda dar cuenta de estos nuevos hechos.

...desplazamiento de intereses desde un análisis del lenguaje como estructura lógica y como facultad principalmente asertiva (...) hacia el análisis del lenguaje como facultad comunicativa y como conjunto de actividades multiformes, ligadas a otras actividades de tipo social; desplazamiento de intereses que va desde una visión del significado y de la verdad en términos de "correspondencia" a una visión del significado como entidad regulada por estipulaciones e interacciones.³

Por otro lado, como con acierto ha diagnosticado la misma D'Agostini,⁴ en la mayoría de las reflexiones recientes sobre la racionalidad se ha constatado un hecho que a veces se sintetiza como la "paradoja del relativismo", consistente en que el relativismo al proclamar la pluralidad de las verdades está presuponiendo la unicidad de la verdad de la propia tesis relativista. Esto no sería novedad porque ya está reconocido, pero lo relevante es que existen otras paradojas paralelas: la tesis falsacionista no es susceptible de falsación; la tesis de la historicidad de la verdad, no puede ser ella misma una verdad histórica, etc. Ante esto, algunos pensadores, entre ellos Rorty, han presagiado el fin de la filosofía fundacionalista.

¿Podría tratarse - por pensar en términos kuhnianos - de una anomalía que anuncia el fin de la filosofía fundacional? Cuatro concepciones básicas han teorizado sobre el "fin de la filosofía fundacional": el falsacionismo de Karl Popper y Hans Albert; el posmodernismo de F. Lyotard, que en los EEUU se ha desarrollado aliado con el deconstrucccionismo de Derrida, y el neopragmatismo de Rorty. Aunque varios de ellos - incluido nuestro autor - se cuidan de aclarar que no se trata del fin de la filosofía pero sí del de un milenarismo estilo de practicarla. La reacción pro-filosófica y antirrelativista surgió a ambos lados del Atlántico: Apel y Habermas en Alemania y H. Putnam en los Estados Unidos fueron sus pioneros. Apel consigue incluso mostrar afinidades ocultas entre Wittgenstein y Heidegger, idea que también será un insumo para la obra de Rorty.

Wilfrid Sellars (1912-1989) ha sido otro pensador importante de todo este panorama que influyó, reconocidamente, sobre la obra de nuestro autor. Se destacó por

³ Franca D'Agostini. "Analitici e continentali", Raffaello Cortina Editore, 1977, p. 251.

⁴ Ídem, p. 227.

su interés paralelo por el pensamiento analítico y por el continental. Su interés por Hegel y por la fenomenología quizá explique buena parte de sus tesis de “Science and Metaphysics” (1968), donde sobre todo sostiene que todo “dato” sensorial implica la intervención activa del sujeto, sobre todo a través de la mediación del lenguaje. Sólo la posesión de un lenguaje nos posibilita aislar y categorizar las impresiones en datos. Por ello, muchos han calificado a Sellars de idealista, pero él se enorgullecía de haber unido idealismo con pragmatismo, abordaje hoy muy difundido en Estados Unidos bajo la denominación de pragma-idealismo.

Por último, pero de gran importancia, está la influencia que, sobre todo desde “Consecuencias del Pragmatismo”, ha ejercido sobre Rorty la obra del americano Donald Davidson, principalmente por su enfoque crítico respecto a los esquemas conceptuales y a la idea de representación; aunque una polémica sobre la verdad los viene ocupando desde hace algunos años. Dedicaremos todo un capítulo a esta influencia y a dicha polémica.

1.2 Fundamentos de nuestra delimitación temática

Dado que el trasfondo personal y el contexto intelectual sobre el que se apoya esta delimitación temática ya fueron en gran parte aclarados en las secciones anteriores, trataré aquí de ser lo más concreto posible.

1. Como el propio título lo indica, en general me limito a los aspectos teóricos de la obra de nuestro autor, dejando de lado sus escritos estrictamente político-sociales, aún a riesgo de contravenir una de las más viejas aspiraciones del pragmatismo que consistía en superar la dicotomía teoría-práctica. Sin embargo, para no distorsionar el enfoque antidualista de Rorty, siempre que una tesis o argumentación analizada tiene implicaciones o derivaciones prácticas, las tengo estrictamente en cuenta. Incluso una de mis críticas es que ha sido el propio Rorty quien muchas veces no ha tenido esas implicaciones suficientemente en consideración.

2. En mis abordajes parto de la idea de que: el conjunto de las ideas, tesis y argumentaciones expuestas por Rorty constituye el desarrollo y la convergencia de

varias de las más importantes líneas de ideas de la filosofía teórica del siglo XX. A saber:

a) la línea de exploración sobre los problemas de la verdad, de la racionalidad y del realismo en el seno de la filosofía analítica post-positivista: W. Sellars, W. Quine, T. Kuhn, H. Putnam y D. Davidson

b) la línea de radical innovación e investigación, sobre aproximadamente los mismos problemas, desarrollada por el pragmatismo americano, a saber: W. James, J. Dewey, W. Quine y H. Putnam

c) la línea de exploración sobre los problemas de la relación lenguaje-realidad desarrollada por la filosofía lingüística postpositivista; a saber: el segundo Wittgenstein, W. Sellars, W. Quine y J. Searle

d) las líneas de investigación sobre las consecuencias filosóficas del historicismo desarrolladas por Hegel, Marx, Gadamer, Dewey y Habermas

e) la línea de crítica al racionalismo cartesiano (o “paradigma de la conciencia”) desarrollada por Nietzsche, Wittgenstein, Dewey, Heidegger, Habermas y Derrida.

3. La obra de Richard Rorty constituye una de las exploraciones y argumentaciones más consistentes, afín a una concepción filosófica de tan vasta repercusión cultural como está siendo el posmodernismo, con cuyos desarrollos continentales nuestro autor ha establecido un puente desde la filosofía americana. Por lo cual, su detenido análisis y evaluación se ha convertido en un imperativo para quien quiera auscultar la cultura de nuestro tiempo y la reflexión que de algún modo la acompaña y respalda.

4. La obra de Rorty cobra además un interés subsidiario por el hecho de verse permanentemente acompañada de una reflexión metafilosófica que se estaba haciendo imprescindible dadas las innovaciones teórico-filosóficas aludidas en el numeral (2) y dados los enormes y acelerados procesos de cambios culturales generales someramente aludidos en el numeral (3).

5. Rorty ha intentado como pocos - quizás el único caso parangonable sea la monumental obra de Habermas - recoger, procesar e integrar los resultados de las dos grandes corrientes del pensamiento que se han mantenido bastante incomunicadas durante el siglo XX. Me refiero, por cierto, a la filosofía anglosajona, que utiliza los más

rigurosos y sofisticados recursos argumentativos (potenciados por el análisis lingüístico y los desarrollos de la nueva lógica) para analizar básicamente los problemas fundamentalmente teóricos de la filosofía, y a la corriente filosófica continental hermenéutica o existencial, que ha lidiado con los problemas vivenciales, culturales y políticos del fenómeno humano (así como con sus convergentes manifestaciones artísticas y literarias).⁵

6. Finalmente, no tengo porqué ocultar que otra razón que he tenido para elegir como tema la obra de Rorty ha sido la sobria belleza de pasajes e imágenes que – al mejor estilo de los clásicos – pueblan sus escritos. Manifestada, por ejemplo, en pasajes como estos que no puedo dejar de transcribir:

“Muy lejos, en el otro extremo de nuestra galaxia, había un planeta en que vivían seres como nosotros - bípedos implumes que construían casas y bombas, y escribían poemas y programas de computador”. (La filosofía y el espejo de la naturaleza..., p. 73).

...”Ningún otro escritor americano ha sugerido una propuesta tan radical para hacer de nuestro futuro algo distinto de nuestro pasado como la de James y Dewey. Sin embargo, ambos escritores han caído hoy en día en el olvido...” (“Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en Consecuencias del Pragmatismo, p. 241; el subrayado es mío, RN)

“Conceptos como los de causalidad, originalidad, inteligibilidad, literalidad, etc., no son más peligrosos, ni más suicidas, que las puestas de sol o los mirlos. No es culpa suya que en otro país, hace mucho, se creyese que tenían poderes mágicos”. (“Deconstrucción y Circunvección” en Philosophical Papers, Vol. 2, p. 152).

⁵ Esta clasificación básica no pretende desconocer los importantes logros de la nueva filosofía política norteamericana (sobre todo a partir del enorme esfuerzo de John Rawls), ni desconocer los logros continentales en materia de filosofía teórica (p.e. Apel, Habermas o el propio Foucault).

Por esto mismo, es oportuna la advertencia de su agudo comentarista y amigo, Robert Brandom, que ha escrito:

“Dazzled, by the boldness of his conjectures..., the breathtaking scope of his generalizations, the erudite innovativeness of the connections he discerns between disparate aspects of the culture, and the sheer stylistic brilliance of his prose, it is easy to lose sight of the subtlety and complexity of Rorty’s views”. (Robert Brandom (Ed.), “Rorty and his Critics,” Introduction, p. XX)

1.3 Objetivos y partes

También aquí habré de ser, al menos por ahora, lo más conciso posible. Los objetivos y partes básicas de este trabajo serán:

1. Revisar y reconstruir las argumentaciones fundamentales de la concepción de Rorty, presentadas en los capítulos básicos de su obra central “La filosofía y el espejo de la naturaleza”; tanto las argumentaciones concretas, como lo que podríamos llamar la (o las) macro-estrategias argumentativas que estructuran la obra y sientan las bases para todos sus desarrollos posteriores. Tratando de descubrir, en ambos casos, algunas conexiones que, considero, aún no han sido debidamente aclaradas y cuyo esclarecimiento, sentido y consecuencias pueden resultar útiles para una posterior evaluación. Asimismo, introduzco críticas más o menos puntuales a algunos de sus argumentos y procuro descartar ciertas interpretaciones simplistas. Para ello me valdré de un breve capítulo inicial sobre la posición de La filosofía y el espejo de la naturaleza y el rol de la reconstrucción histórica en la macro-estrategia argumentativa de Rorty en esa obra; así como de revisiones finales y/o prospecciones iniciales al comienzo y/o al final del análisis de algunos de sus capítulos. Uno de los aspectos que he procurado trabajar en estos capítulos iniciales es la necesaria explicitación de los presuposiciones y consecuencias metafilosóficas de la reconstrucción macro-histórica que realiza nuestro autor.

2. Analizar con detenimiento y evaluar la concepción de la verdad y el relativismo de Rorty; muy especialmente, su prolongada polémica con Putnam en torno

a dichos temas, a través de tres momentos básicos. Esto irá precedido de un breve análisis sobre su revalorización de las tesis pragmatistas originales.

3. Analizar y evaluar la interpretación que hace Rorty de la concepción davidsoniana de la verdad; para luego centrarme en el análisis y evaluación de la polémica que ha sostenido con Davidson sobre la verdad y la representación.

4. Sistematizar las concepciones o implicaciones metafilosóficas de la obra de Rorty, para concluir con un análisis y evaluación de su polémica al respecto, especialmente con Putnam y Habermas. Reservaré la mayor parte de las conclusiones finales para un último capítulo sobre la "Metafilosofía en R. Rorty", tanto porque es bastante claro que el trasfondo y el propósito final de su obra es de naturaleza básicamente metafilosófica, como porque sólo desde estas consideraciones podrá extraer las conclusiones en que convergen las hipótesis interpretativas, tesis y críticas que iré planteando a lo largo del trabajo.

1.4. Tesis Generales y Específicas

Tesis General

Intentaremos mostrar que, ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, había ciertas deficiencias en la revisión histórica del forjamiento del pensamiento moderno y contemporáneo, y ciertos errores en la derivación de conclusiones a partir de algunos hitos de la filosofía del siglo XX, que luego se amplifican y desarrollan en las obras posteriores. Combinándose ahí con una concepción antropológica, social y política individualista, que lo llevan a generar cada vez más lo que podríamos calificar como una anti-epistemología por negación abstracta (paralela a un liberalismo político simplista) que, pese a sus intentos de dejarlos atrás, le reedita, una y otra vez, bajo formas nuevas, los problemas que creíamos superados de la filosofía pre-contemporánea, o, al menos, anteriores a los grandes aportes de las décadas del 70 al 90.

Frente al tono mayoritariamente crítico de mi tesis general, así como al de la mayoría de las tesis específicas que a continuación vamos a enunciar; por cierto que

cabe la pregunta ¿dónde están los aportes del neopragmatismo de Rorty? Para justificar esto, es que, en la siguiente explicitación de tesis particulares, comenzaremos por las tesis de reconocimiento, sobre las cuales algo ya adelantamos.

Tesis Particulares

1) El trabajo se propone mostrar que Rorty tiene el enorme mérito – en el acierto o en el error - de haber sacudido al ambiente filosófico americano, que se encontraba mayoritariamente sumergido en el paradigma neopositivista o aún postempirista, pero que heredaba la tendencia de los primeros a la discusión de detalles técnicos, descuidando y hasta despreciando las visiones de conjunto y los grandes temas de la filosofía.

2) El trabajo muestra que Rorty inició una tarea de revisión de los orígenes del pensamiento moderno y contemporáneo que, además de ser innovadora, es acorde con el nuevo enfoque historiográfico macrocultural y no exclusivamente internalista que, a nivel de la ciencia, Thomas Kuhn había desarrollado en su célebre obra “La estructura de las revoluciones científicas” y que nos iluminó sobre muchas relaciones y razones extrasistémicas que hasta entonces ignorábamos.

3) Que Rorty tuvo el mérito de tratar de sacar las conclusiones de conjunto que se derivaban de los múltiples y diversos aportes de los grandes pensadores del siglo XX aunque, como veremos, cometió alguna omisión que le traería consecuencias negativas insoslayables.

4) Rorty, como Putnam, Quine y Rescher, emprendió la tarea de desarrollar algunas de las tesis originales del pragmatismo fundacional que en éste se encontraban escasamente desarrolladas. A saber: la crítica a los dualismos tradicionales, el holismo teórico, la crítica a la concepción correspondentista de la verdad, un cambio de la idea general de la fundamentación, una recreación de la relación teoría - prácticas sociales y otras que detallaremos.

5) El trabajo también se propone mostrar que Rorty tuvo el mérito, muy vinculado con todos los puntos anteriores, de abocarse a repensar los temas metafilosóficos que venían siendo descuidados dado el dominio indiscutido del paradigma neopositivista.

6) Que en su afán de crítica a las concepciones metafísicas de la verdad, en la medida en que nuestro autor no dispone de una concepción alternativa sólida (más allá de cierta actualización de algunas tesis del pragmatismo original), Rorty cae en un contextualismo extremo que le trae aparejadas las conocidas dificultades del relativismo (autorrefutación, etc.), en una negación de toda pauta de objetividad que le debilita las afirmaciones y lo limita a meras “sugerencias”, o, aún peor, a un etnocentrismo sin fundamentación (con caídas en el chauvinismo).

7) Que parece ignorar algunas concepciones que – aunque incompletas – nos permitirían, incluso colapsado el fundacionalismo experiencialista y el fundacionismo a priori, no renunciar a todo intento de pensamiento “objetivo”, ni a toda fundamentación (por cierto histórica, etc.).

8) Que Rorty intenta desconocer la fuerza normativa de la idea de referentes idealizados (aún cuando renunciáramos a la idea de verdad y nos quedáramos con la de justificación), esto es, la existencia de “ideas de razón” de aplicación plus-contextual. Ideas que, según nos mostró Putnam, son un referente indispensable del pensamiento y especialmente del pensamiento crítico – racional y, según nos enseñaron Wittgenstein y Habermas, no son entelequias metafísicas a-históricas sino presupuestos pragmáticos de la vida en sociedad y la comunicación, de creación estrictamente histórico-contextual pero con aplicación plus-contextual. Con lo cual los filósofos actuales disponen de instrumentos conceptuales para enfrentar, entre otros, el grave problema de la inconmensurabilidad y la explicación de la evolución teórica interparadigmática.

9) En relación a la tradición pragmatista en que se entronca su obra, es de observar:

a – Que Rorty se basa exclusivamente en algunos de los escritos clásicos, descuidando sistemáticamente a otros.

b – Que recae en dualismos cuya superación era uno de los objetivos fundacionales (se mostrarán varios a lo largo de este trabajo).

c – Que los corolarios que deduce de los trabajos de algunos de los grandes pensadores pragmatistas postempiristas son, en ocasiones fundamentales, inadecuados (así, de la crítica a los dos dogmas o del significado por parte de Quine o de la crítica a la racionalidad científica y al realismo por parte de Kuhn).

d — Que, expresamente contra el propósito fundacional de Dewey, Rorty libera a la esfera pública del alcance de toda crítica radical.

e — Que, en varios casos, hace una interpretación simplista y ultra-holista de las tesis pragmatistas, con lo cual, por negación abstracta, se acerca a una suerte de anti-pragmatismo.

f — Que, en algunos casos, hace una interpretación muy controvertible de las tesis pragmatistas que lo lleva a satisfacerse con posiciones claramente antagónicas de Nietzsche, Heidegger y Derrida.

10) Que, también por carecer de una concepción alternativa, al enfrentar los problemas del realismo y el representacionismo cae en ciertas posiciones difíciles, que otros pragmatistas manejan con más cautela. (especialmente Putnam y Davidson). Esa misma carencia es la que lo lleva a dejar de lado ciertos problemas “por decreto”, sin que haya una verdadera superación, como sí se observa en otros autores contemporáneos.

11) Que todo lo anterior, lo lleva a caer en una metafísica y una epistemología negativas, a partir de lo que Hegel llamaría negación abstracta en contraste con la negación determinada; a diferencia de quien reconoce ciertas positividades en lo negado y consigue construir una concepción realmente alternativa; creo que esto es especialmente claro en comparación con la obra de Davidson, como tendremos oportunidad de verlo.

12) En el plano metafilosófico, todo lo anterior lo conduce a una concepción liquidacionista (o deflacionista o diversionista), no sólo de lo que él llama filosofía epistemológica fundante, sino de toda filosofía en tanto ésta esté crítico-racionalmente centrada. Es por ello que:

a — Refugia sus expresiones bajo el estatuto de “sugerencias” o “recomendaciones”.

b — Luego de criticar toda hipóstasis metafísica, recae en una singular hipóstasis, ya no del lenguaje sino meramente de los vocabularios y las metáforas.

c — Luego de negar toda doctrina fuerte sobre el conocimiento, se adhiere a una tesis fuerte de indecidibilidad de las concepciones que, además de conducirlo a la autorrefutación, requeriría supuestos que él está imposibilitado de aceptar, refugiándose en el único argumento de que: la otra alternativa es una teoría

correspondentista de la verdad; sin tener en cuenta que hoy disponemos de instrumentos para hacer que allí no haya un tercero excluido.

d — Ese liquidacionismo filosófico concluye en la exhortación a reciclarnos como etnógrafos, periodistas o poetas, o seguir leyendo perpetuamente a los clásicos; posición esta última, muy poco propia de un pensador historicista y progresista de fines del siglo XX.

1.5 Aclaraciones sobre la bibliografía y las citas textuales

La extendida y diversificada bibliografía que acompaña a este trabajo no debe verse como un torpe intento de ostentación, puesto que desde ya admito que mucho de ese material aún no he podido procesarlo e integrarlo adecuadamente, sino simplemente como un instrumento de trabajo para comunicarme con los eventuales lectores e investigadores respecto al universo bibliográfico que rodea, prepara o critica - directa o indirectamente - la obra y los problemas abordados.

Del mismo modo, el abundante apoyo de citas que pueblan el trabajo no creo que menoscabe su modesta pero buscada creatividad, que, considero, radica en el enfoque, las relaciones, las interpretaciones y las conclusiones a que vamos arribando. Esas citas son el resultado de una doble consideración: primero, no forzar artificiosas paráfrasis para expresar con menos efectividad lo que los propios autores han dicho con claridad y elegancia; y segundo: posibilitar el cotejo documentado de quienes deberán evaluar y continuar esta investigación y estas reflexiones.

CAPÍTULO 2

LA POSICIÓN DE “LA FILOSOFÍA Y EL ESPEJO DE LA NATURALEZA”

La producción intelectual de Rorty, desde aquel ya lejano año de 1967 en que publicara su *Linguistic Turn* hasta el momento actual, ha sido vasta. Aún sin considerar numerosos artículos y conferencias que nunca fueron recopiladas en libros, ésta incluye una decena de obras. Sin embargo, no es difícil establecer que la obra que lo diera a conocer en 1979, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es, sin duda, su obra central. En ella expone y fundamenta sus tesis principales, que serían el nervio motor de sus desarrollos posteriores. Sus publicaciones subsiguientes: *Consecuencias del Pragmatismo* (1982), *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) y los tres volúmenes de sus *Philosophical Papers*, sin quitarles importancia, ni negarles sus aportes, constituyen desarrollos de aquellas tesis, en polémica con críticos teóricamente próximos (fundamentalmente Putnam y Davidson), y en reconstrucciones históricas de los filósofos que Rorty reconoce como sus inspiradores (Dewey, Wittgenstein y Heidegger).

La filosofía y el espejo de la naturaleza tiene, a nuestro entender, tres partes básicas que no necesariamente se corresponden con las tres partes que distingue el autor⁶. Según mi interpretación, podríamos reagrupar los capítulos de otro modo. Entendiendo que la primera parte incluye todos los capítulos donde Rorty va mostrando cómo se forjó y se consolidó el macroparadigma del conocimiento como reflejo y de la filosofía epistemológicamente centrada (que incluiría los dos capítulos de la primera parte más el primer capítulo de la segunda parte); la 2ª parte incluiría los capítulos IV a

⁶ Primera Parte: Nuestra esencia de vidrio, que comprende el Cap. I La invención de la mente y el Cap. II Personas sin mente; Segunda Parte: El reflejo, que incluye Cap. III La Idea de una Teoría del Conocimiento, Cap. IV Representaciones privilegiadas, Cap. V Epistemología y Psicología Empírica y Cap. VI Epistemología y Filosofía del lenguaje y Tercera Parte: La Filosofía que incluye Cap. VII De la Epistemología a la Hermenéutica y Cap. VIII Filosofía sin espejos.

VI, donde Rorty muestra cómo la filosofía contemporánea (fundamentalmente analítica) fue consumando y a la vez deconstruyendo ese paradigma. La tercera parte estaría compuesta por los capítulos donde Rorty muestra la transición y el esbozo de un nuevo paradigma (el de “la conversación”).

2.1 El rol de la reconstrucción histórica en la macroestrategia argumentativa de Rorty en esta obra

Como lo señalaba ya Bruce Hunter⁷ en su casi inmediata noticia crítica sobre “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, esta obra nos da una visión de la filosofía y de su historia afín a la que nos había dado Kuhn sobre las ciencias naturales y su desarrollo en “La estructura de las revoluciones científicas”. La concepción kuhniana que tiene Rorty de la historia de la filosofía se manifiesta en toda su reconstrucción y se sintetiza en pasajes como este:

“...filosofía no es el nombre para una disciplina que aborda cuestiones permanentes y, por desgracia, no llega a formularlas adecuadamente ó se limita a atacarlas con torpes instrumentos dialécticos. Es, más bien, un género cultural, una “voz en la conversación de la humanidad” (en palabras de Michael Oakeshott), que se centra en un determinado tema y no en otro en un momento dado, no por necesidad dialéctica sino como consecuencia de varias cosas que ocurren en otra parte de la conversación (la Nueva Ciencia, la Revolución Francesa, la novela moderna) o de hombres Individuales con talento que piensan algo nuevo (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), o quizá de la resultante de varias de estas fuerzas. Un cambio filosófico interesante (podríamos decir “el progreso filosófico”; pero esto sería una petición de principio) se produce no cuando se encuentra una nueva forma de hacer

⁷ Bruce Hunter, “Critical Notice”, Canadian Journal of Philosophy, Vol. XII – N^o 3. Sept. 1982 – pp 621a 645.

frente a un problema antiguo sino cuando aparece un nuevo conjunto de problemas y los antiguos comienzan a esfumarse”.⁸

Varias ideas típicamente kuhnianas aparecen en esta concepción de la historia de la filosofía: (1) la intervención decisiva de factores extrateóricos, o al menos extrafilosóficos; (2) el incipiente cuestionamiento de la idea de progreso filosófico; (3) la negación de la existencia de problemas “perennes” de la filosofía; y (4) la insinuación de que hay cambios menos interesantes (¿normales?) cuando aparecen nuevas hipótesis y teorías, pero que los realmente interesantes se producen cuando las mudanzas de tema son tan radicales que mutan incluso nuestros criterios de qué es lo que cuenta como una solución para un problema filosófico.

En este sentido, como ha señalado Ian Hacking⁹, la reiterada pregunta rortyana “¿Y qué si...?” juega un papel fundamental en su estrategia. ¿Qué hubiera ocurrido si los griegos no hubieran modelado el conocimiento a partir de la percepción visual?, ¿qué hubiera ocurrido si Descartes no hubiera reagrupado las sensaciones y las creencias bajo la categoría ontológica de “lo mental”?, etc. El propósito de Rorty no es con esto - excepto hacia el final del libro - explorar posibles trayectorias alternativas, sino meramente mostrar que nada es inevitable acerca de las categorizaciones, modelos y problemas que el pensamiento occidental ha considerado como “dados”.

Como ya lo vimos, con este libro el autor aspira a erosionar la confianza en la dicotomía mente-cuerpo como algo intuitivo (sobre lo cual deberíamos tener una concepción filosófica), en el conocimiento como reflejo de los objetos en esa mente especular (sobre el cual deberíamos tener una teoría) y en la propia filosofía centrada en una epistemología fundante (como se viene practicando por lo menos desde Kant). Esa promovida desconfianza habría de ser seguida por una reorientación del filosofar, pero esa reorientación, según Rorty, no ha de ser alcanzada mediante la solución de los problemas de la mente, del conocimiento o de la fundamentación epistemológica sino mediante su disolución. Hemos de llegar a ver que en realidad no hay preguntas interesantes para responder. La disolución de esa problemática estéril y paralizante

⁸ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 243.

⁹ Ian Hacking, “Is the End in Sight for Epistemology?”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, N° 10, Oct. 1980, p. 579.

requiere una reconstrucción histórica. La reconstrucción de la génesis de esa tradición es para él terapéutica; sólo ella nos libera y nos relanza hacia nuevos enfoques.

Rastreando los orígenes históricos de esos problemas llegaremos a ver que ellos se nos han impuesto como resultado de ciertos paradigmas electivos que responden a giros más o menos accidentales en la historia de las ideas y de la cultura occidentales y que sólo tienen sentido en ese contexto. Como esos paradigmas son hoy obsoletos, veremos que en esas problemáticas no hay nada que resolver, sino que lo mejor que podemos hacer es abandonarlos.

Por nuestra parte, vamos a defender la idea de que si bien el conocimiento de la génesis de nuestros problemas tradicionales nos ayuda a comprenderlos, a ver los supuestos que los originan, parece ser un abuso del método terapéutico-historicista pensar que la historia es la gran cura para nuestros problemas filosóficos. Parece una sobrevaloración del método de las reconstrucciones, quizás como reacción ante la omisión histórica del neopositivismo. Resulta claro que la propia historia del conocimiento muestra que la revisión histórica no es la única forma de solucionar problemas estancados o aún obsoletos; nuevos enfoques, nuevas teorías o nuevos instrumentos teóricos son también necesarios para superarlos y reorientar nuestras investigaciones. Los aportes positivos - y no sólo la deconstrucción histórica - son a veces la mejor forma de conducir al abandono de los viejos problemas y proyectos. Rorty acepta ésto en varios lugares, pero luego parece olvidarlo. El propio libro que analizamos es un ejemplo de lo que señalamos, dado que buena parte de la tarea disolutoria del paradigma tradicional, nuestro autor la lleva a cabo en base a logros revolucionarios obtenidos desde dentro mismo del paradigma analítico (Sellars, Quine, Davidson).

La estrategia disolutoria de Rorty se apoya mayoritariamente en esos autores y, aunque él sugiera que su uso es opcional, todo el desarrollo tiende a mostrar que sólo esos autores consiguieron demostrar lo que sus grandes héroes (Wittgenstein, Dewey, Heidegger) apenas habían avizorado. Parece haber en Rorty excesiva confianza en el valor revulsivo de la reconstrucción alternativa y un paralelo desprecio por el poder revulsivo de los aportes positivos, sin los cuales, sin embargo, no serían concebibles esas reconstrucciones alternativas. Además, en filosofía más que en otras

áreas, es difícil la tarea de distinguir entre la solución y la disolución de una problemática.

CAPÍTULO 3

LA INVENCION DE LA MENTE

El capítulo primero de La filosofía y el espejo de la naturaleza, titulado “La invención de la mente”, constituye una extensa reconstrucción histórica de cómo el pensamiento occidental, y muy especialmente Descartes, llegaron a “inventar la mente” como espacio interior de experiencias y reflexión, y a asociarlo con la “indubitabilidad” de sus experiencias, como primera y decisiva etapa en el forjamiento de la “filosofía epistemológicamente centrada”.

El capítulo está constituido por seis secciones que componen dos grandes partes. En la primera parte (secciones 1 a 4), el enfoque es básicamente sistemático: el autor analiza desde una perspectiva contemporánea varios criterios que se han utilizado para apoyar la distinción entre lo físico y lo mental. En tanto que en la segunda parte (secciones 5 y 6), Rorty analiza las peculiares condiciones históricas en que algunos de esos criterios se fueron anudando entre sí hasta engendrar la concepción moderna de la mente, el conocimiento y la filosofía.

3.1 Análisis sistemático sobre la distinción físico-mental

Rorty comienza señalando que la filosofía tradicional de la mente supone que la distinción entre lo físico y lo mental es una distinción “de sentido común e intuitiva”. Aún cuando no postulemos específicamente una “sustancia mental” (res cogitans cartesiana), la distinción entre lo mental y lo corporal parece inevitable en esta tradición. Sin embargo, cuando buscamos un criterio para esa distinción los problemas son arduos y múltiples.

Una versión clásica podría sostener - recurriendo a Kant - que lo físico es espacio-temporal en tanto que lo mental es no-espacial pero temporal. Pero Rorty se adelanta a señalarnos que ya Kant mostró que “sólo podemos identificar los estados

mentales en cuanto estados de personas espacialmente localizadas”.¹⁰ Con lo cual, ahora deberíamos explicar qué quiere decir que una entidad espacial tiene estados que son espaciales y otros que no lo son. Muestra también que el problema no se soluciona diciendo que son estados funcionales, pues hay estados funcionales manifiestamente no mentales; ni tampoco recurriendo a la noción de “existencia relacional”, que nos retrotrae a difíciles cuestiones sobre propiedades relacionales y estados intrínsecos.

Además, señala Rorty, el criterio de lo mental como estados no-espaciales está también cuestionado por el lado del propio concepto de “estado”. Si la idea de estado tiene algún sentido, sólo es en relación con los propios sujetos de la predicación y no en relación con la posesión de propiedades por dichos sujetos. En síntesis, no podemos dar cuenta de los estados mentales a través del criterio de la no-espacialidad.

En el segundo párrafo del capítulo, Rorty analiza la posibilidad de definir lo mental en base a las nociones de “intencionalidad”, esto es, a la propiedad de referirse siempre a algo, o a la de su carácter “fenoménico”, la propiedad de que dichos estados son estrictamente lo que parecen ser. La objeción más inmediata a la definición de lo mental como “lo fenoménico” es que las creencias de una persona no son siempre lo que parecen ser; por su parte, la definición de lo mental por lo intencional tropieza con que los dolores no son intencionales, no representan ni se refieren a nada.

Ante esto, una salida posible sería definir lo “mental” en forma disyuntiva, esto es, como “o fenoménico o intencional”, suponiendo que son los parecidos de familia los que mantienen unidos a hechos mentales diversos. En este esquema, los pensamientos e imágenes mentales serían las entidades mentales paradigmáticas, que se parecerían, por un lado, a los dolores que, en un extremo de la familia, son fenoménicos y por otro a las creencias que, en el otro extremo, son intencionales. Lo físico quedaría entonces definido como lo que no encaja en ninguna de las tres propiedades de la familia de lo mental (no sería ni fenoménico, ni intencional ni, por cierto, fenoménico e intencional).

Pero ante ello cabría preguntar: ¿ por qué lo intencional y lo fenoménico son no-materiales ? La respuesta a lo primero parece simple: las propiedades intencionales (significativas) de un pensamiento o, aún de una imagen, de “tratar sobre x cosa”, no se corresponden con su base neurofisiológica. Pero esto no se debe a que la

¹⁰ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Refutación del Idealismo.

intencionalidad sea una “propiedad inmaterial” sino que, como mostraron Wittgenstein y Sellars, ella emerge en relación con un contexto de hechos, un juego lingüístico y una forma de vida. No se trata de una propiedad no material, sino de una propiedad que emerge de la confluencia de aquella base neurológica en un cierto contexto cultural de interpretación; y si interpretamos a esto como una propiedad no material, se trata de un sentido superficial de no-material. Sólo volviendo a la idea lockeana de que hay algo invisible que infunde intencionalidad a lo visible, podríamos recobrar un sentido metafísico de “no-material”.

Ya a esta altura del texto, Rorty nos llama la atención sobre cómo pudo Locke, siguiendo a Descartes, considerar a los dolores y creencias bajo el término común “idea”: “cómo pudo convencerse de que una creencia es algo que está ‘delante de la mente’ en la forma en que lo está una imagen mental, cómo pudo utilizar el mismo conjunto de imágenes oculares para las imágenes mentales y para los juicios”¹¹. La explicación histórica de esta agrupación va a ocupar más adelante un lugar fundamental en toda la reconstrucción que Rorty realiza de la filosofía epistemológicamente centrada. Entretanto, Rorty vuelve a la otra pregunta pendiente: ¿por qué debe considerarse que lo mental, en tanto fenoménico, es inmaterial? ¿Por qué, por ejemplo, el estado de ánimo en que alguien se encuentra no puede ser equiparable a ningún hecho físico?

La respuesta plausible es la de que en la descripción de un hecho mental, en tanto propiedad fenoménica, el sujeto no se puede equivocar, en tanto que en la descripción de sus estados físicos sí puede hacerlo. Pero eso inmediatamente mueve a una pregunta: “¿por qué debe esta distinción epistémica reflejar una distinción ontológica?”¹² Según Rorty, dada la propia definición de propiedad fenoménica, la única respuesta posible sería que los hechos mentales se agotan en lo que aparece; sólo en los hechos físicos, la apariencia no necesariamente coincide con la realidad. Pero al aceptarse este abismo ontológico ya no estamos hablando de estados o propiedades de personas o cerebros, sino de una sustancia “sui generis”. El neodualista se ha revelado como un dualista cartesiano. Así llega Rorty a conclusiones importantes:

¹¹ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 35.

¹² Ídem, p. 36.

“El neo-dualista ya no habla sobre cómo se encuentran las personas sino sobre las sensaciones en cuanto pequeñas entidades auto-subsistentes, que flotan independientemente de las personas de la misma manera que los universales flotan con independencia de las instanciaciones. De hecho, ha reproducido en los dolores el modelo de los universales. (...)”

Esa clase especial de sujeto de predicación cuya apariencia es su realidad –dolor fenoménico- resulta ser sencillamente el carácter doloroso del dolor abstraído de la persona que lo tiene. Es, en resumen, el mismo universal de lo doloroso.¹³

Por tanto, ante la pregunta de ¿por qué pensamos que lo fenoménico es inmaterial?, Rorty responde:

“Lo hacemos porque, como señaló Ryle, insistimos en lo que es tener un dolor con metáforas oculares - como tener una forma curiosa de particular ante el ojo de la mente. Ese particular resulta ser un universal, una cualidad hipostatizada en un sujeto de predicación”.¹⁴

Resume luego la argumentación de este párrafo:

He dicho que la única manera de asociar lo intencional con lo inmaterial es identificarlo con lo fenoménico, y que la única forma de identificar lo fenoménico con lo inmaterial es hipostatizar los universales y pensar en ellos en cuanto particulares más que como abstracciones de los particulares ... La distinción mental-físico es, por tanto, dependiente de la distinción universal-particular, y no al revés ... Al construir una idea lockeana y una forma platónica seguimos exactamente el mismo proceso...¹⁵

¹³ Ídem, p. 37.

¹⁴ Ídem, p. 37.

¹⁵ Ídem, p. 38.

Rorty sostiene que en base a las anteriores argumentaciones, podríamos decir que hemos acabado con el problema mente-cuerpo: alcanzaría con sostener un nominalismo consistente y negarse a toda hipóstasis de las propiedades individuales y ya no aparecerán extrañas entidades (como los dolores), que por ser fenoménicas no son entes físicos. Siguiendo a Wittgenstein, el carácter fenoménico (que toda persona sienta cualquier cosa que cree que siente), será simplemente el resultado de la adopción de un peculiar juego lingüístico en el cual tenemos el acuerdo de aceptar todo lo que los sujetos nos dicen sobre cómo se encuentran. Basándonos también en Wittgenstein: concebiremos a lo intencional solamente como un subtipo de lo funcional, y a lo funcional como un tipo de propiedad cuya atribución e interpretación depende del contexto. Para concluir su diagnóstico con estas palabras: “El problema mente-cuerpo, podemos decir ahora, fue simplemente resultado de un error desafortunado de Locke sobre la forma en que las palabras reciben significado, junto con el intento suyo y de Platón de hablar sobre los adjetivos como si fueran nombres”.¹⁶

Sin embargo, Rorty es consciente de que este diagnóstico no resuelve el problema, sino que es necesario comprender cómo y porqué el pensamiento occidental llegó a estos errores y a estas confusiones. Además, las preguntas sobre la relación mente-cuerpo se encuentran vinculadas con problemas antropológicos (sobre la dignidad humana), metafísicos (sobre la inmortalidad del alma) y gnoseológicos (sobre nuestra capacidad para conocer verdades universales), que no son respondidos con las argumentaciones precedentes. Es aquí donde Rorty explicita su opción historiográfica como terapéutica filosófica: “Para ello, pienso yo, lo único que servirá es la historia de las ideas. Lo mismo que el paciente necesita revivir su pasado para responder a sus preguntas, también la filosofía necesita revivir su pasado para responder a sus preguntas”.¹⁷

Aclara también la metodología historiográfica que usará y la concepción filosófica que la respalda. Dice que, si queremos entender las intuiciones que nos hicieron pensar que existe un problema filosófico mente-cuerpo, deberemos prescindir de nuestra jerga actualizada, que él mismo ha usado hasta ahora (“fenoménico”,

¹⁶ Ídem, p. 39.

¹⁷ Ídem, p. 40.

“funcional”, “intencional”, etc), y “pensar en el vocabulario de los filósofos cuyos libros nos ofrecieron esas intuiciones”.¹⁸ Todo ello basado en una concepción wittgensteiniana que resultará la piedra angular de toda su reconstrucción histórica: “Desde mi punto de vista wittgensteiniano, una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando”.¹⁹

Señala además que “el problema mente-cuerpo” tal como él lo abordó, en la primera parte, “se refiere únicamente a unas pocas de las nociones que, surgidas en distintos momentos del pensamiento, han llegado a entrelazarse, produciendo una maraña de problemas interrelacionados”²⁰; complejo éste que abarca básicamente tres tipos de problemáticas: a) referentes a la conciencia (en torno al cerebro, las sensaciones y los movimientos corporales), b) referentes a la razón (en torno al conocimiento, el lenguaje y la inteligencia), y c) referentes a la personalidad (en torno a la libertad y la responsabilidad moral).

Con la finalidad de comenzar a despejar esta maraña Rorty enumera algunos de los rasgos que, a través de la historia, los filósofos han considerado como criterios distintivos de lo mental:

1. capacidad de conocerse a sí mismo incorregiblemente (“acceso privilegiado”)
2. capacidad de existir independientemente del cuerpo
3. no-espacialidad (tener una parte o “elemento” no-espacial)
4. capacidad de captar los universales
5. capacidad de mantener relaciones con lo inexistente (“intencionalidad”)
6. capacidad de usar el lenguaje
7. capacidad de actuar libremente
8. capacidad de formar parte de nuestro grupo social, de ser “uno de nosotros”
9. incapacidad de ser identificado con cualquier objeto “del mundo”.²¹

¹⁸ Ídem, p. 40.

¹⁹ Ídem, p. 40.

²⁰ Ídem, p. 40 (el subrayado es mío).

²¹ Ídem, p. 41-42.

Los tres primeros criterios hacen referencia principalmente a la problemática de la conciencia; los tres que le siguen a la problemática de la razón, y los tres últimos giran en torno a la temática de la personalidad.

En el resto de este capítulo Rorty analizará los criterios de la mente como capacidad para la captación de los universales (4); de la mente como capacidad para existir independientemente del cuerpo (2) y de la no-espacialidad de lo mental (3), con el objetivo de mostrar que, si estas tres nociones se mantienen apartadas, ya no se hace inevitable la idea de que el conocimiento es posible en virtud de que los hombres tienen una Esencia de Vidrio (“glassy essence”) que les permite reflejar la naturaleza.

Cuando la civilización griega llega a concebir ideas universales (el paralelismo más allá de objetos o líneas paralelas particulares, la Bondad más allá de actos o personas buenas), se vio enfrentada a un fenómeno nuevo que reclamaba una autocomprensión. Por su analogía y, a la vez, diversidad, con la percepción sensible, acuñaron una explicación basada en una distinción entre el ojo del cuerpo y el “Ojo de la Mente”; el (νοῦς) nous, pensamiento o intelecto. La noción de la “contemplación”, del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto teoría (θεωρία), elevó a esta visión mental, a esta visión desde el “Ojo de la Mente”, como modelo de la forma superior de conocimiento. Una vez que habían dado tan especialísima capacidad a la mente, ésta adquiere un estatus tan especial y superior como lo es el paralelismo respecto de las cadenas montañosas particulares. Aún en una concepción naturalista como la de Aristóteles, el intelecto (νοῦς), que tenía la capacidad de recibir la forma de la raneidad... “sin convertirse por ello en rana”, debe ser algo realmente especial y superior: debe ser algo inmaterial. Por ello: “... la respuesta de los filósofos occidentales a la pregunta ‘¿Por qué es singular el hombre?’ ha sido durante unos dos mil años: en virtud del alma en cuanto inmaterial-por-ser-capaz-de-contemplar los universales ”²².

La inmaterialidad y la capacidad de la mente humana de captar al mundo se concretó en la noción de que la mente tiene una Esencia de Vidrio. Esta idea recién es explicitada a nivel filosófico en el siglo XVII (p.e. por Francis Bacon²³), pero era

²² Ídem, p. 47.

²³ Francis Bacon, *Advancement of Learning*, Book II, en *Works*, Ed. J. Spedding y Robert Ellis (Boston, 1861); VI, p 276; citado por Rorty en PMN p. 48.

manejada como imagen desde mucho antes por los hombres de letras (p.e. W. Shakespeare en *Measure for Measure*, II, iii, 11, p 117-123).

La noción renacentista de nuestra “Esencia de Vidrio”, funde en sí ideas tan distintas, pero con un fondo común, como el alma de grano fino de Anaxágoras, el  de San Pablo, y el entendimiento activo de Santo Tomás de Aquino. Hoy pocos creen en los entes ideales de Platón o en la distinción entre el alma sensible y el alma intelectual, pero la imagen de nuestra Esencia de Vidrio sigue vigente bajo múltiples formas. La actual filosofía de la mente incorpora la idea moderna de conciencia. En el párrafo siguiente Rorty procura mostrar lo diferente que son.

3.2 Explicación histórica: nacen las representaciones, el “ojo de la mente” y la epistemología como núcleo central de la filosofía

Rorty ha mostrado cómo, a partir de la concepción hilemórfica del conocimiento, en la cual el sujeto, de algún modo, se hace idéntico al objeto, el pensamiento aristotélico-tomista dedujo el carácter inmaterial del NOÚS. Sin embargo, es preciso advertir la diferencia entre este argumento y los argumentos cartesianos y contemporáneos a favor del dualismo. En el modelo aristotélico el entendimiento no es aún un espejo observado por un ojo interior, sino que el entendimiento mismo, de algún modo, es matizado por las cosas; mientras que en el modelo cartesiano, el entendimiento examina unas entidades nuevas que se asemejan a las imágenes visuales. En la concepción moderna se introduce la interfase de las representaciones. Así nace la epistemología como disciplina profesional en la que el Ojo Interior examina esas representaciones con la esperanza de encontrar algún indicador de su adecuación. Rorty repara en que este modelo se ha impuesto de tal forma que la idea del conocimiento como representación interna nos parece natural, en tanto el hilemorfismo nos suena a mero pintoresquismo; el escepticismo cartesiano nos parece “esencial” al “pensar filosóficamente” y su ausencia anterior una grave carencia. Sin embargo, según el autor: “...si vemos que los dos modelos - el hilemórfico y el representativo - son igualmente opcionales, quizá

podamos ver las inferencias para el dualismo mente-cuerpo que se derivan de cada uno como meramente opcionales”.²⁴

Descartes comienza a usar el término “pensamiento” - y luego Locke el término “idea” - de un modo abarcativo, que incluye no sólo las operaciones intelectuales (dudar, comprender, afirmar, negar), sino también los procesos sensoriales²⁵ (percibir, soñar y aún experimentar dolores). Ningún término de la filosofía griega ni medieval tenía este amplio alcance.

Junto con esto, la otra novedad vino dada por la idea de la mente como un escenario interior en el cual toda esa diversidad de pensamientos es observada por el Ojo de la Mente. “La novedad estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas (“ideas confusas”...), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos y todo el resto de lo que llamamos mental. (PMN, p. 54)”. Rorty reconoce que hay historiadores, como Etienne Gilson y Gareth Matthews²⁶, que han encontrado antecedentes de esta concepción especialmente en San Agustín, pero nadie antes del Renacimiento la había tomado consecuentemente como para basar en ello toda una problemática epistemológica y metafísica.

Dado que la mente ya no era equivalente a la razón, su carácter distintivo no podía seguir siendo la capacidad para la comprensión de las verdades universales. Descartes debía encontrar un nuevo factor común para la diversidad que llamaba “pensamiento” (“penser”) y lo encontró en la “indubitabilidad”: los dolores y las verdades matemáticas comparten la propiedad de que no son susceptibles de duda, mientras que es posible dudar sobre todo lo físico. La distinción entre lo físico y lo mental estaba

²⁴ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 51.

²⁵ Rorty, p. 52, se apoya bastante en Wallace Matson, “Why Isn’t the Mind-Body Problem Ancient?” en *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend y Grover Maxwell (Minneapolis, 1966), pp. 92-102 quien señala: “La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de “sensación” en el sentido en que la utilizan los filósofos... El término “sensación” se introdujo en la filosofía precisamente para que fuera posible hablar de un estado consciente”.

²⁶ Gareth Matthews en “Consciousness and Life”, *Philosophy*, 52 (197), pp. 13-26 cita un ejemplo de *Contra Académicos*, Libro 3, Secc 11, cap 26; mencionado por Rorty en PMN, p. 55.

reagrupándose en torno a líneas distintas de las que antes se habían manejado. Rorty se pregunta cómo pudo Descartes convencerse de que este reagrupamiento era intuitivo, de que cosas aparentemente tan diversas como un dolor y una verdad universal fueran productos de una sustancia única y no de dos. Según Rorty, los argumentos esgrimidos al respecto por Descartes son confusos y variantes, cuando no directamente falaciosos. En realidad, lo guiaba una intuición: la de que lo físico debía aislarse de lo demás para hacer posible la capacidad explicativa de la mecánica galileana²⁷. Así, la “percepción clara y distinta”, desplazó a la certeza como distintiva de las verdades universales, con lo cual “la indubitabilidad quedaba libre para servir como criterio de lo mental”.²⁸

Con ello, a la vez que se redefine lo mental, se redefinen los fines de la filosofía. De aquí en más, la indubitabilidad va a ser el medio y el fin en torno al cual gira la disciplina; aún por encima, o mejor dicho, antes que la sabiduría sobre todo lo que nos rodea. Si la indubitabilidad es el rasgo distintivo de lo mental, entonces “la mente no conoce nada con tanta facilidad como a sí misma”²⁹. Las bases para la Filosofía epistemológicamente centrada estaban establecidas. Como lo expresa Rorty al final de esa sección:

²⁷ Sobre esta “maniobra” de Descartes, Rorty hace una nota al pie de página (p.61) que me parece especialmente importante para su concepción de la historia de la filosofía; dice allí: (28) “Ese juego de manos inconsciente, cuando lo practican hombres con una imaginación tan audaz como la de Descartes, constituye motivo de agradecimiento, más que de crítica. Ningún gran filósofo lo ha evitado y ninguna revolución intelectual ha podido triunfar sin él. En terminología “kuhniana”, no puede triunfar ninguna revolución que emplee un vocabulario conmensurable con el anterior, y por eso nadie puede triunfar empleando argumentos que utilicen inequívocamente términos compartidos con la sabiduría tradicional. Por eso, los malos argumentos para demostrar corazonadas brillantes deben preceder necesariamente a la normalización de un nuevo vocabulario que incorpore tal corazonada. Dado ese nuevo vocabulario, son posibles argumentos mejores, aunque las víctimas de la revolución los considerarán siempre una petición de principio...”

²⁸ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 62.

²⁹ Meditación II, conclusión del ejemplo del trozo de cera (“nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi”).

El cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como escenario-interno... fue... el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría. De este momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático..., en vez de tratar de ayudar al hombre a conseguir la paz mental. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología.³⁰

³⁰ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p 64.

CAPÍTULO 4

DIFICULTADES DEL DUALISMO Y SUS IMPLICACIONES FILOSÓFICAS

Luego de haber explicado el modo en que Descartes forjó la idea de la “indubitabilidad” para reagrupar a lo intencional y lo fenoménico bajo el rótulo común de lo mental, Rorty, en el Capítulo II, se propone profundizar su concepción wittgensteiniana y anticartesiana, mostrando de qué modo el problema - “supuestamente metafísico” - de la especificidad de “la conciencia”, no es más que el resultado de la concepción epistemológica del “acceso privilegiado” y que, una vez que ésta se disuelve, pierden también interés los problemas sobre dualismo y materialismo.

4.1 El problema de la especificidad de la conciencia y la concepción del acceso privilegiado

Como lo ha señalado Richard Bernstein³¹, este segundo capítulo es imprescindible a la estrategia general del libro; en la medida en que el Capítulo I ha mostrado que el problema del “estar consciente” es el núcleo de la problemática mente-cuerpo, pero está lejos de mostrar su falta de interés. La forma elegida por Rorty para alcanzar ese objetivo es mostrar que, aún usando todos los recursos de la filosofía contemporánea de la mente, el intento de caracterización de “lo consciente” es dependiente de todo el conjunto de ideas que se configuran en torno a la imagen cartesiana de la mente y - al igual que ésta - termina en construcciones sin utilidad y aún en paradojas.

Para ello Rorty inventa un mundo de ficción, al “otro extremo de nuestra galaxia”, habitado por “seres como nosotros -bípedos implumes que construían casas y bombas, y escribían poemas y programas de computador”³². La ficción va a operar como un filosófico experimento mental. Los “antípodas” tienen una vida, una tecnología,

³¹ Richard Bernstein, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986 (citado por la edición española de Siglo Veintiuno Eds., Madrid, 1991) p. 43.

³² “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 74.

un lenguaje y una filosofía bastante semejantes a las nuestras excepto en un importante aspecto. Tenían ideas, creencias, intenciones y aún auto-descripciones de sus propios estados, sólo que no tenían mente, o no sabían que la tenían. Dado que en su cultura la neurofisiología estaba mucho más desarrollada que en las nuestras, cuando describían sus estados actuales, pasados o eventuales lo hacían en términos neurofisiológicos. Cuando los niños se acercaban a las estufas, las madres les advertían: “Van a estimular sus fibras –C”; cuando alguien tenía hambre manifestaba “Estoy en estado de excitación S-296”. Esto implicaba, por cierto, algunas diferencias relevantes entre su temática filosófica y la nuestra: “no habían formulado el problema del sujeto y el objeto, ni el de la mente y la materia”. Había una corriente de escepticismo pirrónico pero no se manejaba la noción del “velo de las ideas” de Locke ³³, dado que no se conocía la noción de “idea” o de “percepción” o de “representación mental”. A mediados del siglo XXI un conjunto de científicos y filósofos terrestres viaja al planeta de los antípodas y queda muy sorprendido de que todo término mental permaneciera fuera de sus autodescripciones y de sus filosofías. De inmediato se les plantea la problemática de si ¿tienen mente los antípodas? ¿Tienen realmente sensaciones? ¿Contiene su experiencia las mismas propiedades fenoménicas que la nuestra? ¿Produce su experiencia una sensación diferente, o no se produce ninguna sensación interior? Los expedicionarios terrestres realizan una serie de experimentos, más o menos clásicos, para tratar de verificarlo, pero sin resultado.

A partir de la Sección 2 (“Propiedades fenoménicas”) la investigación recurre al equipo conceptual de la filosofía analítica de la mente. Empieza por apelar a la idea kripkeana de “propiedad fenoménica” ³⁴, partiendo de la definición de lo mental como aquello que es conocido incorregiblemente por el propio sujeto de la autodescripción. Aún así, cabría preguntarse: ¿esos sujetos están informando de las sensaciones, o de las neuronas? Esto es, habría una trascripción no mentalista de la incorregibilidad.

³³ Sobre las diferencias entre esos escepticismos: “La filosofía y el espejo de la naturaleza” p. 94 al pie.

³⁴ Kripke, Saúl, “Naming and Necessity”, en *Semantics of Natural Language*, D. Davidson & Gilbert Harman, Dordrecht, 1972, pp 339-340, citado por Rorty en PMN, p. 80-81.

Frente a esta salida, Brandt y Campbell³⁵ han objetado que la explicación materialista no puede dar cuenta de la situación en que materialmente ocurre A pero a la conciencia parece que ocurriera B. Sin embargo, según Rorty, para que la objeción sea consistente debe distinguirse este “falso parecer” del mero error que también podría ocurrir en un servo-mecanismo. Esto es, la noción de “apariencia” tiene que explicarse a partir de la noción de “propiedad fenoménica”; algo que se expresaría en el siguiente principio: “(P) Siempre que hagamos un informe incorregible sobre un estado de nosotros mismos, tiene que haber una propiedad que se nos ofrezca y que nos induzca a hacer el informe”.³⁶

Pero, este principio lleva en sí la idea cartesiana de que “nada está más cerca de la mente que ella misma” e implica toda una concepción epistemológica y metafísica intrínsecamente dualista. Rorty reconoce que ya George Pitcher³⁷ y D.M. Armstrong³⁸ han propuesto análisis semejantes, sólo que él discrepa con la interpretación metafísica que ellos han realizado de ese análisis, pues entienden a ese principio como una “falsa interpretación filosófica de lo que creemos”, mientras que él lo concibe como una “correcta explicación de lo que creemos pero no es necesario que sigamos creyendo”.³⁹

A partir de la Sección 3, Rorty demuestra que si aceptamos (P) o (7):

*(7) Es esencial a todo lo que sea incorregiblemente cognoscible que sea una sensación primaria*⁴⁰;

que no es sino una versión de P; queda implicada la metáfora del “Ojo de la Mente” y del “Espejo de la Naturaleza” con su concepción del conocimiento como conjunto de representaciones inmateriales. Por tanto, no es de extrañar que se impida toda

³⁵ Richard Brandt, “Doubts about the Identity Theory” en *Dimensions of Mind*, ed Sidney Hook (New York, 1961), pág. 70.

³⁶ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 85.

³⁷ G. Pitcher, “Pain Perception”, *Philosophical Review*, 79, 1970, pp 368-393.

³⁸ D.M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (London, N. York, 1961).

³⁹ Ídem, p. 86.

⁴⁰ Ídem, p. 93.

explicación materialista de nuestra aprehensión imperfecta mediante una propiedad fenoménica: una vez asumidos estos principios, los Antípodas necesariamente tienen sensaciones primarias.

Llegados a este punto (p. 95) Rorty plantea:

Así pues, el problema se reduce a una elección entre tres posibilidades inquietantes. Tenemos que compartir nuestra Esencia de Vidrio con todo ser que parezca hablar un lenguaje que contenga afirmaciones-de-pareceres, o volvernos escépticos pirrónicos, o enfrentarnos con la posibilidad de que nunca tengamos esta esencia.⁴¹

Señala asimismo que estas tres posibilidades se corresponden con las tres concepciones básicas en filosofía de la mente: conductismos varios, escepticismo sobre otras mentes o materialismo tipo teoría de la identidad. Ante ello, la radical propuesta de Rorty va a ser rechazar (T), y con ella (P); esto es, abandonar la idea de que tenemos conocimientos incorregibles en virtud de una relación privilegiada con un tipo especial de objetos, “objetos mentales” o “representaciones”.

4.2 Argumentación à la Wittgenstein y el abandono del paradigma de las experiencias privilegiadas

Fiel a su idea de que los paradigmas no son verdaderos o falsos en sí mismos sino útiles o inútiles para ciertos fines prácticos o teóricos, Rorty no va a argumentar directamente contra el principio (P), síntesis de la teoría del espejo y de lo “naturalmente” dado a la mente. Va a consagrar el resto del capítulo a mostrar los problemas a que, aún partiendo de una intuición válida, conducen las tres concepciones que presuponen a (P), y a esbozar una concepción alternativa que prescinda de dicho principio (“Materialismo sin identidad”). Rorty plantea esta alternativa como un corolario directo del ataque de Sellars al “Mito de lo Dado”.

⁴¹ Ídem, p. 95.

Es importante apreciar que toda esta estrategia contra el principio (P) no es sólo una ocasional intervención en las polémicas de la filosofía de la mente, sino que tiene un valor estratégico para el propósito filosófico general de la obra, desde que Rorty considera que ha sido esta imagen del siglo XVII la que nos ha llevado a pensar que “podemos comprender y mejorar nuestro conocimiento comprendiendo el funcionamiento de nuestra mente”.⁴²

En la sección 4 analiza el “Conductismo lógico” de Gilbert Ryle,⁴³ mostrando que esa doctrina, que sostiene que hablar de “estados mentales internos” no es más que una forma engañosa de aludir a disposiciones a comportarse de ciertas maneras, presupone una versión algo sofisticada del principio (P). Porque si aceptamos la concepción de que una determinada práctica lingüística - que es la que realiza la adscripción - es suficiente para demostrar la existencia de sensaciones primarias internas, eso conduce a aceptar (P’):

*(P’) La capacidad de hablar un lenguaje que incluya afirmaciones de pareceres incorregibles supone la presencia de sensaciones primarias en los hablantes de esa lengua, en el sentido, cualquiera que sea, en que las sensaciones primarias están presentes en nosotros.*⁴⁴

Pero (P’) sólo es aceptable porque es un corolario de (P); principio que se corresponde con la imagen del Espejo de la Naturaleza, según la cual, la “apariencia” es la creencia equivocada como producto de un mecanismo en el cual operan: el sujeto, el objeto y la representación interna de ese objeto. Rorty es especialmente claro en su diagnóstico sobre el conductismo lógico de Ryle, en un pasaje donde también comienza a esbozar su imagen alternativa:

En vez de decir que el conocimiento incorregible dependía únicamente de cuáles eran las prácticas de justificación adoptadas por los semejantes (la postura que, en el cap. 4, designaré como “conductismo epistemológico”), se vio

⁴² “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 97.

⁴³ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1965).

⁴⁴ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 99.

arrastrado a decir que un cierto tipo de conducta formaba una condición necesaria y suficiente para la adscripción de sensaciones primarias, y que esto constituía un hecho relacionado con “nuestro lenguaje”.⁴⁵

Luego muestra que el conductismo y el cartesianismo comparten la doctrina de lo “Naturalmente Dado” a la conciencia, sólo que para el cartesiano lo dado eran los “estados mentales”, en tanto para el conductista lo son “los estados de los objetos físicos”. Es decir, los conductistas, que creían haber escapado a las ideas de nuestra Esencia de Vidrio y del Ojo Interior, seguían adoptando una epistemología cartesiana al conservar la idea de que ese ojo obtenía algunos datos directamente. Por tanto, por antagónicos que parezcan, conductismo y cartesianismo adoptan ambos cierto reduccionismo, aunque de signo diferente.

Hacia el final de esta sección Rorty esboza cuál sería - sobre este tema - la concepción de los Antípodas; pasaje importante porque también, de alguna manera, adelanta su posición al respecto. Para ellos, no existe lo “Naturalmente Dado”, ni el “conocimiento directo”, ni el conocimiento que se nos aparece como directo es simplemente el que el poseedor adquiere por inferencias y familiarización no-conscientes: “Todos los Antípodas están familiarizados con los estados de sus nervios, y todos los Terrestres con sus sensaciones primarias “⁴⁶. Sólo que, hay una diferencia altamente valorada por el autor: los Antípodas no consideran que haya algo metafísicamente incorrecto en las sensaciones primarias; simplemente, no ven cuál es la utilidad de hablar de esas entidades en lugar de hablar de excitación de fibras nerviosas.

Mucho se ha hablado sobre lo paradójico que resulta el hecho de que, en su obra central, Rorty haga muy escasa referencia a sus tres héroes filosóficos (Dewey, Wittgenstein y Heidegger); sin embargo, la crítica parece infundada, pues en trechos como éste, el autor usa oportunamente sus criterios. Concretamente, toda la evaluación comparativa del lenguaje dualista y el lenguaje de los antípodas está imbuida de un claro criterio pragmatista.

⁴⁵ Ídem, p. 99.

⁴⁶ Ídem, p. 104.

La sección 5 está consagrada al análisis crítico del Escepticismo sobre otras mentes, doctrina que, a partir de la cognoscibilidad inmediata exclusivamente de nuestros estados interiores, razona que nunca podremos saber lo que ocurre en el interior de los otros, ni siquiera saber si realmente ocurre algo “allí adentro”. Rorty sostiene que esta doctrina es un nuevo ejemplo de “cómo una intuición perfectamente válida - la de que tenemos un conocimiento especial de nuestros propios estados mentales o sensaciones primarias - se transforma en una paradoja”.⁴⁷ Según nuestro autor, esa intuición “se estropea” cuando, en virtud de la idea de lo Naturalmente Dado y de la Esencia de Vidrio, se concibe que, dado que las sensaciones primarias propias son tan bien conocidas, tienen que ser entidades especialísimas que tienen lugar en un medio también especial “no-material”. El conocimiento humano como Espejo de la Naturaleza adquiere aquí su más excepcional expresión, mostrando la Esencia de Vidrio del hombre.

Rorty analiza este proceso de desvirtuación en la transición de:

(1) *Conocemos nuestras mentes mejor que ninguna otra cosa;*

a:

(2) *Podríamos saberlo todo sobre nuestras mentes aún cuando no supiéramos nada más;*

y luego a:

(3) *El saber si algo tiene mente es cuestión de saber si se conoce a sí mismo*⁴⁸.

La transición de (1) a (2) “resulta natural, aunque no necesaria” en virtud de la idea de lo Naturalmente Dado y de la imagen del Ojo Interior. Si pensamos que sólo es cuestión de que el Ojo se vuelve hacia adentro y conoce los estados primarios, el saldo es también que “todo el complejo de instituciones sociales y manifestaciones conductuales” (incluyendo el lenguaje) que estructura a los informes de tales estados, parece innecesario.⁴⁹ Paralelamente, el solipsismo sobre otras mentes se torna

⁴⁷ Ídem, p. 105.

⁴⁸ Ídem, p. 106.

⁴⁹ En un pasaje posterior de la misma sección, Rorty vuelve sobre esta idea, importante en tanto va a estructurar buena parte de su concepción positiva. Dice: “Mientras se piense que lo Naturalmente Dado se conoce, gracias y sólo gracias a que es visto por el Ojo Interior, parecerá

inevitable y los congéneres se tornan una cáscara vacía dentro de la cual sólo cabe hipotetizar una especialísima Esencia de Vidrio cuyos contenidos ignoraremos por siempre. Sin embargo, Wittgenstein ha logrado mostrar que la constatación de otro campo ontológico no es un resultado obvio de nuestros actos de introspección, sino que su necesidad solo surge de la concepción epistemológica que nos habilitó a pasar de (1) a (2) y a (3). Rorty observa: “Aquí, como en todas partes, la epistemología precede a la metafísica y nos impulsa hacia ella”.⁵⁰

Pese a ello, nuestro autor no se inclina por soluciones tradicionales y aclara que este “exceso de epistemología” no debería conducirnos a considerar que “nuestro acceso privilegiado a nuestros propios estados sea un misterio que necesite o una defensa metafísica o una destrucción escéptica” (p. 107). La propuesta va a ser otra bastante más compleja e innovadora. También aquí, va a cerrar la sección señalando que, desde la perspectiva de los Antípodas, la noción de “entidades privadas” es extraña pero no incomprendible. Para ellos es clara, pero inútil (p. 109).

El escepticismo cartesiano duda sobre los estados mentales de otras personas y considera la posibilidad de las conductas simuladas. Pero esta observación no hubiera pasado de una curiosidad si no fuera porque la idea de lo naturalmente Dado y del Espejo Interior llevó al cartesianismo a considerar que todo lo que no proviene del espejo de la mente, incluso la reunión sujeto-objeto, es una “construcción” o “inferencia” dudosa, cuya justificación requiere de la construcción de sistemas metafísicos. Pese a toda esta crítica a la metáfora del Espejo, Rorty hace aquí una interesante observación: considera que Ryle y Wittgenstein están descaminados cuando sostienen que tiene que haber algo errado en esta imagen, dado que en la vida corriente sabemos claramente qué cosas tienen estados mentales y cuáles no, puesto que no es fácil apreciar el valor de las imágenes que generan tradiciones filosóficas fuera del ámbito de las

extraño que la conducta y el entorno de que debemos tener conocimiento para utilizar la palabra “dolor” en la conversación normal deba tener algo que ver con lo que significa “dolor” (Ídem, p. 108-109). Sin embargo –aunque esto no lo dice explícitamente el autor– parece claro, luego de las Investigaciones de Wittgenstein y muy especialmente de su crítica a la concepción ostensiva del lenguaje y del célebre Argumento contra el Lenguaje privado, que el conocimiento de tal contexto es imprescindible para comprender los significados de las palabras.

⁵⁰ Ídem, p. 106.

problemáticas que las engendran y de los medios que nos hemos dado para lidiar con ellas. Y luego, concluye con un pasaje que continúa introduciéndonos en su concepción positiva:

Alguien puede pensar, como es mi caso, que la imagen del Siglo XVII es una imagen gastada –que la tradición que la inspiró ha perdido vitalidad. Pero esta crítica es muy diferente a decir que esta tradición ha malinterpretado algo o no ha conseguido resolver un problema. ...No debe considerarse que la filosofía consiga su objetivo “dando respuesta al escéptico”, ni que resulte ineficaz al comprobar que no hay ningún caso de escepticismo al que dar respuesta. La cosa es mucho más complicada.⁵¹

Por último, Rorty analiza la posición del materialismo, donde vuelve a mostrar cómo una intuición válida se torna paradójica “cuando se formula en el vocabulario de la tradición a la que intenta reaccionar”.⁵² El materialista sostiene que la referencia a procesos neurofisiológicos puede sustituir la referencia a estados mentales. Sin embargo, no se limita a eso, sino que la aspiración metafísica lo lleva a formular una identidad: “los estados mentales no son sino los estados neurales”; pero esto último ya suena paradójico. Una de las formas de salir de esta situación es el llamado “análisis neutral” o materialismo reductivo de J.J.C. Smart y David Armstrong, que han sostenido que los estados mentales deben concebirse como “aquello, sea lo que sea, que causa el comienzo de cierta conducta o disposiciones conductuales”.⁵³ Sin embargo nuestra intuición de que hay una real diferencia entre materialismo y dualismo nos muestra que esta formulación simplemente elude el problema sin siquiera enfrentarlo. Otra versión de la teoría de la identidad mente-cuerpo es el “materialismo eliminativo” de Quine y Feyerabend, que pretende solucionar el problema apelando a la “doble lectura”: no sostiene que las sensaciones sean en realidad estados neurales sino que son estados que en un contexto teórico se pueden concebir como sensaciones y, en otro, como

⁵¹ Ídem, p. 111.

⁵² Ídem, p. 112.

⁵³ Citado por Ídem, p. 113.

estados neurales. Sin embargo, esta solución es igualmente inviable puesto que requiere de criterios de identidad que: o son difíciles de conseguir, o son embarazosos en los casos filosóficamente discutibles (p.e. no podemos referirnos a lo que no existe).

La conclusión de Rorty es que ambas versiones de la teoría de la identidad son intentos implausibles de encuadrar los descubrimientos de la neurofisiología dentro de una jerga filosófica creada cuando éstos aún no se habían producido. Por tanto, su posición va a ser que deberíamos adoptar un “materialismo que no sea una teoría de la identidad en ningún sentido”⁵⁴; el materialismo debería excusarse de una interpretación metafísica del lenguaje de los Antípodas y “limitarse a afirmaciones como: ‘No se perdería ninguna capacidad de predicción, o explicación, o descripción, si hubiéramos hablado toda nuestra vida el lenguaje de los Antípodas’”.

Más allá del núcleo filosófico del problema, la idea de que nada perderíamos si erradicamos de nuestro lenguaje todo discurso que haga referencia a presentaciones subjetivas y sus propiedades fenoménicas, parece absolutamente temeraria. En capítulos posteriores de su obra, Rorty mismo reivindica el significado cognitivo de la poesía, del lenguaje ético y del lenguaje religioso. Para Rorty esto es una consecuencia de la crítica quineana a la idea de “condiciones necesarias y suficientes” para definir las categorías de cualquier esencialismo: “Sólo un filósofo muy interesado en la idea de ‘categoría ontológica’ debería preocuparse de si un dolor del que se pueda informar incorregiblemente era ‘realmente’ un dolor o más bien una fibra - C estimulada”⁵⁵.

Lo que está proponiendo el autor es que: si realmente lográramos abandonar la imagen del hombre como Esencia de Vidrio que refleja la naturaleza, así como sus implicaciones epistemológicas, podríamos obviar la dicotomía entre informes corregibles e informes no-correctibles, que es negar la dicotomía sensación-estado neural, y concebir dos informes alternativos como dos formas de hablar de la misma cosa (y “decir que es posible informar de algo corregiblemente (por los que saben neurología) e incorregiblemente (por los que no la saben)”⁵⁶ Pero en este caso, estamos apelando a prácticas sociales y no a esencias imposibles de definir.

⁵⁴ Ídem, p. 116.

⁵⁵ Ídem, p. 117.

⁵⁶ Ídem, p. 118.

Sin embargo, Rorty es consciente que la explicación en base a las “dos lecturas” no logra acallar el problema si alguien preguntara: “¿dos formas de hablar de qué?”; sea que se le respondiera apelando a una innominada tercera cosa, como si se evitara responder y se despreciase a la propia pregunta. Debemos reconocer que “de alguna manera ha triunfado ‘lo físico’”⁵⁷, pero - y ésta es la novedad de su enfoque - no un “triumfo clásico”, con su consiguiente amenaza sobre la intimidad del individuo, porque de lo que se trata es de desmontar el paradigma que dio objeto a la disputa.

Sólo la conciencia de que estamos ante un cambio paradigmático nos permitirá apreciar correctamente – sin desconocimientos, pero también sin exageraciones – las implicaciones de este cambio:

La verdadera dificultad con que nos encontramos aquí es, una vez más, que estamos tratando de dejar de lado la imagen del hombre en cuanto poseedor de una Esencia de Vidrio adecuada para reflejar la naturaleza por una parte, y por la otra estamos aferrándonos a ella. Si pudiéramos llegar a abandonar todo el cúmulo de imágenes que los Antípodas no comparten con nosotros, no seríamos capaces de inferir que la materia había triunfado sobre el espíritu, la ciencia sobre lo privado, ni ninguna cosa sobre otra. Estos contrarios enfrentados son ideas que no tienen sentido fuera de un conjunto de imágenes heredadas del siglo XVII de nuestro planeta.⁵⁸

La dificultad para entender esta nueva situación emerge, según Rorty, de nuestra forma ya milenaria de concebir el objetivo de la filosofía:

Únicamente la idea de que la filosofía debe proporcionar una matriz permanente de categorías en que se pueda encajar sin violencia todo posible descubrimiento empírico y desarrollo cultural nos mueve a hacernos preguntas sin respuesta como “¿Significaría esto que no había mentes?” “¿Estábamos

⁵⁷ Ídem, p. 119.

⁵⁸ Ídem, p. 119.

equivocados sobre la naturaleza de la mente?” “¿Tenían razón los Antípodas cuando decían...”.⁵⁹

En cambio, su concepción sobre tales categorías es bien diferente: para él las “categorías ontológicas” son el resultado de reagrupaciones históricas de ideas heterogéneas que surgieron a partir de contextos e intereses diversos. Las analizadas:

...convenían a los intereses de Descartes. Pero sus intereses ya no son los nuestros. Los filósofos no deberían pensar que este conglomerado artificial sea un descubrimiento de algo preexistente – descubrimiento que, por ser “intuitivo” o “conceptual” o “categórico”, establece parámetros permanentes para la ciencia y la filosofía.⁶⁰

Concretamente, la idea de un problema mente-cuerpo fue un derivado del intento del siglo XVII de hacer de la “mente” una esfera específica de investigación, en la cual se pudiera ofrecer una explicación cuasi-mecánica de los procesos mentales que sirviera como árbitro sobre las pretensiones de conocimiento. Esta estrategia específicamente lockeana requirió que Descartes sustituyera, en la caracterización de lo mental, el problema clásico de la razón por el problema moderno de la conciencia.

⁵⁹ Ídem, p. 119.

⁶⁰ Ídem, p. 121.

CAPÍTULO 5

LA MENTE, EL MODELO OCULAR Y EL PROYECTO EPISTEMOLÓGICO

5.1 Panorama general

El capítulo tercero de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* está consagrado a mostrar cómo, una vez que Descartes hubo creado la mente como espacio interior de reflexión y certeza, la filosofía empieza a centrarse en la tarea de evaluar el posible fundamento de todas nuestras creencias. Muestra también cómo esa tarea fue matizada, desde el comienzo, por el modelo ocular que en Locke llevó a confundir justificación con explicación, así como por la idea kantiana de predicación como síntesis de representaciones, que le daría un ámbito específico (a priori) a aquella evaluación, pero a la vez la condenaba a la dicotomía entre “lo dado” y lo “a priori”.

Rorty comienza el capítulo mostrando que, contrariamente a lo que ha dado a entender la historiografía clásica, la idea de la filosofía como disciplina distinta de la ciencia y de la religión, capaz de emitir juicios sobre los fundamentos de éstas, es una idea bastante reciente. Cuando Descartes y Hobbes abrieron el camino del pensamiento moderno no tenían aún una autopercepción de su tarea como una disciplina específica, sino que se veían como forjadores de un clima de libertad intelectual frente a las concepciones eclesiásticas, como defensores de la nueva investigación en física y matemáticas. Sólo cuando esta batalla ideológica entre la ciencia y la religión fue resuelta a favor de la primera, los pensadores del siglo XVIII pudieron plantearse la cuestión de la separación entre las ciencias y lo que ellos hacían. Y esta demarcación logró imponerse gracias a la idea de Locke y de Kant de que el centro de la filosofía era la “teoría del conocimiento”, una teoría que se diferenciaba de las ciencias porque era su fundamento; en una etapa en que la metafísica ya no hubiera podido cumplir esta función dado que, como teoría general de la naturaleza, había sido desplazada por la física. Con Kant “la filosofía se convirtió en ‘primaria’ no ya en el viejo sentido de la ‘reina de las ciencias’ - por dedicarse a lo más universal y menos material,

sino en el sentido de ‘subyacente’”.⁶¹ Luego del interregno que significó el hegelianismo como disciplina que “superaba” a las demás ciencias, la concepción de la filosofía epistemológicamente centrada y profesionalizada fue consolidada por los neokantianos, como Edouard Zeller, que comenzaron a proponer un programa concreto para la “paciente labor de separar lo ‘dado’ de las ‘adiciones subjetivas’ realizadas por la mente”⁶², como forma de llegar a un fallo sobre la objetividad de las pretensiones de conocimiento de las diversas ciencias empíricas. Sin embargo, este proceso pasó por varias etapas que vale la pena analizar.

5.2 La mente como espacio de reflexión y certeza y la idea de lo “a priori”

En primer lugar, la invención de la mente, realizada por Descartes, creó un ámbito de investigación en el cual era posible lograr la certeza. Luego, Locke convirtió la “mente”, dimensionada por Descartes, en el objeto de una ciencia sobre el conocimiento humano, una especie de mecánica newtoniana aplicada al “espacio interior”, de cuyo estudio se derivaría una orientación sobre lo que podemos saber. Pero, para que el proyecto pudiera tener la solidez de un fundamento, era imprescindible convertirlo en un proyecto no empírico, capaz de producir verdades necesarias; para lo cual el “sensualismo” de Locke no cumplía las condiciones requeridas. Fue Kant quien:

Colocó a la filosofía “en el camino seguro de la ciencia” colocando el espacio exterior dentro del espacio interior (el espacio de la actividad constituyente del ego trascendental) y afirmando luego la certeza cartesiana sobre el interior para las leyes de lo que antes se había considerado como exterior.⁶³

⁶¹ Ídem, p. 128.

⁶² Edouard Zeller, “Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie” en *Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung (Leipzig, 1887), pág. 495, citado por Rorty en “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 129.

⁶³ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 132.

Con ello Kant no sólo consolidaba el proyecto de una filosofía que tenía como centro a la epistemología, sino que incluso le daba a esto un alcance macrocultural, en el sentido de que recreaba el ideal de un “sistema filosófico completo” en el que aún la moralidad, la política y la estética tenían una base sólida, a la altura de la modernidad, esto es: una base racional. Creó con ello lo que podríamos llamar un macroparadigma filosófico, capaz de sobrevivir a su propio sistema concreto, que tenía como núcleo básico una disciplina (la epistemología), consagrada a descubrir las características “formales” (o, como dice Rorty: en versiones posteriores, “estructurales”, “fenomenológicas”, “gramaticales”, “lógicas” o “conceptuales”) de todo ámbito de la vida humana.

5.3 El modelo ocular y la confusión de Locke entre explicación y justificación

Descartes al protagonizar el giro epistemológico e inventar el concepto moderno de mente creó también una problemática epistemológica específica: el llamado escepticismo del “velo de las ideas”. El escepticismo antiguo o pirrónico giraba en torno al “problema del criterio”, el problema de fundamentar la validez de los procedimientos de investigación sin caer ni en petición de principio ni en razonamiento circular. Descartes creía haber solucionado este problema con su apelación a las “ideas claras y distintas”, pero ahora se le planteaba el problema de cómo pasar de su certero espacio interior al incierto espacio exterior, lo que se empezó a llamar el “problema del mundo exterior”.

Este problema, que signaría todo el desarrollo de la filosofía moderna, consistía en determinar si nuestras representaciones internas eran un exacto reflejo de las cosas exteriores. La epistemología nacía como el estudio de la “naturaleza, origen y límites del conocimiento humano”, estudio que se realizaría en el ámbito interior creado por Descartes. Como sintéticamente lo expresa Rorty: “La mente cartesiana hizo posible a la vez el escepticismo del velo-de-las-ideas y una disciplina consagrada a evitar tal escepticismo”.⁶⁴

⁶⁴ Ídem, p. 135.

Sin embargo – señala nuestro autor – la creación cartesiana del espacio interior, con sus correspondientes representaciones, no habría alcanzado para fundar la empresa epistemológica sin la acción convergente de la confusión de Locke entre una explicación de las operaciones mentales y la fundamentación de nuestras pretensiones de conocimiento. La confusión, como ha señalado Sellars⁶⁵, entre la descripción empírica del conocimiento y el “espacio lógico” de las razones que justifican lo que se dice.

Rorty se pregunta:

¿Cómo fue posible que Locke cometiera lo que Sellars llama “un error semejante a la “falacia naturalista” en ética”, el intento de analizar los hechos epistémicos como si fueran hechos no epistémicos?⁶⁶ ¿Por qué llegó a pensar que una explicación causal de cómo se llega a tener una creencia debía ser indicador de la justificación que se tiene de esa creencia?⁶⁷

Rorty considera que la respuesta está en que en el comienzo del pensamiento no se concibió al conocimiento como “creencia verdadera justificada”, sino que se lo concibió a la manera de Aristóteles, como “conocimiento de” antes que como “conocimiento de que”, como conocimiento no proposicional en lugar de como conocimiento proposicional. En la concepción del conocimiento como impresión en una tablilla de cera, el recibir esa impresión es ya el conocimiento y no un antecedente causal del conocer. Según Locke, una explicación cuasi mecánica de cómo se producen esas impresiones puede ayudarnos a determinar lo que estamos justificados a creer.

Como para Locke no hay ya identificación del objeto con la mente sino que las impresiones dejan lugar a las representaciones, necesitaba de una facultad que juzgara las representaciones y no simplemente las tuviera. Sin embargo, la fuerza del modelo de la visión lo vuelve a acercar a la concepción de Aristóteles, de modo que el simple

⁶⁵ Mención no textual de Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres y N. York, 1963), p. 169.

⁶⁶ W. Sellars, *ibid*, p. 169.

⁶⁷ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 136.

hecho de tener una idea no proposicional equivale al conocimiento que resulta de formular juicios justificados.

Esta es la confusión que Kant rechazó enérgicamente, la confusión de “una sucesión de aprehensiones con una aprehensión de la sucesión”. Kant va a reclamar que no puede haber “cosas cualificadas” (objetos) antes de “la acción constitutiva de la mente”. Los objetos son siempre el resultado de una síntesis. Con ello Kant empezó a apartarse de una concepción de la mente que se había basado rigurosamente en el modelo de la percepción. Sin embargo, la forma en que Kant concebía este proceso se mantenía, en buena medida, dentro del modelo cartesiano, aún se elaboraba como una respuesta a la cuestión de cómo podíamos pasar del espacio interior al espacio exterior. Su innovadora respuesta era que el espacio exterior se construía a partir de las representaciones (Vorstellungen) interiores.

5.4 La idea kantiana de predicación como síntesis de representaciones

Sin embargo, para comprender la epistemología tal como llegó hasta nuestro siglo debemos aún examinar la confusión de Kant entre predicación (decir algo de un objeto) y síntesis (unir representaciones en el espacio interior).

El desafío que enfrentaba la filosofía del siglo XVIII era explicar cómo llegamos a los juicios predicativos, esto es, a la creencia en la verdad de ciertas oraciones, especialmente aquellas que las ciencias emiten sobre el mundo exterior, que eran las más esquivas a la explicación cartesiana. ¿Hay un procedimiento legítimo que otorgue a los juicios empíricos la certeza del cógito o sus derivados más inmediatos? La explicación de Kant consiste en la idea de que el yo trascendental llega a creer que una afirmación es verdadera cuando relaciona de ciertos modos dos tipos muy diversos de Vorstellungen: conceptos estructuradores por un lado e intuiciones sensibles por otro. Se consagra así una forma de entender el conocimiento que habría de actuar como matriz ineludible de todas las investigaciones gnoseológicas hasta su muy reciente desafío por parte de Donald Davidson.

Además, según Rorty, esta concepción dio pie a la interpretación clásica de la historia de la filosofía moderna anterior a Kant, como una puja entre el racionalismo que

afirmaba la primacía de los conceptos y el empirismo que quería reducir los conceptos a sensaciones. También dio apoyo a la historiografía neo-kantiana que encontró en la polémica entre universales y particulares el hilo conductor que hacía igualmente filosóficas a reflexiones tan diversas como las de la Antigüedad, las de la Edad Media y las de Locke y Leibniz, hasta las de Quine y Strawson.

5.5 Una posible alternativa histórica y la tensión interna del sistema kantiano

Lo que es más importante, de esta parte de su reconstrucción, es que Rorty plantea que pudo existir una forma histórica alternativa de enfrentar esta misma problemática; alternativa que va a resultar fundamental para entender luego su interpretación metafilosófica del pensamiento occidental. Por ello, creo importante transcribir sus propias palabras:

Si el “problema del conocimiento” se hubiera formulado en términos de las relaciones entre proposiciones y el grado de certeza que se les atribuía y no en términos de supuestos componentes de las proposiciones, quizás no hubiéramos heredado nuestra idea actual de “historia de la filosofía”.⁶⁸

Y unas páginas más adelante explicita:

Si Kant hubiera pasado directamente de la idea de que no se debe identificar “la proposición singular” con “la singularidad de una presentación al sentido” (ni por lo tanto, al intelecto) a una concepción del conocimiento como relación entre personas y proposiciones, no habría necesitado la idea de “síntesis”. 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 (incluyendo las emisiones de sus iguales, las otras cajas negras)... En ese caso, la psicología fisiológica, y

⁶⁸ Ídem, p. 142.

no la “epistemología”, habría sido la única consecuencia legítima de De Anima y del Essay Concerning Human Understanding.⁶⁹

Pero, coherente con su concepción metafilosófica de que toda reorientación de la reflexión filosófica ha de ser apoyada por una reconstrucción de las circunstancias histórico-culturales que dieron contexto a la orientación vigente, Rorty se pregunta “¿cómo consiguió – Kant – hacer que la distinción concepto-intuición pareciera al mismo tiempo plausible y misteriosamente problemática?”⁷⁰ Comienza recordándonos que la síntesis kantiana que produce los juicios es una operación que sólo puede realizarse entre ideas de dos tipos bien diversos: conceptos generales e impresiones particulares. De hecho, las ideas de “síntesis” y de “distinción concepto-intuición” se apoyan mutuamente, habiéndose creado ambas, según nuestro autor, “para dar sentido a la suposición paradójica pero incuestionada ... de que la diversidad es ‘dada’ y la unidad se hace”.⁷¹ Según esta suposición, en el espacio interior se encuentra un conjunto de “intuiciones” (las “presentaciones singulares al sentido”), pero estas intuiciones no aparecen a la conciencia si no son sintetizadas por los “conceptos” que las enmarcan. Sin embargo, esta suposición no fundamentada se desempeña como premisa en la “Deducción Trascendental” para demostrar que la “estrategia copernicana” logra mostrar que “sólo podemos ser conscientes de los objetos constituidos por nuestra propia actividad sintetizadora”⁷² (K.d.r.V., B 130). Pero, cabría preguntarse ¿cómo sabemos que a la mente se le presenta la diversidad?, ¿una diversidad que “no puede ser representada como tal” hasta que sea sintetizada por los conceptos? Por cierto que no podemos apelar a la introspección porque nunca somos conscientes de las intuiciones no sintetizadas. (Precisamente en esto radica el avance de Kant respecto del modelo perceptivo; por tender a una concepción del conocimiento como proposicional y no como conocimiento de objetos). Tampoco se puede responder que si sólo hubiera una intuición la síntesis sería innecesaria, puesto que, como lo que

⁶⁹ Ídem, p. 145.

⁷⁰ Ídem, p. 145.

⁷¹ Ídem, p. 145.

⁷² Ídem, p. 146.

queremos demostrar es que los conceptos son sintetizadores, ese argumento sería circular.

A esta altura parece claro que “intuiciones” y “conceptos” son, en el sistema kantiano, conceptos contextuales, esto es, sólo se definen y validan como elementos de una teoría construida para explicar algo. Es aquí donde incide lo que Rorty califica de la “razón no oficial” de esa suposición: que ella es necesaria a la estrategia de la revolución copernicana, tendiente a asegurar que los objetos se conforman a nuestras formas de conocimiento, no que sean ellos los que exigen nuestra conformidad. (K.d.r.V., Bxvii). Pero, y aquí aparece la conclusión más radical e innovadora de nuestro autor, si llegamos a que toda la explicación kantiana sobre intuiciones, conceptos y síntesis es sólo un constructo teórico que se postula para explicar la posibilidad del conocimiento sintético a priori y no el resultado de una reflexión trascendental, entonces estaremos rompiendo con la idea cartesiana de que “lo que está más cerca de nuestras mentes es lo que nos es más fácil de conocer”. “La afirmación de que el conocimiento de las verdades necesarias sobre objetos hechos (‘constituidos’), es más inteligible que en el caso de los objetos que se encuentran, depende de la suposición cartesiana de que tenemos acceso privilegiado a la actividad del hacer”.⁷³

Dado que, según la reconstrucción rortyana del giro copernicano, no existe tal conocimiento privilegiado de las actividades de construcción, nuestro conocimiento de las verdades necesarias queda carente de fundamentación.

Rorty es consciente de que a esta forma de interpretar a Kant se le podría contestar a partir del hecho histórico de que el enfrentamiento entre racionalismo y empirismo responde a una distinción pre-analítica entre intuiciones y conceptos tan antigua como el descubrimiento platónico de la insalvable diferencia entre verdad matemática (necesaria-conceptual) y verdades empíricas (contingentes-sensoriales); y que resultaría una operación muy osada intentar negar la importancia cultural de estos dos descubrimientos simultáneos y vinculados. La innovación interpretativa de Rorty consiste en sostener que las tesis rectoras de Platón no fueron la distinción entre dos tipos de representaciones internas sino⁷⁴: 1) la idea de una distinción metafísica entre

⁷³ Pitcher, G., *Theory of Perception*, pág. 23.

⁷⁴ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 147.

un mundo del Ser y un mundo del Devenir, 2) la idea antropológica de que han de ser facultades (partes del alma) distintas las que “captan” objetos tan diferentes y 3) la idea de concebir al conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y por tanto tratar al “conocimiento de” como si fuera la base del “conocimiento de que”. Estas tres ideas dieron lugar a lo que nuestro autor, siguiendo a George Pitcher⁷⁵, llama el “Principio Platónico”, a saber: que las diferencias en los grados de certeza de nuestros conocimientos corresponden a diferencias en la naturaleza de los objetos conocidos.

Rorty señala que el deslumbramiento con la verdad matemática ha estado tan ligado al nacimiento mismo del “pensar filosófico” que hubiera resultado muy difícil escapar del Principio Platónico. Sin embargo, y en esto radica la clave de la originalidad de toda su posición, “si pensamos en la ‘certeza racional’ como la victoria en un argumento más que como la relación con un objeto”, al buscar la explicación de esa certeza dirigiremos nuestra atención al desarrollo y remate de la argumentación de la cual surge, más que a los objetos y a nuestras facultades:

Si consideramos nuestra certeza sobre el Teorema de Pitágoras como la confianza, basada en la experiencia con argumentos sobre estas materias de que nadie encontrará una objeción a las premisas de las que lo deducimos, entonces no trataremos de explicarlo por la relación de la razón con la triangularidad⁷⁶

De este modo se diluye la diferencia entre verdades necesarias y verdades contingentes que, en todo caso, pasará a ser sustituida por la facilidad o dificultad con que se puede contestar a un argumento. Nos ubicaremos en lo que Sellars llamaba “el espacio lógico de las razones” y no el de las relaciones causales con objetos. Veremos así que la noción misma de “fundamentos del conocimiento” - cuya certeza emana de una cierta relación causal con objetos - es el producto de la analogía platónica entre percibir y conocer: “La idea de “verdad necesaria” es precisamente la idea de una proposición que se cree porque el objeto se nos “impone” de forma irresistible”.⁷⁷

⁷⁵ Pitcher, G., *Theory of Perception*, p. 23.

⁷⁶ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 149.

⁷⁷ Ídem, p. 151.

5.6 La no-inevitabilidad de este modelo y su potencialidad para un modelo alternativo

Lo que más realza Rorty es que la idea de que la existencia de ciertas verdades necesarias que impone este modelo explicativo causal no es algo inevitable: “Es producto de la elección de un determinado conjunto de metáforas para hablar sobre el conocimiento, las metáforas basadas en la percepción que subyacen a las discusiones platónicas y modernas”⁷⁸. (El subrayado es mío, R.N.). Nuestro autor reconoce que su concepción sobre el papel que desempeñó el modelo ocular en el nacimiento y consolidación de la filosofía occidental se inspira en Dewey y en Heidegger.

La ventaja de concebir al conocimiento como argumentativamente fundado y no como fundado en una relación privilegiada con el objeto, es que la fundamentación no queda sujeta a un regreso potencialmente infinito. Rorty sintetiza esto en una frase que, sin embargo, deja entreabierta una posibilidad de crítica a su alternativa: “Sería absurdo seguir hablando del tema una vez que todos, o la mayoría, o los sabios, estuvieran satisfechos, pero podemos hacerlo, por supuesto”.⁷⁹ (El subrayado aparece en el texto original).

La idea de buscar el fundamento del conocimiento en una vía privilegiada hacia la “compulsión del objeto” asumió diversas formas históricas. Para Platón se accedía a esa experiencia superando la vía sensorial y dirigiendo nuestra razón - el Ojo del Alma - hacia el mundo de las esencias; para Descartes el Ojo de la Mente debía distinguir las ideas claras y distintas desechando las ideas confusas. Luego, cuando Descartes aleja el temor sobre las apariencias, Locke y Hume proponen la certeza sensorial como fundamento; Kant es aquí quien – nuevamente – hace un aporte innovador, pues al rechazar ambas vías como esencialmente incompletas y postular la necesidad de la síntesis judicativa, “fue el primero en concebir los fundamentos del conocimiento como proposiciones en vez de como objetos”.⁸⁰ Se pasa de la idea de fundamentar por una experiencia privilegiada a fundamentar por las reglas puras de la comprensión. Sin

⁷⁸ Ídem, p. 151.

⁷⁹ Ídem, p. 151.

⁸⁰ Ídem, p. 152.

embargo, Kant no logró superar la confusión entre justificación y explicación causal, pues su teoría del conocimiento supone que el “espacio lógico de las razones” tiene que estar en alguna relación con el espacio lógico de la explicación causal y postula la necesidad de la constitución de la naturaleza por parte del sujeto. Así:

El progreso de Kant en sentido de una concepción del conocimiento proposicional y no perceptiva se quedó a mitad de camino, pues estaba contenido dentro del marco de referencia de las metáforas causales - “constitución”, “hacer”, “configurar”, “sintetizar” y otras semejantes.⁸¹

De aquí en más, tanto los filósofos continentales (especialmente alemanes), como los anglosajones, seguirían de algún modo fieles al modelo kantiano, aún cuando los segundos quisieran darle una versión lingüística al giro trascendental para evitar el idealismo. Pero la idea de la filosofía centrada en la epistemología, como examen de los fundamentos cuasi-causales de las creencias (aún cuando el apoyo sean estructuras universales de la razón), capaz incluso de evaluar las creencias particulares de las otras ramas de la cultura, se mantiene.

La teoría del conocimiento será la búsqueda de las “coacciones no coactivas” que respaldan a nuestras creencias. Rorty sintetiza su interpretación de este macroparadigma en una frase contundente: “Así pues, el consenso neokantiano parece el producto final de un deseo original de sustituir la conversación por la confrontación en cuanto determinante de nuestra creencia.”⁸²

Rescata sólo a Heidegger, Dewey y Wittgenstein como enfrentados a ese modelo. Reconoce especialmente las investigaciones de Heidegger sobre la forma electiva en que el modelo perceptivo⁸³ matrizó la idea occidental del conocimiento, desconociendo otras formas de concebir nuestra relación con las cosas.

⁸¹ Ídem, p. 153.

⁸² Ídem, p. 155.

⁸³ Rorty en “La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza”, p 156, cita especialmente: M. Heidegger: Introduction to Metaphysics, New Haven, 1959, p. 185 y The End of Philosophy New York, 1973, p. 88.

CAPÍTULO 6

LA CONSUMACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DEL MACROPARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

6.1 Introducción

Como lo adelantáramos en la Introducción general, según nuestro análisis, la segunda parte de La filosofía y el espejo de la naturaleza está constituida por los capítulos IV a VI, donde Rorty muestra la manera en que la filosofía analítica contemporánea fue consumando y a la vez deconstruyendo el macro-paradigma cartesiano. Como el propio autor lo señala, el capítulo IV es el central para esta tarea. En él, Rorty muestra la forma en que, principalmente Sellars y Quine, atacaron dos de los pilares fundamentales de la filosofía epistemológicamente centrada, a saber, la distinción dado-conceptual y la distinción entre verdades en virtud del significado y verdades empíricas.

El capítulo comienza reseñando que en la segunda mitad del siglo XIX la concepción kantiana de la filosofía como tribunal a priori de la racionalidad de las disciplinas particulares, pareció tambalearse por el fuego cruzado del idealismo alemán de raíz hegeliana, la amenaza de naturalización de la epistemología a partir de la fundación de la psicología y, sobre todo, por la crítica pragmatista a la concepción correspondentista de la verdad y al conocimiento como exactitud de las representaciones. Sin embargo, a comienzos del nuevo siglo, B. Russell por un lado y E. Husserl por otro, volvieron a encontrar apoyos apodícticos: el primero lo encontró en la “forma lógica” y el segundo en las “esencias”. El descubrimiento de estas representaciones privilegiadas reanimó el proyecto formalista; esa búsqueda duró cuatro décadas, pero al final -indica Rorty - los seguidores heterodoxos de Husserl (Sartre y Heidegger) y los seguidores heterodoxos de Russell (Sellars y Quine) volvieron a desconfiar sobre la posibilidad de las verdades apodícticas. La idea carnapiana de lo “dado” y la russelliana de “conocimiento por contacto” fueron duramente criticadas en las “Investigaciones filosóficas” de Wittgenstein, en la obra de Austin y en “El empirismo y la filosofía de la mente” de Sellars. Por su parte, la distinción entre lo necesario y lo

contingente - renovada por el Círculo de Viena bajo la forma de “verdadero en virtud del significado” y “verdadero en virtud de la experiencia” - fue cuestionada por Quine en “Dos dogmas del empirismo”. Con ello:

cada vez fue más difícil explicar en qué sentido la filosofía tenía un “ámbito” formal de investigación, y, por lo mismo, cómo era posible que sus resultados tuvieran el carácter apodíctico deseado. Estos dos desafíos eran desafíos a la misma idea de una “teoría del conocimiento”, y, por tanto, a la filosofía misma, concebida como disciplina que se centra en dicha teoría.⁸⁴

Sin embargo, lo que Rorty va a tratar de mostrar en este capítulo es que los trabajos de la filosofía analítica heterodoxa de la segunda parte del siglo XX no sólo menoscaban las distinciones implícitas en el modelo kantiano de lo dado y lo a priori, lo necesario y lo contingente; sino la más vieja idea de conocimiento como representación precisa (como el “Espejo de la Naturaleza”), que ahora puede ser sustituida por la idea de conocimiento como creencia socialmente justificada.

Para defender a Sellars y a Quine, trataré de demostrar que su holismo es producto de un 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. (...) Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo.⁸⁵

Por eso Rorty va a anunciar su conclusión lapidaria:

⁸⁴ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 161.

⁸⁵ Ídem, p. 161–162.

El movimiento analítico dentro de la filosofía... agotó las consecuencias dialécticas de un conjunto de suposiciones, y ahora tiene poco más que hacer.⁸⁶

6.2 Conductismo epistemológico: una denominación infortunada.

El empirismo lógico aún creía en el privilegio epistémico de ciertas afirmaciones: enunciados de verdades conceptuales e informes de las experiencias sensoriales. Los trabajos de Quine y Sellars tienden a eliminar tales “representaciones privilegiadas”. Dicho muy brevemente, para ambos la certeza de este tipo de afirmaciones emana de que la comunidad de interlocutores no las pone en duda y por tanto no es necesario hallar experiencias internas ni representaciones privilegiadas. “El explicar la racionalidad y autoridad epistémica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero, constituye la esencia de lo que designaré con el nombre de ‘conductismo epistemológico’⁸⁷, actitud común a Wittgenstein y Dewey”.⁸⁸

Ahora bien, se pregunta Rorty, ¿es correcto explicar las nociones epistemológicas fundamentales en términos exclusivamente conductistas (sociales)? ¿O se requiere un fundamento ontológico? En este último caso, entre el entorno y las preferencias deberemos intercalar una serie de entidades o experiencias (mente, significados, conciencia, universales, etc) que darían apoyo a esa fiabilidad. Según nuestro autor, en la explicación conductista también se pueden postular esas entidades, pero ellas no serían ya el apoyo de la certeza sino que solo contribuirían a explicar las conductas de aprobación.

El problema es aquí si las prácticas de justificación racional tienen un fundamento ontológico o si simplemente tienen una realidad social y una compleja explicación en base a diversos factores. Según Rorty: “El deseo apremiante de decir que las afirmaciones y acciones... deben ‘corresponder’ a algo aparte de lo que las personas están diciendo y haciendo, tiene cierto derecho a ser llamado el impulso

⁸⁶ Ídem, p. 164.

⁸⁷ Otras veces, en este mismo capítulo, Rorty le llama simplemente “pragmatismo”

⁸⁸ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 165.

filosófico”.⁸⁹ El texto hace mucho hincapié en que Quine y Sellars no están proponiendo cambiar una explicación de las normas epistémicas por otra, sino que sencillamente se están negando a toda explicación reduccionista. Citando un célebre pasaje de Sellars que atribuye un “error radical semejante a la llamada ‘falacia naturalista’ en ética”⁹⁰, dice nuestro autor que la actitud de Quine y Sellars: “Equivale a una protesta contra un problema filosófico arquetípico: el problema de cómo reducir las normas, reglas y justificaciones (epistémicas) a hechos, generalizaciones y explicaciones.”⁹¹

6.3 W. Sellars: la negación de la conciencia pre-lingüística y la idea de justificación como hecho intersubjetivo

Las explicaciones empiristas del conocimiento y del aprendizaje del lenguaje partían siempre de supuestas experiencias sensoriales no proposicionales, que luego se articulaban de diversos modos; el “nominalismo psicológico” de Sellars en “Empiricism and the Philosophy of Mind”, va a significar un cambio radical frente a esas concepciones. Según él: “toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etc., en resumen toda conciencia de entidades abstractas - en realidad, toda conciencia, hasta de particulares - es una conciencia lingüística”.⁹²

La conciencia como mera conducta discriminatoria es condición causal para el conocimiento, pero no es una base para éste; no hay ninguna creencia justificada que sea no-proposicional. El contacto con instancias de verdor no es nunca la base para el conocimiento de “este es un objeto verde”. Incluso podemos saber y hablar de cosas de las que no tenemos sensaciones primarias. El lenguaje no cambia ni sintetiza experiencias interiores, lo que sí hace es posibilitarnos que intercambiamos justificaciones; sólo el lenguaje, en tanto hecho social, es el ámbito donde nacen y rigen las reglas epistémicas. En este sentido, la concepción sellarsiana supone una inversión

⁸⁹ Ídem, p. 169.

⁹⁰ Sellars, “Science, Perception and Reality”, p. 131.

⁹¹ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 170.

⁹² Sellars, “Science, Perception and Reality”, p 160.

del orden cartesiano y en especial de su solipsismo metodológico, en la medida en que, siguiendo las Investigaciones de Wittgenstein, nos indica que no debemos buscar la base de legitimidad del conocimiento ni de la moralidad dentro del individuo sino en la normativa social. La filosofía no puede encontrar otro apoyo empírico u ontológico para nuestras prácticas de justificación que el que nos da la aprobación de nuestros semejantes. Con ello, las sensaciones primarias quedan despojadas de su condición de representaciones privilegiadas, y se “puede evitar la confusión entre explicación y justificación que hizo que la epistemología empirista pareciera posible y necesaria”.⁹³

6.4 Quine: ¿refutación de la distinción analítico-sintético?

Por su parte, el ataque de Quine en “Dos dogmas...” contra la idea de significado supuso el abandono de la idea empirista-lógica de “verdad en virtud del significado”. Eso implicó la posibilidad de prescindir de la distinción kantiana entre verdades necesarias (verdades analíticas y verdades sintéticas a priori) y verdades contingentes.

Así como “Dos Dogmas...” no nos deja otra noción de igualdad de significado que la del sentido común:

el enfoque conductista de la ontología en “Ontological Relativity” no nos deja ninguna noción de “igualdad de referencia” salvo la de sentido común y sin interés filosófico en que hablar de partes-de-un-conejo y hablar de conejos es hablar de la misma cosa (de formas diferentes).⁹⁴

Por tanto, no hay enunciados epistemológicamente especiales en virtud de su contacto con datos sensoriales o significados, sólo se distinguen por su papel en el mantenimiento del sistema general de creencias. Sin embargo, Quine quiere rescatar una distinción entre enunciados sobre cuestiones de hecho y enunciados convencionales: los primeros hacen alusión a las partículas elementales de la física

⁹³ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 180.

⁹⁴ Ídem, p. 185. La llamada n° 31 que hace aquí Rorty remite a Quine, *Ontological Relativity*, p. 35.

contemporánea y los otros hacen referencia a los enunciados (sobre significados o creencias) que pueden variar sin ninguna consecuencia para el comportamiento de aquellas partículas. Quine, partiendo de la idea tractariana de que el mundo puede ser descrito completamente en un lenguaje extensional, va a concluir que el objeto de estudio del discurso intencional (de las *Geisteswissenschaften*) es menos consistente que el de las ciencias naturales.⁹⁵

Rorty va a discrepar de esta conclusión, pues la considera producto de un fisicalismo y de un extensionalismo que no se compadece con una concepción pragmática que se limite a evaluar la capacidad explicativa y la conveniencia práctica de nuestros discursos. Nuestro autor va a ver la solución de esta inconsistencia de Quine en la distinción que Davidson establece entre generalizaciones homonómicas y heteronómicas en “Mental Events”⁹⁶. Dice Rorty:

...En la concepción de Davidson de la relación entre diferentes vocabularios explicativos, no hay ninguna razón en absoluto para pensar que los vocabularios que se prestan a formulaciones con valor funcional de verdad “retratan la estructura verdadera y última de la realidad” de una manera en que no pueden hacerlo los vocabularios intensionales.⁹⁷

6.5 Conclusiones de Rorty sobre la consumación del proyecto cartesiano

⁹⁵ Hay un largo análisis de este tema en un trabajo que presenté para uno de los cursos de doctorado dictado por el Prof. Stein: “La analiticidad y Dos Dogmas del Empirismo” (que incluye la continuación de la polémica en los célebres ensayos de Grice-Strawson y de Putnam), pero el tema, tan arduo como central, sigue en polémica. Me propongo, en parte, ahondar en esa problematización y en sus importantísimas repercusiones, en el último capítulo de esta tesis.

⁹⁶ Donad Davidson, “Mental Events”, en *Experience and Theory*, ed. L. Foster y J.W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), págs. 94-96; citado por Rorty en PMN, p. 192.

⁹⁷ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 193.

En suma, Rorty va a adherir al rechazo de las representaciones privilegiadas de “Two Dogmas”; pero no al rechazo de Quine hacia toda representación:

El daño hecho por la “idea ‘idea’ “ en la filosofía moderna fue producido por la pseudo-explicación de la autoridad epistémica a través de la noción de “conocimiento directo” por el “Ojo de la Mente” de entidades mentales como los datos sensoriales o los significados. Pero éste es un daño epistemológico, no ontológico.⁹⁸

La idea es que la filosofía no puede discriminar ontologías espurias de ontologías legítimas, ni explicaciones “científicas” de explicaciones “no científicas”; puesto que no hay criterio ontológico neutral, no hay ontologías legítimas sino útiles e inútiles para nuestras necesidades explicativas; y la capacidad explicativa, que tampoco está sujeta a criterios filosóficos, sencillamente: “está ahí donde la encontramos”.⁹⁹

Rorty había mostrado que la idea de la filosofía como alto tribunal epistemológico surgió de la idea lockeana de que la localización de representaciones privilegiadas en el proceso causal del conocimiento podría servir como justificación de éste; pero la filosofía analítica heterodoxa (Sellars y Quine) demuestra que las dos piezas fundamentales de esa explicación (lo dado y la verdad conceptual) no gozan de aquel carácter autojustificador; por tanto todo el proyecto de legitimación epistemológica parece desbaratado. Hacia el final del capítulo IV que – según nuestro análisis - marca el final de la parte donde el autor expone la consumación del macroproyecto cartesiano – Rorty se hace esta pregunta y la contesta explícitamente:

Si aceptamos estas críticas, y por consiguiente, abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda... de los aspectos privilegiados... que son piedra de toque de la verdad, estamos en

⁹⁸ Ídem, p. 193.

⁹⁹ Ídem, p. 195.

situación de preguntar si queda todavía algo que pueda ser la epistemología. Quiero demostrar que no.¹⁰⁰

Rorty entiende que el proyecto moderno de una teoría del conocimiento o de una filosofía epistemológicamente centrada fue el intento del siglo XVII por dar una justificación al enorme cambio que se estaba procesando en la forma de comprender a la naturaleza (de Aristóteles a la Nueva Ciencia) y de encarar la vida y la cultura en general (de una cultura religiosa a una cultura secular). Pero el éxito de este intento dependía de que se encontrara: “Algún marco neutro y permanente de todas las posibles investigaciones, cuya comprensión nos permitiera ver, por ejemplo, porqué ni Aristóteles ni Belarmino tenían razón para creer lo que creían”.¹⁰¹

La idea de la mente en cuanto Espejo de la Naturaleza y portadora de representaciones privilegiadas brindaba ese marco neutro y permanente de justificación; pero si no existen tales representaciones todo el proyecto se desarma. Efectivamente, Rorty entiende que los desarrollos de la filosofía contemporánea - especialmente las “Investigaciones filosóficas” de Wittgenstein y la “Estructura de las revoluciones científicas” de Kuhn además de los ya mencionados - indican que la forma de entender estos cambios ha de ser otra bien diferente:

Para entender... -la superioridad de la Nueva ciencia sobre Aristóteles, las relaciones entre esta ciencia y las matemáticas, el sentido común, la teología y la moralidad- hemos de dirigirnos hacia fuera en vez de hacia adentro, hacia el contexto social de justificación más que a las relaciones entre las representaciones internas.¹⁰²

Como ya anunciáramos, Rorty va a analizar esa nueva forma de hacer filosofía en la Tercera Parte de su libro (Capítulos VII y VIII), pero, antes de ello, va a dedicar dos capítulos (V y VI) a analizar lo que según nuestro autor son dos formas contemporáneas

¹⁰⁰ Ídem, p. 196.

¹⁰¹ Ídem, p. 197.

¹⁰² Ídem, p. 196.

de rehabilitar, bajo nuevos términos, los aspectos y aspiraciones básicas del proyecto epistemológico, a saber: la reacción representacionista de la filosofía contemporánea de la mente frente al conductismo de Skinner y Ryle; y el esfuerzo de la filosofía del lenguaje por determinar cómo se conecta el lenguaje con el mundo, bajo la forma del problema de la referencia de los términos y de la verdad de los enunciados. A los efectos de los problemas de la filosofía teórica que este trabajo se propone analizar, nos va a interesar más el capítulo dedicado a la filosofía contemporánea del lenguaje, con el cuyo estudio vamos a comenzar la segunda parte de nuestro análisis, mientras que vamos a obviar el otro capítulo.

6.6 Algunas reservas sobre las conclusiones de Rorty

Antes de pasar a esta problemática más específica, es preciso hacer algunas consideraciones sobre las conclusiones a que Rorty ha llegado respecto a lo que hemos llamado “la consumación contemporánea del proyecto cartesiano”. En primer lugar, desde el punto de vista de historiador general de las ideas que el autor asume, no resulta del todo claro que un proyecto, cuyo propósito es básicamente justificar el enorme cambio cultural que significó el advenimiento del pensamiento y la cultura moderna, tenga como su matriz básica la idea de la mente como espejo de la naturaleza cuya antigüedad rebasa ampliamente todo el posible período de gestación de las ideas de la modernidad.

Por otro lado, la concepción que Rorty llama de holismo y “conductismo epistemológico”, según la cual se debe explicar la racionalidad y la autoridad haciendo referencia al contexto social de justificación y no en base a la apelación a representaciones privilegiadas, que niega las distinciones “dado-conceptual” y “necesario-contingente” para sustituirla por un holismo pragmático; en la medida en que es una forma alternativa de concebir el conocimiento: ¿por qué no ha de considerarse también una forma de epistemología? El hecho de que niegue algunas de las bases del enfoque tradicional de ésta, no le quita ese carácter; lo contrario parece ser confundir la respuesta con el problema.

En tercer lugar, no parece propio de un historiador post-hegeliano de las ideas – como, a todas luces, lo es Rorty – no reparar mucho más hondamente en el hecho de que sean productos típicos del paradigma superado, los que – como Sellars, Quine, Wittgenstein y Kuhn – producen los recursos para su propia superación. Dejamos esta observación para retomarla más adelante cuando tengamos otros elementos como para profundizar en ella.

CAPÍTULO 7

EL ESPEJISMO DE UN REALISMO CIENTÍFICO ASENTADO SOBRE UNA TEORÍA FACTUAL DE LA REFERENCIA COMO SOLUCIÓN A NUESTROS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

7.1 Visión Panorámica

El Capítulo VI: “Epistemología y filosofía del lenguaje” es uno de los más densos e intrincados del libro. Sin embargo, para nuestro propósito de introducirnos en la discusión con Putnam sobre la verdad y el relativismo y en la discusión con Davidson sobre la verdad, los esquemas conceptuales y el representacionismo, resulta absolutamente básico. Por eso, intentaremos un detenido análisis que no sólo desmenuce sus principales tesis, sino que capture las formas innovadoras en que nuestro autor vincula temas y argumentaciones anteriormente desconectados.

La mayor parte del capítulo está consagrado a analizar el proyecto original de Putnam de demostrar que sólo un realismo científico que se asentase en una teoría factual de la referencia lograba: (1) superar las limitaciones de la interpretación de la verdad como afirmabilidad garantida, (2) explicar la confiabilidad de la metodología científica y (3) bloquear la metainducción de que todos nuestros términos podrían estar nombrando cosas inexistentes. Rorty tiende a mostrar que una tal teoría de la referencia es innecesaria para el primer y el segundo objetivos. Pero al desarrollar el tercer argumento procura mostrar que: (a) una tal teoría factual es imposible y (b) que, pese a ello, nunca perdemos contacto con el mundo, sino, en todo caso, capacidad explicativa. Rastrea luego las confusiones en torno al concepto de reforma y cómo eso dio origen a la idea ilusoria de una “intuición de referencia”. Se interna posteriormente en un estrato de mayor profundidad, mostrando cómo las dos motivaciones que acompañaron esa idea ilusoria: una, puede ser atendida de otro modo, y la otra, no es sino la vieja y vana aspiración de un punto de vista trascendental, desde el cual “monitorear” las relaciones entre representaciones y objetos como forma de responder al escepticismo. Con todo ello abre la posibilidad de una concepción no especular del

conocimiento sino pragmático-internalista; como el propio Putnam reconocería a partir de 1977. De esta forma Rorty comienza a demostrar una de sus tesis maestras, a saber: la de que, si desarrollamos consecuentemente las críticas de Quine a la distinción analítico-sintético y la crítica de Davidson a la distinción esquema-contenido, el tema de cómo se enlazan las palabras con el mundo queda sin “espacio dialéctico”.

En el resto del capítulo nuestro autor muestra cómo la distinción esquema-contenido y la idea de esquema alternativo que supone la posibilidad de una verdad no traducible es dependiente de una concepción ostensiva de la génesis del significado; en tanto si asumimos una teoría consecuentemente holista del lenguaje, no es necesaria una teoría factual de la referencia para comprender el significado y posibilitar la traducción. Con lo cual -siguiendo a Davidson- la idea de la pluralidad de esquemas, y luego la idea misma de un esquema conceptual, deja de tener sentido y, por ende, el espacio lógico del escepticismo también pierde su lugar. No porque se le haya ganado una discusión en el escenario montado por la tradición, sino porque ese mismo escenario (esquemas conceptuales alternativos e intraducibles) es desmontado. Hacia el final, lo que nosotros llamamos “tesis maestra” contra el enlace palabras-mundo, parece que termina de probarse.

7.2 Dos orientaciones en filosofía del lenguaje

Rorty comienza trazando una tajante distinción entre lo que, según él, son dos orientaciones radicalmente diferentes en la filosofía contemporánea del lenguaje. Por un lado estaría una filosofía “pura” del lenguaje, originada en Frege, el “Tractatus” de Wittgenstein y “Meaning and Necessity” de Carnap: que se dedica a investigar cómo se relacionan entre sí ideas como “verdad”, “referencia”, “significado”, “necesidad” y “nombre”, usando los recursos de la lógica cuantificacional, sin asumir -siempre según nuestro autor- posiciones epistemológicas ni intentar responder a las cuestiones clásicas de la filosofía. En cambio, la otra orientación, que estaría representada por Putnam, Dummett, Russell y el Carnap de “Logical Structure of the World”, tiene una intención explícitamente epistemológica de filiación kantiana: en ella se continúa buscando un “marco permanente y ahistórico” desde el cual encarar los problemas

filosóficos y se lo encuentra en el lenguaje. Para esta orientación, que Rorty denomina filosofía “impura” del lenguaje, el célebre “Linguistic Turn” significaba que las teorías filosóficas sobre el conocimiento podían formularse más correctamente como observaciones lógicas o semánticas sobre el lenguaje. Rorty sintetiza muy ilustrativamente el espíritu eufórico que animó a los gestores del Giro Lingüístico, cuando expresa:

El tratamiento de la filosofía como análisis del lenguaje parecía unir los méritos de Hume con los de Kant...

El lenguaje a diferencia de la síntesis trascendental, parecía un campo de investigación convenientemente “natural” – pero, a diferencia de la psicología introspectiva, el análisis lingüístico parecía ofrecer la promesa de una verdad a priori”.¹⁰³

Pero, la continuidad con el proyecto kantiano no está dada sólo por la búsqueda de un “marco permanente y ahistórico”, sino más específicamente en la recepción de la idea de que: si el conocimiento a priori era posible, sólo podía serlo bajo la forma de conocimiento sobre nuestra aportación a la constitución del objeto de conocimiento. Reformulada básicamente por B. Russell y C.I. Lewis se expresó como la concepción de que todo enunciado verdadero resultaba de la convergencia de nuestra aportación (significado de los términos) y la del mundo (datos de la percepción). Es la concepción que en la filosofía reciente se ha dado en llamar la idea de los “marcos conceptuales”, dualismo de esquema y contenido, o en denominación de Davidson, “tercer dogma del empirismo”.

Según Rorty, es precisamente la posición adoptada frente a esta idea, la que define dos orientaciones muy diferentes en la filosofía contemporánea del lenguaje: una de ellas claramente representada por Donald Davidson y la otra por Hilary Putnam. La primera, que sigue a Frege y a Tarski, es una concepción -según nuestro autor- “des-epistemologizada” de la filosofía del lenguaje, actitud que encuentra su definición en el rechazo de Davidson al dualismo esquema-contenido que, como Rorty pretende haber demostrado en el Capítulo IV, resulta imprescindible para la epistemología. Nuestro

¹⁰³ Ídem, p. 239.

autor hace hincapié en que según Davidson la cuestión de “cómo funciona el lenguaje” no tiene ninguna conexión especial con la cuestión de “cómo funciona el conocimiento”.¹⁰⁴ Para Davidson no es dable esperar que una teoría del significado pueda deducir “el significado de todas las expresiones referentes que no sean las de los *qualia* sensoriales, en términos de aquellas que sí se refieren a los *qualia* sensoriales”; sino mucho más modestamente, es una exploración de las “relaciones de inferencia entre distintas oraciones”,¹⁰⁵ o mejor, entre el uso de ciertas oraciones y el uso de otras oraciones. Una tal teoría no conseguirá responder a los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento ni de la metafísica. Concluye Rorty:

En realidad el interés filosófico del programa es en gran parte negativo: al hacer ver a qué viene a parar la filosofía del lenguaje cuando se la purifica de los intentos de imitar a Kant o a Hume, hace que resalten con toda claridad los “puritanismos adventicios” de los programas anteriores.¹⁰⁶

Dentro de la actual filosofía del lenguaje, el enfoque opuesto al de Davidson está representado por Dummett y Putnam. Para ellos, la reformulación lingüística de los problemas epistemológicos modernos (verdad, realismo, racionalidad), hace con mayor corrección y profundidad lo que la filosofía que analizaba ideas hacía con cierta torpeza. Rorty discrepa con esta orientación no sólo porque cree que no consigue hacer tal cosa; sino además porque entiende, desde una concepción kuhniana, que la correcta consumación del giro lingüístico (à la Davidson), en lugar de resolver los problemas de la epistemología moderna, va progresivamente demostrando su poco interés y los va dejando de lado. En el capítulo VII, nuestro autor se propone una crítica de tal reformulación lingüística “impura”; especialmente a través del análisis del llamado problema del “cambio conceptual”. Por ello, en la Sección 2 Rorty analizará los problemas planteados por el cambio de teoría tanto en epistemología como en la filosofía del lenguaje. Luego examinará la respuesta “realista” que Putnam propone para

¹⁰⁴ Ídem, p. 239.

¹⁰⁵ Davidson, “Truth and Meaning”, págs 316-318.

¹⁰⁶ Ídem, p. 240.

esta problemática, contraponiéndola a la respuesta de la lingüística “pura” (o pragmatista) defendida por Davidson, el segundo Wittgenstein y W. Sellars.

La tesis básica de Rorty frente a todas estas cuestiones es que: si desarrollamos consecuentemente las críticas de Quine y Davidson a las distinciones lenguaje-hecho y esquema-contenido, el enfrentamiento entre “realistas” y “pragmatistas” en torno al tema de “qué conexión tiene el lenguaje con el mundo” deja de tener interés teórico (o con su expresión, “queda sin espacio dialéctico”).¹⁰⁷ La idea de Rorty es que la necesidad de responder a esta cuestión no es sino una expresión de la necesidad kantiana de una matriz englobadora e invariable, una expectativa filosófica que sobrevive en la filosofía contemporánea del lenguaje exclusivamente “por obra de la vaga asociación del lenguaje” con “lo a priori” y de esto último con la “filosofía”.¹⁰⁸ Sin embargo, según él, el real enfrentamiento actual entre “realistas” y “pragmatistas” no es de carácter lingüístico ni epistemológico, sino de carácter metafísico o metafilosófico: “la cuestión de si la filosofía puede mantener su auto-imagen kantiana una vez que se abandona la idea del lenguaje como fuente de conocimiento a priori”.¹⁰⁹ Es conocido que su posición va a estar del lado pragmatista pero su objetivo es clarificar los términos involucrados en este debate.

Rorty reconoce que gran parte de los trabajos más interesantes de la filosofía de la ciencia y de la filosofía del lenguaje recientes, ha estado motivado por el problema de si los investigadores del pasado se estaban refiriendo erróneamente a las mismas cosas a las que, con mayor corrección, se refieren los científicos actuales, o, en realidad, se estaban refiriendo a cosas diferentes. ¿Newton habla con más corrección de los mismos fenómenos físicos que Aristóteles, o hablan de cosas diferentes? La persistencia de esta pregunta en relación a la investigación científica, -que no nos planteamos en relación a la referencia de términos artísticos o cotidianos- descansa sobre las suposiciones de que hay una identidad de los hechos naturales y que a ella apuntaban, con mayor o menor precisión, nuestros antepasados. Así se interpretó que

¹⁰⁷ Llama la atención que en este pasaje Rorty, “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p 244, Rorty equipare pragmatismo con idealismo.

¹⁰⁸ Ídem, p. 245.

¹⁰⁹ Ídem, p. 245.

Aristóteles se estaba refiriendo a la gravitación cuando hablaba del movimiento descendente natural, o que, hablar del “fluido calórico” era una forma grosera de referirse a la transmisión de energía entre moléculas aceleradas. Sin embargo, la severa crítica de Quine a los “Dos dogmas del empirismo” hizo que la posibilidad misma de contestar a la pregunta sobre “lo que realmente hablaban nuestros antepasados”, quedara puesta en cuestión. El primer dogma: el de la distinción entre los enunciados analíticos: verdaderos en virtud del significado, y los enunciados sintéticos: verdaderos en virtud de la verificación de una predicación verdadera o falsa sobre un referente; posibilitaba lo que Quine llamó “esencialismo”; esto es, la capacidad de distinguir entre aquello de lo que se habla y aquello que se está diciendo sobre eso, descubriendo así la esencia del objeto de que se trate. Esto posibilitaba en todos los casos la traducción de cualquier término antiguo a nuestro lenguaje actual. El segundo dogma sostenía que esta traducción era algo que siempre se podía realizar, pues para determinar el significado de cualquier enunciado referente sólo es necesario ver qué informes de un lenguaje empírico se verían confirmados y cuáles no. El dogma de la distinción analítico-sintético posibilitaba la traducción y los principios racionales y el dogma reduccionista daba un respaldo realista que aseguraba la objetividad de la verdad. Pero si ambos dogmas caían, toda la firmeza de la verdad y la objetividad científica se resquebrajaba bajo nuestros pies.

Entretanto Kuhn y Feyerabend parecían haber demostrado que el significado de muchos términos, incluyendo términos observacionales, cambiaban cuando cambiaba el contexto teórico en que aparecían. También en este frente surgió un proyecto de salvataje de la racionalidad científica: ese cambio de significado de los términos debía estar regido por ciertos principios racionales, y a la filosofía le competía descubrirlos y custodiarlos. Durante algunas décadas existió la idea de que se podía admitir que la igualdad de significado, la objetividad y hasta la propia verdad, fueran relativas a los sucesivos esquemas conceptuales, si había algunos criterios para determinar cuándo y porqué era racional adoptar un nuevo esquema conceptual. De este modo: “El filósofo guardián de la racionalidad se convirtió en el hombre que decía

cuándo se podía comenzar a decir algo diferente, en vez de ser únicamente el hombre que decía lo que se quería decir”.¹¹⁰

Pero esta concepción que, de alguna manera, mantenía la función tradicional del filósofo, colapsó rápidamente pues todas las razones de Quine contra la identificación de significados, operaban también contra la identificación de cambios justificados de significados. Por su parte los descubrimientos de Kuhn en la “Estructura de las revoluciones científicas” conspiraban aquí tanto como los de Quine: pues cuando el primero reveló que “las consideraciones empíricas” y racionales promovían, pero no imponían, el “cambio de esquema conceptual”, que éste no implicaba más que un “cambio en las creencias” que pasan a considerarse especialmente importantes (estructuradoras del paradigma), entonces el filósofo ya no tenía nada que agregar a la explicación que elabora el historiador para mostrar que “este curso inteligible y plausible es racional”.¹¹¹

Ante ello, la reacción de los pensadores de la filosofía epistemologizada del lenguaje fue tratar de mantener la distinción entre ciencia y no ciencia en base a una concepción que, sin apelar a la idea del lenguaje como fuente del conocimiento a priori, proporcionara una respuesta al problema de la referencia transparadigmática. Fue el proyecto conocido como “teoría de la referencia”. La tesis de nuestro autor es que: si no se lograba salvar la “invarianza del significado” no quedaba ningún ámbito ni ningún método que marcara la especificidad de la tarea filosófica. E insiste una vez más en que este salvataje seguía necesariamente el modelo kantiano:

La “invarianza de significado” era simplemente la forma “lingüística” de formular la afirmación kantiana de que la investigación, para ser racional, debía realizarse dentro de un marco permanente cognoscible a priori, un esquema que restringiera el posible contenido empírico y explicara qué era más racional hacer con cualquier contenido empírico que se presentara.¹¹²

¹¹⁰ Ídem, p. 250.

¹¹¹ Ídem, p. 250.

¹¹² Ídem, p. 250.

7.3 La inconmensurabilidad y la amenaza relativista

Según el análisis de nuestro autor, varios filósofos pronto advirtieron que la idea de la filosofía como búsqueda de los criterios de cambio del significado resultaba devastadora. Putnam fue especialmente claro al respecto:

...decir que cualquier cambio en nuestras creencias empíricas sobre Xs es un cambio en el significado del término X sería abandonar la distinción entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho. Decir que las reglas semánticas del inglés no pueden distinguirse en absoluto de las creencias empíricas de los que hablan inglés sería tirar por la borda la noción de una regla semántica del inglés...¹¹³

Si bien un quineano convencido no se preocuparía por la pérdida de identidad de los significados, la preocupación comenzó a ser, que (con aquellos) también estábamos abandonando la idea de referencia en cuanto ésta se determinaba por el significado. Especialmente las posiciones de Kuhn y de Feyerabend sobre la inconmensurabilidad de las teorías alternativas, parecían mostrar que las únicas nociones de “verdad” y de “referencia” que los seres humanos podíamos entender estaban restringidas a las que se supeditaban a nuestro “esquema conceptual”. Como reseña Rorty: “Parecía posible decir que la cuestión de qué era real o verdadero no se iba a solucionar independientemente de un determinado marco de referencia conceptual y, a su vez, esto parecía sugerir que quizá no existiera realmente nada, aparte de esos marcos de referencia”.¹¹⁴ Con ello, toda una amenaza de relativismo e idealismo comenzó a caer sobre lo que creíamos era el conocimiento humano más sólido, aún sobre las realidades hasta entonces más reconocidas. La identidad de los “objetos” sobre los cuales “progresaba” el conocimiento científico, eran dos ideas que parecían amenazadas. Según nuestro autor, fueron sólo los críticos de Quine y de Kuhn¹¹⁵ y los escritos de

¹¹³ Putnam, “Mind, Language and Reality”, págs. 124-125.

¹¹⁴ La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 253.

¹¹⁵ Ídem, p. 253.

Putnam¹¹⁶ quienes vieron estas posibles inferencias. Discrepamos de esta interpretación, pues, si bien no exoneramos de esas inferencias al propio Putnam, como lo demostraremos más adelante, creemos que hay múltiples pasajes de Jun, y especialmente de Feyerabend, que se prestan a esta interpretación, y algunas veces, la hacen directamente ellos.

En “Mind, Language and Reality” (1975) Putnam consideraba que las concepciones antirrealistas contemporáneas crecían en torno a tres ideas: (1) la no admisión de un “ámbito fijo de entidades independientes”, (2) la negación de la idea de “convergencia” en el conocimiento científico, esto es, la negación de que nuestras teorías actuales son una mejor descripción de las mismas realidades que describían los científicos del pasado y (3) la concepción de las nociones de verdad y referencia como nociones exclusivamente de alcance intrateórico. Llega a decir: “Como Dewey, por ejemplo, puede [el antirrealista] volver a una idea de “afirmabilidad garantida en vez de verdad...”¹¹⁷

Rorty considera que la inferencia de esas conclusiones irrealistas a partir del cuestionamiento a la posibilidad de una teoría puntual de la referencia (p. ej. Sellars), o, a partir de los cuestionamientos a las teorías correspondentistas de la verdad (p.e. en William James, John Dewey o Peter Strawson), no se produjo en ninguno de los filósofos reconocidos, excepto en alguna afirmación extrema de Kuhn o Feyerabend. Incluso aclara nuestro autor:

Sellars interpretaría “que se puede afirmar justificadamente en nuestro marco de referencia conceptual pero que no es verdadero” como una referencia implícita a otro marco de referencia conceptual, quizá no inventado todavía, en el que la afirmación en cuestión no se pudiera afirmar justificadamente”.¹¹⁸

Y vuelve a aclarar:

Los filósofos que, como James, Dewey y Strawson, tienen dudas sobre “la teoría de la verdad como correspondencia” no sienten

¹¹⁶ Ídem, p. 254.

¹¹⁷ Putnam, “Mind, Language and Reality”, p 236.

¹¹⁸ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 256.

ninguna simpatía por la noción de la naturaleza como maleable al pensamiento, ni por la inferencia desde “no se puede ofrecer una descripción de una cosa que sea independiente de la teoría” a “no hay cosas que sean independientes de la teoría”.¹¹⁹

Rorty considera que Putnam desarrolla “tres líneas argumentales” para demostrar que hay una diferencia significativa entre el realista y el antirrealista. La primera es una argumentación tendiente a mostrar las limitaciones de la interpretación de verdadero como “justificadamente afirmable”. La segunda es una argumentación que se dirige a mostrar que la confiabilidad de la metodología científica o la utilidad práctica de nuestro lenguaje sólo pueden explicarse desde una concepción realista. Y la tercera, desarrolla la idea de que sólo desde una concepción realista podemos evitar pasar de la constatación de que muchos términos científicos del pasado no tenían referencia real a que es probable que ninguno de los términos científicos actuales la tenga. Nuestro autor evalúa que sólo la tercer línea de argumentación focaliza un punto de real discrepancia entre ambas corrientes. Pese a ello, analiza las tres; y, en la medida en que, han jalonado sus discusiones las reseñaremos aquí.

Rorty admite desde el comienzo, que es correcta la observación de Putnam de que la idea de “verdad” y la de “justificadamente afirmable” tienen rasgos sintácticos diferentes (consecuencia lógica, conjunción, perennidad, etc.); pero sucede que quienes formulan esta reinterpretación del concepto de verdad lo hacen advirtiendo que conciben al nuevo concepto en relación a un esquema conceptual, o directamente que prescindan del concepto original. De modo que la discusión se desplaza a la pregunta de “¿Qué perderíamos si no tuviéramos una noción de verdad ahistórica, independiente de toda teoría?” Y aquí nuestro autor nos recuerda que el propio Putnam advertía que los argumentos contra el análisis conceptual de “verdadero” son tan fáciles como los argumentos de Moore contra los intentos por definir “bueno”: “Verdadero pero que no se puede afirmar justificadamente tiene tanto sentido como, por ejemplo, ... “bueno” pero condenado por todas las culturas que han existido hasta ahora”.¹²⁰ Es verdad que, si tuviéramos tales ideas servirían para orientar el desarrollo humano, pero, ¿las

¹¹⁹ Ídem, p. 256.

¹²⁰ Ídem, p. 257.

tenemos realmente?, ¿las tenemos con algún contenido realmente orientador? Rorty reconoce que al menos desde Sócrates distinguimos entre verdad y justificación, pero luego no podemos cargar de contenido a la primera. Y concluye: "...cualquiera que sea su origen, el hecho de que tengamos esta idea no es de por sí garantía de que haya una teoría filosófica sobre ella. La mayor parte de lo que, en los libros de filosofía pasa por estudio de la "verdad" es, de hecho, estudio de la justificación".¹²¹

Sin embargo, la segunda línea argumental de Putnam se basa justamente en un problema que la idea de verdad, y no la de justificación, conseguiría responder. Según él, necesitamos la idea de verdad para explicar la confiabilidad de la metodología de investigación, o, dicho por sus resultados, explicar el hecho de que las teorías sucesivas anteriores se hayan ido aproximando cada vez más a las teorías actuales. La réplica que ha recibido este argumento es que la línea de convergencia teórica que aparece ante nuestra retrospectiva histórica no necesita ninguna explicación, pues resulta inevitable dado que necesariamente miramos desde la óptica que ha resultado de esa evolución. Richard Boyd¹²² ha intentado profundizar este argumento pro-realista (de Putnam) reparando en la capacidad de las teorías anteriores para prever dónde pueden estar equivocándose las teorías que hoy admitimos. Quiere ver ese hecho como un indicador del contacto realista de las teorías. Pero Rorty le va a replicar que el no-realista sería incapaz de explicar la relevancia de las teorías anteriores para comprobar las posteriores si concibiéramos que las teorías nuevas implican una diferencia en todos los planos con las anteriores: en sus lenguajes observacionales, en sus principios y métodos de comprobación, etc.; pero como esto no es así, la capacidad de las teorías anteriores para comprobar o refutar puntos de las posteriores, no requiere explicación por el lado del objeto.

Rorty considera que el tercer argumento pro-realista de Putnam, al menos está dirigido contra un "antirrealista" más verosímil que los que hemos visto hasta aquí. Como ya adelantamos, esta línea de argumentación está dirigida a impedir "la

¹²¹ Ídem, p. 258.

¹²² Richard Boyd, "Realism Undetermination and a Causal Theory of Evidence" *Nous*, 7, (1973), p 11.

desastrosa meta-inducción que concluye “ningún término teórico tiene nunca una referencia real”¹²³. Decía Putnam en “¿Qué es el Realismo?” (1975-76):

¿Qué ocurre si aceptamos una teoría desde cuyo punto de vista los electrones son como el flogisto? Entonces tendremos que decir que los electrones no existen realmente...

Una razón por la que se trata de una preocupación seria, es que en algún momento resulte abrumadoramente irresistible la siguiente meta-inducción; igual que ningún término de la ciencia de hace más de cincuenta años (o los que sean) hacia referencia, también resultará que ningún término utilizado ahora (con excepción, quizás, de los términos de observación, si es que los hay) hace referencia.¹²⁴

Putnam cree que es tarea básica de la teoría de la referencia bloquear esta meta-inducción antirrealista. Pero Rorty sostiene que es enigmático cómo Putnam piensa lograrlo. Para comenzar, no queda claro de qué modo alguna teoría puede ubicarse en algún supuesto punto final del desarrollo de la ciencia para desde él establecer una relación palabras-objetos que ya no será más desautorizada. De hecho, sostiene nuestro autor, sólo una teoría de la referencia que lograra probar que desde la aparición del hombre nos hemos estado refiriendo a las mismas cosas podría privar a la meta-inducción aludida de su premisa de despegue. Sin embargo, sostiene Rorty, en un sentido general, es obvio que todo el tiempo hemos estado refiriéndonos aproximadamente a las mismas cosas, las cosas de nuestro entorno. Aún cuando muchas veces lo hayamos hecho a través de descripciones imprecisas, groseras, o, aún enmascaradoras; articuladas en explicaciones incorrectas, o, aún, absurdas. Pero eso no nos hace “perder contacto con el mundo”, lo que determina es que no hayamos tenido capacidad discriminatoria, explicativa y predictiva:

¹²³ Putnam, “What is Realism? Proceedings of the Aristotelian Society, 76, 1975-76, p 194.

¹²⁴ Putnam, “What is Realism?” p. 183-184.

...en ambos casos, sería la historia de un triunfo de la razón, y en ambos casos, sería la aplicación de la razón al mismo mundo. En general, no hay ninguna sugerencia que pudiéramos hacer sobre cómo resultará ser el mundo, que parezca servir de base para una preocupación [escéptico-irrealista] seria".¹²⁵

Por otro lado, aún cuando lográramos descubrir que ya los hombres primitivos hablaban en los términos de la física contemporánea, aún así, no podríamos calmar el temor escéptico de que los referentes de estos términos quizá no existan. Pero tampoco se podría conseguir eso con ninguna posible teoría de la referencia que hiciera algún descubrimiento sobre cómo se relacionan las palabras con "el mundo", pues siempre será "el mundo" según la teoría de la época. En síntesis, según Rorty ni existen fundamentos para el temor escéptico de estar refiriéndonos a cosas que no existen en absoluto, ni existe la posibilidad de que una teoría de la referencia lograra fijar esa relación en forma definitiva.

Rorty considera que todo este esfuerzo referencialista está motivado por la concepción de varios realistas de que nos encontramos ante el siguiente dilema: o encontramos una teoría de la referencia que explique el éxito de la ciencia contemporánea en términos realistas, o, nuestra explicación historiográfica de tal éxito queda librada al arbitrio de nuestras decisiones. Su posición va a ser rechazar ambos términos de este dilema: no podemos formular una teoría de la referencia, pero tampoco la necesitamos para evitar la arbitrariedad historiográfica.

Antes de pasar a explicar su concepción de cómo evitar el segundo cuerno del dilema; nuestro autor, siguiendo su idea de que: en "la mayoría de los misterios filosóficos, sus motivos y presuposiciones tienen más interés que las distintas soluciones que se han presentado"¹²⁶, se pregunta cómo se originó la idea de una "teoría de la referencia" que realizase la tarea de bloquear el escepticismo y el irrealismo, tarea que siempre se había asignado a la epistemología. Como ya señalamos, esta actividad historiográfica va a resultar orientadora o, al menos terapéutica.

¹²⁵ "La filosofía y el espejo de la naturaleza", p. 263.

¹²⁶ Ídem, p. 245.

Según él, la necesidad referencialista contemporánea nació de la convergencia de dos ideas bien diferentes. Por un lado el señalamiento por parte de Saúl Kripke y Donnellan de que existen contraejemplos al criterio de referencia de Searle-Strawson de que “S en su uso de “X”, hace referencia a cualquier entidad que encuadrara al máximo con sus creencias centrales sobre la verdad de X”. Y por otro lado, el hecho de que la suposición intencionalista de que el significado (como entidad mental) determina la referencia, nos lleva a pensar que las ideas falsas hacen peligrar nuestro contacto con la realidad.

La conjunción de estas dos ideas llevó a muchos realistas a la idea de que la concepción intencionalista tradicional de la referencia además de demostrarse incompetente para varios casos particulares resulta “filosóficamente desastrosa”. Esto produjo la avidez referencialista como estrategia de salvataje del realismo:

Así, en la filosofía “impura” del lenguaje, casi ha llegado a ser un dogma que las doctrinas de aire “idealista” de Quine, Wittgenstein, Sellars, Kuhn, Feyerabend (y otros héroes de este libro) se deben refutar retrocediendo a los primeros principios de la semántica, derribando la teoría “intencionalista” de la referencia de Frege, y sustituyéndola por otra mejor.¹²⁷

La idea era que sólo una teoría que ligase las palabras con el mundo de modo factual nos aseguraría el “contacto con el mundo”, mientras que en la vía fregeana siempre nos acechaba el peligro de perder tal contacto (y de no encontrarlo tampoco en nuestros antecesores).¹²⁸ Sin embargo, Rorty cree que este enfrentamiento entre teorías intencionalistas, con implicaciones idealistas y un proyecto no intencionalista (p.e. causal) de implicaciones realistas, constituye una lectura equivocada de la situación a que habíamos llegado. Considera que el error deriva de un uso ambivalente del término “referencia” que se ha utilizado tanto para designar una relación factual entre una expresión y alguna parte de la realidad (sea que los usuarios de la expresión sepan de la relación o no); como para designar la relación intencional que se da entre una

¹²⁷ Ídem, p. 265.

¹²⁸ Estas ideas aparecen especialmente en Putnam.

expresión y un objeto existente o no-existente. Lo primero cabría seguir designándolo como “referencia”, en tanto a lo segundo es mejor llamarlo “hablar de”. En este sentido, el criterio Searle-Strawson para determinar de qué están hablando las personas funciona sea que éstas estén hablando de cosas existentes como de cosas inexistentes, mientras no se pregunte qué es lo que “realmente existe”.

Los casos atípicos en los que sabemos que las personas no están “realmente hablando” del objeto que hace verdadera la mayoría de sus creencias, sólo aparecen cuando sabemos algo que ellos no saben. El problema es cuando se confunde la idea de “hablar realmente de” con la idea de referencia. En ese caso es fácil pensar, como lo hicieron Putnam y Kripke, que “tenemos intuiciones” sobre la referencia, intuiciones que podrían ser la base de una “teoría de la referencia” no intencional e “independiente de la teoría”.¹²⁹ Putnam y Kripke, enfrentados al caso de que “S” ha hablado sobre una entidad “X” cuando en realidad sus predicados convenían a una realidad “Z”, se preguntan ¿existe una entidad en el mundo que esté conectada con el uso que “S” hizo de “X” por la relación de referencia? Pero según Rorty esto es mezclar los problemas. El único problema factual es la existencia o no existencia de las entidades de que se habla. Luego, podemos adoptar una de las siguientes cuatro explicaciones hacia las creencias en que “S” ha estado hablando de realidades inexistentes.

1. Declararlas a todas falsas (Russell) o sin valor de verdad (Strawson)
o
2. Dividir las entre las que son falsas o sin valor de verdad porque no tratan de nada y las que “tratan realmente” de algo real y que pueden ser verdaderas
o
3. Separarlas en las que son sin valor de verdad porque no tratan de nada y las que “realmente tratan” de entes de ficción, y que, por tanto pueden quizá ser verdaderas
o
4. Combinar las estrategias 2 y 3.

¹²⁹ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 266.

Y no se trata aquí de que Rorty esté aceptando el Meignonismo (la posibilidad de referirse a entidades de ficción). Dada la definición del término “referencia”, es claro que no podemos referirnos a ficciones. Pero esto también indica que la noción de referencia no tiene nada que ver con la noción de “hablar de”, ni con la noción de “hablar realmente de”. Sin embargo, la pregunta, por la existencia de algo equivale a la pregunta: ¿qué es “que se hable realmente de algo”?, y es correcta la intuición de que esa pregunta no se responde con el criterio de Searle-Strawson.

Según Rorty no hay criterio que responda a esa pregunta, dado que las consideraciones que nos llevan a elegir entre las estrategias (1) - (4) son tan diversas que no es posible buscar un criterio único. Alguien podría verse tentado de definir “hablar realmente de” como la relación que se da entre una expresión y lo que nosotros -ya no el usuario- pensamos que existe, pero esto no es correcto pues se puede hablar sobre cosas inexistentes. La conclusión de todo este análisis sobre la “referencia” y “hablar realmente de” va a ser:

Por eso, pienso que la búsqueda de una teoría de la referencia representa una confusión entre la búsqueda “semántica” desesperada de una teoría general de qué es aquello de lo que “están hablando realmente” las personas, y la búsqueda “epistemológica” igualmente desesperada de una forma de refutar al escéptico y confirmar nuestra afirmación de que estamos hablando de realidades no ficticias.¹³⁰

Rorty considera que no es necesario atender a ninguna de estas dos peticiones. La primera, que pide un criterio para resolver los casos difíciles de la historiografía, la antropología, etc. (problemas de la inconmensurabilidad, la correcta traducción) puede enfrentarse con inteligencia e imaginación. La segunda, una demanda pesada y tradicionalmente filosófica, constituye una forma lingüístizada de la demanda de un punto de vista trascendental, desde el cual podamos “monitorear” las relaciones entre representaciones y objetos. Sobre ella el juicio de Rorty va a ser contundente:

¹³⁰ Ídem p. 268.

Pero no hay nada que pueda refutar al escéptico – nada puede hacer lo que esperaba hacer la epistemología. Sólo descubrimos cómo funciona el lenguaje dentro de la teoría actual del resto del mundo, y no se puede utilizar una parte de la propia teoría actual para confirmar el resto de ella. La teoría de la referencia es tan desesperada como una “teoría de la constitución trascendental del objeto” a estos fines.¹³¹ [El subrayado es mío, RN].

Cuando nuestro autor estaba concluyendo este capítulo, Putnam pronuncia su célebre conferencia “Realism and Reason” (1977)¹³², donde se retracta de gran parte de su “realismo metafísico”. Rorty se siente reafirmado en sus ideas, pues allí Putnam reconoce lo que nuestro autor venía diciendo de las teorías factuales de la referencia: que querían producir una concepción de la verdad no epistémica (una concepción en que aún una teoría que cumpliese todos nuestros requisitos racionales, podía ser falsa). Era el desesperado intento por diferenciar verdad de afirmación justificada. Pero así como nuestra idea de verdad no puede definirse más allá de nuestra idea de justificación, nuestra idea de referencia no puede sino ser el producto de nuestra mejor teoría actual. No hay idea de verdad, ni de referencia, ni de lo que existe, que no sea el resultado de nuestras teorías aceptadas.

7.4 Hacia una concepción no-especular del conocimiento

Según Rorty, la retractación de Putnam equivale a reconocer que no hay manera de que una disciplina empírica logre decir algo sobre el conjunto de representaciones que estamos empleando que aclare su conexión con el contenido que deseamos representar. A partir de ello considera que deberíamos aceptar la tesis de Davidson de que debemos abandonar la distinción esquema-contenido, pues la noción de “esquema”

¹³¹ Ídem, p. 269.

¹³² “Realism and Reason”, Proceedings of the American Philosophical Association, Vol. 50, 1977, p. 485.

no logrará su propósito tradicional de aclarar las constricciones que conlleva la “racionalidad”.

Para Putnam la inviabilidad de las epistemologías naturalizadas sólo nos deja lo que llamará “realismo interno”, esto es: que sólo podemos explicar el hecho de que nuestro lenguaje contribuye a que alcancemos nuestros objetivos porque, mediante el uso del lenguaje, los hablantes construyen una representación simbólica que refleja operativamente nuestro entorno y no porque el lenguaje refleje al mundo.

El realismo metafísico pretendía interpretar el éxito de la ciencia como una progresión en la representación de la naturaleza según los criterios (trascendentales) de ésta, en cambio el realismo interno lo va a interpretar como un progreso de la representación de acuerdo a nuestros propios criterios. La “Epistemología Naturalizada” de Quine y las diversas teorías causales de la referencia (Kripke) intentaron des-trascendentalizar la epistemología, tratando de mantener la idea de que los criterios de progreso cognitivo no son sólo “nuestros” criterios sino “los criterios más acertados”, que nos llevan a “la verdad”.

Rorty considera que una vez abandonada esa motivación, a la filosofía del lenguaje sólo le queda asumir la forma “pura” de la semántica davidsoniana, una semántica que elude el modelo especular y donde por tanto no se plantean las preguntas sobre el significado y la referencia. Por eso, en el resto de esta sección, pasa a analizar cómo se vinculan en Davidson su concepción sobre la verdad con su ataque a la distinción esquema-contenido y a las concepciones especulares del conocimiento.

En primer lugar, Davidson admite que la idea de que las afirmaciones son verdaderas porque corresponden a la realidad es correcta para los enunciados empíricos simples, e incluso para las afirmaciones sobre entidades abstractas si el mundo responde a las distinciones que hace nuestro lenguaje. La determinación de cómo nuestros enunciados verdaderos se corresponden con la realidad no depende de una discusión independiente sobre “lo que hay”. La naturaleza no tiene una forma privilegiada de ser representada, excepto en el sentido pragmático de que podemos tener más o menos creencias verdaderas. En segundo lugar, Davidson considera que la idea de esquema conceptual como esquema de representaciones intencionales tiende a separar la idea de verdad de la idea de significado y, eso, va a determinar su fracaso.

En las concepciones tradicionales del significado es la ostensión la que vincula significativamente algunas palabras con el mundo y luego el resto de las palabras se van cargando de significado por sus vinculaciones sistemáticas de uso con aquellos vocablos básicos. En esas concepciones, se piensa también que entender lo que significa "verdad" implica "analizar" las oraciones hasta dar con ostensiones que las hagan verdaderas. Si tenemos esta concepción del lenguaje, resultará lógico que pensemos que otros lenguajes (u otros esquemas representacionales) habrán "fragmentado" el mundo de otra manera en sus ostensiones originales y, por tanto, "habrán dado diferentes significados a las palabras individuales que forman el "núcleo" de su lengua".¹³³ Esto es, la divergencia original de significados se extendería a todo el resto de los términos de modo que se generaría un lenguaje alternativo, con lo cual no habrá ninguna posibilidad de comunicación ni ningún punto común que permita la traducción. El criterio de un esquema conceptual alternativo pasa así por la posibilidad de esquemas diferentes verdaderos pero no traducibles.

En cambio si adoptamos una concepción holística del significado de raíz wittgensteniana, todos los términos -aún los aparentemente más enlazados con el mundo- tienen usos veritativos únicamente articulados en oraciones, y, por tanto, en el contexto de un lenguaje que los carga holísticamente de significado. Explica Davidson: Si las oraciones dependen, en cuanto a su significado, de su estructura, y nosotros entendemos el significado de cada ítem de la estructura únicamente como una abstracción de la totalidad de las oraciones en que figura, podemos presentar el significado de cualquier oración (o palabra) únicamente presentando el significado de cada una de las oraciones (y palabras) de la lengua.¹³⁴

En esta concepción concluye Rorty: "Cualquiera sea el papel que desempeñe la ostensión (o las vías nerviosas, o cualquier otra construcción no intencional) en el aprendizaje de una lengua, no hace falta saber nada sobre estos mecanismos para saber la lengua, ni saber cómo se traduce dicha lengua".¹³⁵ Esto es, no es necesario una teoría factual de la referencia para comprender el significado ni para posibilitar la

¹³³ "La filosofía y el espejo de la naturaleza", p. 278.

¹³⁴ Davidson, "Truth and Meaning", p. 308.

¹³⁵ "La filosofía y el espejo de la naturaleza", p. 277.

traducción. Lo mismo va a ocurrir con la verdad: para comprender la verdad en un lenguaje (L), es suficiente la “convención T” de Tarski; en el esquema “S es T, si y sólo si, p”, alcanza con que se establezcan “las restricciones suficientes como para vincular a todas las oraciones procedentes del esquema T cuando se sustituye a “S” por una descripción estructural de una oración L y a ‘p’ por esa oración...”¹³⁶

Así, no tiene sentido la idea de verdad, cuando se aplica a un lenguaje, independientemente de la traducción.¹³⁷ Como a su vez, la prueba de la existencia de un esquema conceptual alternativo dependía de la posibilidad de verdad sin traducción, la idea de tales esquemas pierde sentido, con lo cual – al final – pierde sentido la “idea misma de un esquema conceptual”.

Rorty es consciente de que se puede objetar que todo este argumento presupone el verificacionismo¹³⁸: lo que se demuestra es que lo que no se puede verificar la existencia de una lengua verdadera a no ser que se pueda traducir a la nuestra, pero esto no demuestra que no pueda haber tal cosa. Nuestro autor procurará mostrar que no se trataría de un argumento verificacionista.

7.5 Verdad y relativismo

En realidad, Rorty sintetiza una respuesta a esa objeción que ya había elaborado más detalladamente en dos artículos anteriores.¹³⁹ Plantea que términos como “bueno” tienen dos sentidos: un sentido filosófico y un sentido corriente. En el sentido filosófico, se convierten en un “focus imaginarius” o una Idea de la Razón Pura cuyo sentido total siempre rebasa cualquier conjunto de condiciones necesarias y suficientes que

¹³⁶ Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, p. 17.

¹³⁷ Ídem, p. 17.

¹³⁸ Eso es especialmente lo que hizo Barry Stroud en “Transcendental Arguments”, *Journal of Philosophy*, 65, 1968, pp 241-256.

¹³⁹ Véase especialmente Rorty, “Verificationism and Transcendental Arguments”, *Nous*, (5), 1971 p. 3-14 y Rorty “Transcendental Arguments, Self- Reference and Pragmatism” en *Transcendental Arguments and Science*, P. Bieri – R. Horstmann y L. Krüger, Dordrech, (1987) pp 77 a 103.

podieran imaginarse. Platón, Plotino y Agustín nos han enseñado a concebir una diferencia radical entre lo absoluto y lo espacio-temporal. Existe también un sentido corriente de “bueno”, un sentido que se usa para reconocer que algo se adapta a un interés concreto. Pero tampoco, en este sentido podemos encontrar un conjunto especificable de condiciones necesarias y suficientes para la bondad en general, puesto que son muy diversas las razones para que, en diferentes contextos, consideremos adecuado emplear el predicado “bueno”. Sin embargo, obsérvese que ambos tipos de indefinibilidad son muy diferentes. En un caso se debe a la diferencia de contextos e intereses y en el otro a la naturaleza de un término que apunta a un absoluto más allá de toda manifestación identificable.

Del mismo modo, hay también dos sentidos de “verdadero”, de “real” y de “representación correcta de la realidad”.

Si comenzamos analizando la analogía entre bondad y verdad, debemos tener en cuenta el uso corriente de “verdadero”, con el significado aproximado de “lo que puedes defender frente a cualquiera que se presente”. En este caso, la línea de separación entre que una creencia esté justificada y que sea verdadera es muy fina.¹⁴⁰

Tarski y Davidson y en general el proyecto “puro” de filosofía del lenguaje hablan sobre el sentido corriente de verdadero, en tanto Putnam y el proyecto “impuro” persisten en referirse al sentido filosófico. Davidson se aparta del segundo sentido porque éste implica reconocer la posibilidad de que todas nuestras creencias puedan ser falsas, en tanto que Davidson no encuentra sentido en esta suposición, a menos que supongamos el dualismo esquema conceptual alternativo e intraducible, puesto que sabe que la duda sólo tiene sentido sobre un trasfondo de acuerdos. Putnam y el escéptico insisten en el sentido filosófico, el cual -como las Ideas de la Razón Pura- escapa al contexto del discurso y la investigación concretas y apunta a la categoría de Incondicionado. Para Putnam lo verdadero sería el punto ideal donde el esquema de representación se

¹⁴⁰ “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, p. 281.

adapta exactamente a algo que le da sus contenidos. Allí donde el espejo refleja fielmente y sin máculas.

Davidson va a sostener que si mantenemos un dualismo de esquema organizador y realidad no interpretada, no hay forma de eludir la relatividad de la verdad. Al abandonar tal dogma: la verdad de las oraciones sigue siendo relativa al lenguaje, y restablecemos el contacto no mediado con los objetos conocidos cuyas características hacen que nuestros enunciados sean verdaderos o falsos. Se acusa a Davidson de verificacionista y relativista por abandonar las ideas absolutas de “verdad” o “bondad”; pero lo que Davidson hace no es negarlas sino sostener que no hay forma de vincularlas con la investigación real. Cuando Davidson se enfrenta al escéptico no es que apele a argumentos verificacionistas sino que exige razones para dudar. De todos modos, la diferencia sobre si debemos tener criterios más allá de lo normal para la aplicación de palabras como “verdadero” o “bueno”, o “rojo” es la gran diferencia entre realistas y pragmatistas.

CAPÍTULO 8

VERDAD, PRAGMATISMO Y RELATIVISMO

Habiendo ya analizado lo que Rorty concibe como la construcción histórica del macro-paradigma de la filosofía epistemológicamente centrada, y habiendo analizado luego, la consumación de este paradigma en la filosofía analítica postempirista del siglo XX a través de las críticas decisivas de W. Sellars, W. Quine y T. Kuhn, que desarrollan intuiciones que Rorty rastrea hasta Dewey, Heidegger y el segundo Wittgenstein; en este capítulo, me propongo profundizar en la concepción que nuestro autor desarrolla - a partir de esa interpretación histórica - sobre su revalorización del pragmatismo, así como su concepción actualizada del problema de la verdad y su posicionamiento frente al reactualizado tema del relativismo y la racionalidad.¹⁴¹

El carácter iconoclasta y heteróclito de la obra de Rorty le ha valido polémicas ante los más diversos interlocutores: frente a los realistas duros o “científicos” (R. Boyd y el primer Putnam); frente a trascendentalistas puros o lingüístizados (K. Apel); frente a epistemólogos naturalizados (W. Quine, A. Goldman); frente a postmodernos o postestructuralistas nietzscheanos (Derrida, Foucault) e incluso – como él gusta de recordar – frente a pensadores de clara orientación izquierdista tanto como a representantes del pensamiento conservador. Sin embargo, de todo ese universo de polémicas, a nosotros nos va a interesar aquí la que ha mantenido durante casi veinte años - en torno a los temas de la verdad y el relativismo - con uno de los pensadores que, en principio, le resulta más cercano: el segundo Putnam; entendiendo por tal el creador del llamado “realismo interno” desde su artículo “Realism and Reason” de 1976 hasta “Realism with a Human Face” de 1995. A cierta altura de esta polémica haremos intervenir la palabra de Jurgen Habermas y de Thomas Mc Carthy en la medida en que,

¹⁴¹ Existen numerosas obras que explican las causas de la reactualización de estos temas p.e. Hollis y Luckes (Orgs.) *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982; Wilson, *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970 o el conocido Lakatos & Musgrave (Org) de 1970; una síntesis de estas razones aparece también en mi *Disertación de Maestrado*: “H. Putnam: Verdad, Racionalidad y Relativismo”, Porto Alegre, Edipucrs, 1999, Caps. I y III.

reconocidamente, pueden oficiar como respaldo a algunas posiciones, a mi juicio, no totalmente desarrolladas de Putnam.

Por su parte, en el próximo capítulo abordaremos el debate que, sobre el tema de la verdad y de la representación, ha venido desarrollando últimamente con otro filósofo, también afín y notoriamente relevante, como lo es Donald Davidson. Elegimos estas líneas polémicas porque, además de que siguen los temas teóricos de fondo que nos interesan y que consideramos decisivos, es allí, frente a pensadores afines, relevantes y rigurosos que emerge la originalidad más exigida e interesante de nuestro autor y donde es posible alguna clase de evaluación fructífera.

Creo conveniente concretar la reconstrucción y profundización programada para este capítulo a través del análisis de lo que Rorty desarrolla sobre esos temas, en tres textos en los cuales nuestro autor va desenvolviendo y especificando sus concepciones sobre verdad y relativismo hasta llegar a su enfrentamiento directo con las posiciones de Putnam. Me refiero a: "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo" de 1972; "¿Solidaridad u objetividad?" de 1985 y "H. Putnam y la amenaza relativista" de 1993.

8.1 Revalorización rortyana del Pragmatismo

Ya en 1972 (en "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo"), siete años antes de su revulsiva obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty consideraba que era necesaria una revalorización del pensamiento pragmatista pues, bajo la influencia arrolladora que la filosofía neo-positivista y analítica había tenido en los medios académicos anglosajones, muchos filósofos tendían a pensar que el pragmatismo se limitó a proponer una revisión holística de las doctrinas atomistas de los precursores del empirismo lógico. Según nuestro autor, si bien esto es cierto, esta interpretación menosprecia la verdadera importancia especialmente de Dewey y de James. En cambio, para Rorty, mientras el empirismo lógico fue una mera actualización lógico-lingüística del proyecto kantiano epistemológicamente centrado de búsqueda de una matriz universal y ahistórica que permitiera asignar a cualquier otro discurso el lugar y el status que le correspondía; "James y Dewey reaccionaron radicalmente precisamente

contra el supuesto kantiano de la existencia de dicho contexto, que podía ser descubierto por la epistemología o por la semántica”¹⁴². Ellos:

Veían tan absurda la idealización kantiana de Newton y la idealización spenceriana de Darwin, como la idealización platónica de Pitágoras y la idealización tomista de Aristóteles”.¹⁴³

Pero esto no debe llevar a verlos como meros “profetas críticos”, pues ambos tuvieron concepciones acerca de la verdad, el conocimiento y la moralidad, aunque no fuesen teorías canónicas para las preguntas supuestamente perennes de la tradición.

En primer lugar, el aporte del pragmatismo puede ser visto como la aplicación del antiesencialismo a las nociones y problemas tradicionales de la filosofía: como el de “la verdad”, “el lenguaje”, “el conocimiento”, “la moralidad” etc. Por ejemplo, cuando James formulaba su escandalosa definición de “lo verdadero” como “aquello cuya creencia resulta beneficiosa”, lo que en realidad quería expresarnos era que “la verdad no es la clase de cosa que tenga una esencia”. Cuando nos manejamos con pequeñas oraciones categóricas es posible concebirlas como fragmentos del lenguaje que se pueden emparejar con fragmentos del mundo tal como lo concebimos. Pero la teoría de la verdad nació para dar respuesta a sistemas más complejos de enunciados, para evaluar teorías sectoriales o aún concepciones del mundo, y quisiera hacer uso de una teoría sobre la esencia de la verdad para evaluar aquellas concepciones.

En este sentido:

Cuando pasamos de las oraciones aisladas a los vocabularios y a las teorías, la terminología crítica abandona con toda naturalidad las metáforas isomórficas, simbólicas y cartográficas para atenerse al léxico de la utilidad, de la conveniencia y de la probabilidad de lograr nuestros propósitos.¹⁴⁴

¹⁴² R. Rorty, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, en *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 242.

¹⁴³ *Ídem*, p. 242.

¹⁴⁴ *Ídem*, p. 244.

Por cierto que este antiesencialismo de “lo verdadero”, se extiende también a “lo racional”, al conocimiento, a la investigación y a la propia relación conocimiento-objeto.

Una segunda forma de caracterizar el enfoque pragmatista es entenderlo como un rechazo al intento de Platón de concebir el objetivo de la filosofía moral como el descubrimiento de la esencia de la bondad, o el de Kant y Stuart Mill por encontrar una regla maestra de la ética. Por las mismas razones, se rechaza el proyecto epistemológico de buscar la esencia de la racionalidad científica en determinados criterios metodológicos. Es el rechazo a la idea de una racionalidad algorítmica y especular que, exponiéndose a su objeto y aplicando ciertas reglas, obtiene una representación fiel del mismo. Históricamente esta idea conoció dos formas básicas: el proyecto platónico de postular objetos ideales que sintetizaban los principios descubiertos y la estrategia kantiana de encontrar principios trascendentales que definan la esencia de la racionalidad y de la moralidad. Pero les es común, el afán de huir del vocabulario y las prácticas de un tiempo para encontrar algo ahistórico y necesario sobre lo cual apoyarnos. Así concebido, el paradigma llega hasta Russell y Hüsserl.

Por el contrario, para los pragmatistas “toda investigación – sea científica o moral – sigue las pautas de una deliberación, metodológicamente variable, en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas concretas”¹⁴⁵. Para los pragmatistas:

la gran falacia de la tradición consiste en pensar que las metáforas de la visión, la correspondencia... y la representación, aplicables a cuestiones rutinarias y de escasa relevancia, también pueden aplicarse a afirmaciones discutibles y de mayor entidad.¹⁴⁶

Según Rorty, un tercer rasgo del pragmatismo sirve para sintetizar esta caracterización: para esta concepción, “la investigación no tiene ningún otro límite que el que impone la conversación”. Sin aclaraciones, esta caracterización resulta notoriamente ambigua; nuestro autor se está refiriendo a los límites lógicos y metodológicos de la discusión

¹⁴⁵ Ídem, p. 245.

¹⁴⁶ Ídem, p. 246.

entre especialistas desarrollada en las mejores condiciones históricas de diálogo. Aquí - como en muchos otros lugares - Rorty no realiza esta aclaración, porque lo que le interesa es rechazar la pretensión de que la investigación tenga límites o pautas provenientes de la naturaleza intrínseca de los objetos, de la mente o del lenguaje. Al decir de nuestro autor, el Pragmatismo:

Desea que abandonemos la idea de que Dios, la evolución o cualquier otro garante de nuestra actual cosmovisión, nos ha programado para realizar descripciones verbales exactas, y que la filosofía nos ayuda a conocernos a nosotros mismos permitiéndonos leer nuestro propio programa.¹⁴⁷

La fuerza coactiva de la verdad o – como comienzan a hablar los pragmatistas desde Dewey -¹⁴⁸ de la “afirmabilidad garantida” emerge sólo de su capacidad transitoria para resistir todas las objeciones que la actual comunidad pueda formular. Rorty prefiere esta tercera caracterización del Pragmatismo porque ella “saca a la luz una elección fundamental a la que se enfrenta el pensamiento reflexivo: aceptar el carácter contingente de los puntos de partida o intentar escapar de esta contingencia”.¹⁴⁹ La tradición occidental - de Platón a Russell y Hüsserl - eligió reiteradamente la segunda opción, a tal punto que ese proyecto ha sido visto como la esencia misma de la Filosofía. Rorty es consciente de que estamos ante una opción fundamental: sabe que si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba “confort metafísico”, pero cree que, por contrapartida, restablecemos o reforzamos nuestro sentimiento de pertenencia a una comunidad y a sus logros institucionales y culturales, en la medida en que la comenzamos a concebir como enteramente nuestra y no de la naturaleza o de cualquier otra fuerza externa o interna, como una comunidad “formada” y no “descubierta”.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ídem, p. 247.

¹⁴⁸ Dewey,

¹⁴⁹ Rorty, “Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo”, p. 247.

¹⁵⁰ En esta tercera caracterización comienza a esbozarse la distinción entre dos formas básicas de concebir el fundamento de la investigación y de dar sentido a nuestras vidas: por la aspiración

8.2 El Pragmatismo no es un Relativismo

La segunda parte de “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, titulada precisamente “Relativismo”, es el primer lugar dentro de sus artículos mayores, donde nuestro autor comienza a esbozar una línea de argumentación que desarrolla hasta hoy y que jugará un papel fundamental en su sostenida polémica con Putnam: la de que el Pragmatismo no es un relativismo. En realidad, como veremos, su estrategia va a consistir en redistribuir las líneas de discusión implicadas en este ya tradicional debate.

Comienza por definir al relativismo como “la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema... vale tanto como la que más”.¹⁵¹ Pero, en realidad ningún filósofo más o menos experimentado sostiene hoy tal concepción, antes que nada porque su posición sería muy fácil de refutar señalando los problemas autorreferenciales que ya Sócrates esgrimió contra Protágoras. De modo que, según nuestro autor, los pensadores acusados de relativistas son en realidad aquellos que admiten que los criterios de elección entre creencias o teorías son menos algorítmicos e inapelables de lo que se pensaba, y dependen de una objetividad cultural más contextual de lo que la tradición estaba dispuesta a admitir.

Además, la asociación del pragmatismo con el relativismo proviene de una confusión (o indistinción) entre la posición del pragmatista con respecto a las teorías científicas (o teorías de primer nivel) y la actitud de los pragmatistas frente a las teorías filosóficas. Según Rorty, los pragmatistas no son para nada relativistas en cuanto a las teorías de primer nivel; no porque encuentren categorías o principios inapelables a los cuales recurrir, sino porque las evalúan a la luz de las ventajas y desventajas concretas que su aceptación implica.¹⁵² En cambio tanto Dewey como James son relativistas - en un sentido restringido - respecto a las teorías filosóficas, en cuanto: consideran que es imposible e inútil la elección entre concepciones filosóficas incompatibles como la

a la objetividad o por la aspiración a la solidaridad, que será el tema dominante de su célebre escrito de 1985.

¹⁵¹ Rorty “Pragmatismo, Relativismo e Irracionalismo”, p. 248.

¹⁵² Esta es la razón por la cual Dewey o James – a diferencia de otros “renegados” de la tradición filosófica como Nietzsche o Heidegger – no cometieron el error de despreciar y enemistarse con los logros de las ciencias positivas de su época.

concepción aristotélica y la kantiana. Y esto porque dichas teorías “constituyen tentativas de fundamentar definitivamente algún elemento de nuestras prácticas en algo exterior a ellas”,¹⁵³ algo tan perimible como las teorías científicas o las costumbres morales de una época:

El filósofo platónico o kantiano se limita a hacer suyos estos resultados de primer grado, ascenderlos a unos cuantos grados de abstracción, inventar un vocabulario epistemológico o semántico al que traducirlos y proclamar que los ha fundamentado.¹⁵⁴

Precisamente, según nuestro autor, el relativismo es un tema tan recurrente entre los filósofos de la tradición (platónicos, kantianos, etc) porque éstos, dada su ambición fundacionista, creen que por ser relativista con respecto a las teorías filosóficas, uno está obligado a serlo respecto a las teorías de primer grado. Pero es sólo aquel irrefrenable fundacionismo ahistoricista el que mueve a esa inferencia.

Si bien Rorty concluye así su análisis sistemático de las relaciones entre pragmatismo, relativismo y filosofía epistemológica, en lo que resta de ese ensayo realiza algunas consideraciones que resultan muy significativas como testimonio de las verdaderas dimensiones del problema y de su relativa insatisfacción con sus propias respuestas. Expresa que quizás “relativismo” no sea el nombre adecuado para lo que tantos pensadores aprecian como insatisfactorio en el pragmatismo, “pero lo cierto es que hay un problema importante por alguna parte”.¹⁵⁵ El problema es el de si: dado que los logros y valores más importantes de la cultura europea (virtudes socráticas, valores cristianos, racionalismo ilustrado, democracia liberal, etc.), han nacido asociados y hasta apoyados por el vocabulario y la fundamentación platónico-cartesiano-kantiana, podemos adoptar la postura pragmatista de negarnos a tal vocabulario y a tal fundamentación, sin que aquellos logros corran el riesgo de fenecer. De si ¿la conversación puede reemplazar a la razón?; de si ¿podemos ser pragmatistas sin

¹⁵³ Rorty, “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, p. 249.

¹⁵⁴ Ídem, p. 249.

¹⁵⁵ Ídem, p. 251.

traicionar el legado socrático? Como se ve, Rorty no es de eludir problemas, por acuciantes o auto-cuestionadores que ellos puedan resultar.

Esboza algunas respuestas pero confesadamente cautas y parciales. Expresa, para empezar, que para los pragmatistas, las virtudes socráticas son simplemente virtudes morales, que no corresponde inculcarlas ni reforzarlas investigando teóricamente su esencia. Pero admite que no es seguro que sepamos describir las virtudes socráticas (el diálogo racional, respetuoso y crítico) prescindiendo del vocabulario platónico-kantiano; para el pragmatista todo lo que se puede hacer para explicar la verdad, el conocimiento y la moralidad es “retroceder a los aspectos concretos de la cultura en las que estos términos surgieron y se desarrollaron”.¹⁵⁶

8.3 La polémica con Putnam sobre verdad y relativismo

8.3.1 El debate al momento de Rorty “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” (1972) (vs el Putnam realista)

Cuando se le plantea cómo evitar que el “nosotros” cultural describa un mundo orwelliano, Rorty apela al concepto habermasiano de una sociedad libre de distorsiones. Es allí donde comienza a proclamarse etnocéntrico y sostiene que “lo único que puedo decir es que para eliminar las distorsiones hemos de emplear nuestros criterios de relevancia; donde “nosotros” designa a quienes hayan leído y evaluado a Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud, Dewey, etc”¹⁵⁷. Claro que, ante esto, surge de inmediato la pregunta por los criterios con que seleccionamos a dichos autores (porque no: Aristóteles o Cristo, porque no Descartes, porque no Wittgenstein o Quine, etc). Rorty sostiene que la situación ha de describirse con ejemplos no con principios. Pero cabría repreguntar: ¿la selección de ejemplos no presupone principios?, o aún: ¿qué diferencia hay entre ejemplos abiertos y principios sujetos a revisión?

¹⁵⁶ Ídem, p. 254.

¹⁵⁷ Ídem, p. 255.

Rorty concluye su ensayo con honestos reconocimientos de límites. Admite no haber respondido a la crítica decisiva contra el pragmatismo: que, en la práctica, sólo cabe defender las virtudes socráticas recurriendo a Platón. Acepta incluso que ni el propio James sabía si era posible responder a estas inquietudes. Reconoce que James y Dewey no nos dan ninguna garantía de que, en un mundo donde prevaleciese una mentalidad pragmatista, “la conversación europea no decayese hasta fenecer”.¹⁵⁸ Concede que “Se limitan a señalar la situación en que estamos actualmente, cuando tanto la Época de la Fe como la de la Ilustración parecen haberse perdido definitivamente”.¹⁵⁹

Antes de concluir con este apartado quisiera reproducir dos pasajes de Rorty donde comienza a esbozarse su distinción entre dos formas de hacer filosofía que tendremos que retomar más adelante. Dice en una parte: “A nadie le importa realmente si existen formulaciones alternativas e incompatibles de un imperativo categórico o de las categorías del entendimiento puro. Si nos importa que existan cosmologías o propuestas de cambio político alternativas, concretas y pormenorizadas”.¹⁶⁰

Y poco más adelante:

Lo que la gente de hecho cree: es que merecería la pena integrar nuestras concepciones de la democracia, las matemáticas, la física, Dios, etc., en una interpretación coherente de la dependencia recíproca de todo cuanto hay. Para obtener dicha visión sinóptica a menudo tenemos que cambiar de opinión sobre muchos temas concretos. Pero este proceso holístico de reajuste es simplemente un apaño a gran escala. No tiene nada que ver con la idea platónico-kantiana de fundamentación. Esta última supone hallar constricciones, demostrar ciertas necesidades y descubrir principios inmutables a los que subordinarnos.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ídem, p. 257.

¹⁵⁹ Ídem, p. 257.

¹⁶⁰ Ídem, p. 250.

¹⁶¹ Ídem, p. 250.

8.3.2 El debate al momento de Rorty “¿Solidaridad u objetividad?” (1985) vs Putnam en “Razón, verdad e historia” (1979)

Como ya adelantamos en el plan de este capítulo, en “¿Solidaridad u objetividad?”, Rorty vuelve a lidiar con la acusación de relativismo que se dirige a los pragmatistas. Allí, luego de distinguir entre “realistas” y “pragmatistas”, como dos formas básicas que los pensadores han encontrado de dar un sentido a sus vidas y a la propia actividad de investigación, distingue tres diversas acepciones en las que los realistas suelen acusar de relativistas a los pragmatistas. En primer lugar, atribuyéndoles la concepción según la cual una creencia es tan válida como cualquier otra; en segundo lugar, atribuyéndoles la concepción “según la cual ‘verdadero’ es un término equívoco que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen”¹⁶² Y por último, atribuyéndoles una concepción según la cual “no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad - la nuestra - utiliza en uno u otro ámbito de investigación”.¹⁶³

Según nuestro autor, el pragmatismo no suscribe la concepción (1), que es claramente auto-refutatoria; tampoco puede adherir a la tesis (2), que se limita a calificar de “excéntrica”, pero en realidad representa la concepción que – con variados refinamientos – sostienen muchos relativistas contemporáneos. Rorty va a defender que el pragmatista adhiere a la tercera concepción, que él prefiere llamar “Etnocentrismo”.

Aunque las páginas consagradas a estas importantes definiciones no son nada claras ni ordenadas - e incluso la formulación que él realiza de esta concepción (la que citamos textualmente más arriba), tiende a oscurecerla - a mi entender el rasgo fundamental de esta tesis es que: ya no se refiere a la verdad en el sentido tradicional del término (como una propiedad estable que tienen algunos enunciados o teorías cuando describen adecuadamente a la realidad) sino a la creencia justificada, o, lo que desde Dewey se conoce como “afirmabilidad garantida”. Es por eso que la formulación

¹⁶² Rorty, “¿Solidaridad u Objetividad?” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Escritos filosóficos, Vol I, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 42.

¹⁶³ Ídem, p. 42.

asume una forma negativa (“no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de...”). Rorty usa, sin embargo, muchas veces el término “verdad”, sencillamente porque considera que casi siempre que hablamos, con contenido, sobre la verdad, en realidad estamos hablando sobre la creencia justificada. Dice, por ejemplo, que “el término verdadero significa lo mismo en todas las culturas”¹⁶⁴ (como “bueno”, “aquí” o “yo”); Pero – señala – “por supuesto, la identidad de significado es compatible con la diversidad de referencias, y con la diversidad de procedimientos para asignar los términos”.¹⁶⁵

Según nuestra interpretación, el segundo rasgo distintivo de la tesis etnocéntrica es la idea de que la verdad no tiene una naturaleza intrínseca (que pueda dar lugar a una teoría positiva sobre ella) sino que se limita a sostener la idea estrictamente negativa de que debemos desechar la distinción tradicional entre verdad como correspondencia y verdad como creencia justificada (que es también la añeja distinción entre conocimiento y opinión), para pasar a manejarnos exclusivamente con la segunda (la única que podemos cargar de contenido y cuyas consecuencias podemos evaluar). Sostiene que la única indagación con sentido sobre la naturaleza del conocimiento humano (que debemos ahora entender fundamentalmente como la creencia justificada) “puede ser una explicación socio-histórica sobre cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar acuerdos sobre el objeto de sus creencias”.¹⁶⁶ Por eso sostiene que el pragmatista no tiene una teoría relativista de la verdad: según la cual la verdad es relativa a otra cosa (contextos culturales, esquemas teóricos, etc.). A partir de todo esto, Rorty va a defender que el etnocentrismo no puede considerarse una concepción relativista del conocimiento. Claro que, ante esto cabe preguntar si el pragmatista no pasa así a tener una teoría relativista de la creencia justificada; cosa que indagaremos más adelante.

Explica que la razón por la cual el realista insiste en calificar de relativista a esta concepción es que, dadas sus ancestrales orientaciones correspondentista, fundacionista y esencialista, no puede entender que alguien sostenga que la verdad no

¹⁶⁴ Ídem, p. 42.

¹⁶⁵ Ídem, p. 42.

¹⁶⁶ Ídem, p. 43.

tiene una naturaleza intrínseca, lo cual lo conduce a interpretar al pragmatismo como una doctrina que sostiene que la verdad “es simplemente la opinión contemporánea de un determinado grupo”¹⁶⁷.

Rorty cierra estas densas y problemáticas páginas reiterando que el pragmatismo no tiene una teoría de la verdad y mucho menos una teoría relativista de la misma, sino que “su explicación de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética y no epistemológica o metafísica”.¹⁶⁸ Esta tesis, además de sonar filosóficamente ingenua, resulta especialmente problemática, sobre todo por provenir de una tradición pragmatista que, desde sus fundadores, se ha concentrado en tratar de superar las dicotomías clásicas (entre ellas la dicotomía racionalidad-moralidad) y que creemos que, especialmente en la obra de Putnam, ha conseguido resultados verdaderamente relevantes y alentadores al respecto.¹⁶⁹ Resultados que, por otra parte, parecen altamente convergentes con los obtenidos desde distintas tradiciones por K.O. Apel¹⁷⁰ y J. Habermas¹⁷¹ y por John Searle.¹⁷²

Rorty sostiene que lo que él llama pragmatismo es casi - aunque no exactamente - lo que Putnam, en su obra “Razón, verdad e historia”, denomina “concepción internalista de la filosofía”. Al igual que Rorty, Putnam rechaza la posibilidad de una perspectiva del “ojo de Dios”, perspectiva que se asimila a lo que nuestro autor califica como “deseo de objetividad”. Rorty lamenta que Putnam acompañe este rechazo con un ataque a lo que éste llama genéricamente como pensadores relativistas, entre los que se encontrarían Kuhn, Feyerabend, Foucault y el mismo Rorty.

¹⁶⁷ Ídem, p. 42.

¹⁶⁸ Ídem, p. 43. (El subrayado es mío, RN).

¹⁶⁹ H. Putnam, “Reason, Truth and History”, Mass, Harvard Press, 1979, Cap VI y H. Putnam, “Más allá de la dicotomía hecho-valor”, México, 3er. Simposio Internacional de Filosofía, UNAM, 1998.

¹⁷⁰ K.O. Apel, “El problema de la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, México, Rev. Dianoia, UNAM, n° 21, 1975.

¹⁷¹ J. Habermas, “Conciencia moral y acción comunicativa”, Barcelona, Península, 1985.

¹⁷² John Searle, “From Is to Ought”, Philosophical Review, vol. 73 (1964), pp 43-58.

Putnam, a la hora de concretar sus críticas al relativismo, se centra en la célebre “tesis de la inconmensurabilidad”, que caracteriza como sosteniendo que “el significado o referencia de los términos utilizados en otra cultura no puede identificarse con el de los términos o expresiones que nosotros poseemos”.¹⁷³ Acertadamente - reconoce Rorty - Putnam sigue a Davidson en que tal tesis se auto-refuta; pero eso sólo sirve para descartar algunos pasajes exagerados de Feyerabend o del primer Kuhn. Eliminado este problema, en principio, señala Rorty, no queda claro qué lo separa de sus concepciones. Sin embargo, las diferencias no tardarán en aparecer.

(I) En primer lugar, y aunque él no lo aclare explícitamente, Rorty va a desarrollar una larga e interactiva - como se diría hoy - argumentación contra las posiciones y aún rectificaciones de Putnam, tendiente a demostrar que: desde una concepción holística no es necesario postular, como sí lo hace Putnam¹⁷⁴, la noción de una racionalidad transcultural ni transparadigmática. Para comenzar, señala que Putnam no consigue aceptar que nunca podemos ir más allá de nuestras luces, que nunca “podemos situarnos en un terreno neutral sólo iluminado por la luz natural de la razón”¹⁷⁵. No lo puede aceptar porque Putnam concibe que eso significaría admitir que nuestro pensamiento está estrictamente limitado por lo que él llama “normas institucionalizadas” para resolver todas las discusiones, incluidas las filosóficas. Ya desde “Razón, verdad e historia” Putnam ha negado sistemáticamente la existencia, o mejor, el poder decisorio de tales criterios, argumentando que su existencia se refuta a sí misma (igual que la tesis de la inconmensurabilidad) porque bloquearía toda propuesta cuestionadora o innovadora. Rorty aprueba este rechazo, especialmente en su alcance a la tarea filosófica, y lo sintetiza en una hermosa frase que vale la pena reproducir:

...“filosofía” es precisamente aquello de que una cultura se vuelve capaz cuando deja de definirse en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para basarse en un know-how no articulado, [como para] sustituir

¹⁷³ H. Putnam. “Reason, Truth and History”, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1981, pp. 49-50, citado por Rorty en “¿Solidaridad u Objetividad?”, p. 42.

¹⁷⁴ Entre otros en Putnam, “Realism With a Human Face”, Cap. 1.

¹⁷⁵ Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?”, p. 44.

la codificación por la phronesis, y la conquista de foráneos por la conversación con ellos.¹⁷⁶

Sin embargo, pese a acompañar este rechazo de la racionalidad criterial institucionalizada, discrepa con Putnam en creer que la única forma de evadir esta idea sea admitir una racionalidad transcultural o transparadigmática. Explica que: sostener que no podemos solventar toda cuestión en base a los criterios de racionalidad institucionalizada no se contrapone con la posición que defienden los pensadores a quienes Putnam acusa de relativistas, dado que éstos son pragmatistas justamente porque comparten el rechazo de Putnam hacia la idea positivista de que la racionalidad se equipara con los criterios institucionalizados. Nuestro autor reconoce que es muy acertada la observación de Putnam de que los relativistas culturales son tan positivistas como el que más, sólo que la criterialidad elegida no es la de las ciencias físico-matemáticas sino la que descubrió la antropología cultural. Según Rorty lo único que nos libera de estos equívocos y de estas falsas oposiciones es abandonar la noción de racionalidad como aplicación de criterios y aceptar la imagen quineana de la investigación abierta “como el continuo retejer una red de creencias” donde no hay principio que sea irrevisable a partir de necesidades pragmáticas en un contexto holista.¹⁷⁷

Un aspecto importante de esta argumentación rortyana parte de una noción ya acordada entre Putnam y los relativistas, a saber: que no han de concebirse a las culturas o a los paradigmas alternativos según el rígido modelo de las geometrías alternativas.¹⁷⁸ Las geometrías alternativas son realmente irreconciliables porque - de

¹⁷⁶ Ídem, p. 44. El agregado entre paréntesis rectos es un intento mío por clarificar la traducción española.

¹⁷⁷ Es la imagen que Quine esboza en la última sección de “Dos Dogmas del Empirismo”: “Un empirismo sin dogmas”.

¹⁷⁸ Este es un nuevo lastre que heredamos del modelo matemático (Platónico-cartesiano) que tanta influencia ha tenido sobre el pensamiento filosófico occidental y que tantos problemas nos ha creado -y tanta creatividad ha inhibido- p.e. en el tema de la fundamentación. Insinuaciones sobre esto aparecen también en “Dos dogmas...” y en Apel muy claramente (p.e. en “La fundamentación filosófica última...”).

alguna manera - están axiomáticamente diseñadas para ello. Pero las culturas no se asientan sobre axiomas, por el contrario, aún sus “reglas de lenguaje” y sus “criterios de racionalidad”, siempre dejan abierta la posibilidad de tematizar la discrepancia, y “retejer nuestras creencias para incorporar el hecho del desacuerdo a las demás creencias que tenemos. Los mismos argumentos quineanos que rechazan la distinción entre verdad analítica y sintética rechazan la distinción del antropólogo entre lo intercultural y lo intra-cultural”.¹⁷⁹ Visto de este modo, el etnocentrismo rortyano pierde su carácter ofensivamente chauvinista:

Pues, decir ahora que debemos operar de acuerdo con nuestras luces, que debemos ser etnocéntricos, no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos.¹⁸⁰

Así llega nuestro autor, a la anunciada conclusión de que no es necesario postular la existencia de una racionalidad transcultural para entendernos y llegar a consensos básicos con otras culturas, ni postular la existencia de una racionalidad transparadigmática para entender y evaluar otros paradigmas. Rorty cree ver que Putnam, por momentos, reconoce esto, como cuando, al final de “Razón, verdad e historia”, escribe:

...sólo podemos esperar crear una concepción más racional de la racionalidad o una mejor concepción de la moralidad si operamos desde dentro de nuestra tradición (con su eco del ágora griega, de Newton, ..., de las Escrituras, ..., de las revoluciones democráticas, etc...) ...Se nos invita así a entrar en un diálogo verdaderamente humano.¹⁸¹

¹⁷⁹ Rorty, “¿Solidaridad u Objetividad?” p. 46.

¹⁸⁰ Ídem, p. 45.

¹⁸¹ H. Putnam, “Razón, verdad e historia”, p. 216, citado por Rorty en “¿Solidaridad u objetividad?”, p. 46.

(II) Sin embargo, cuando las posiciones parecían estar así acercándose, Putnam plantea un tema que hace a uno de los aspectos más profundos del debate en torno al relativismo y que va a desencadenar otra larga argumentación de Rorty; al final de la cual no parece verse ningún acercamiento como el que se avizoraba en el punto anterior. Por el contrario lo que se evidencian son dos formas muy diferentes de encarar la filosofía y, más aún, la concepción sobre la marcha misma de la civilización humana. El tema es el de si existe o no un término ideal de este diálogo, “¿Existe - se pregunta Putnam sobre el final de su obra más conocida - una verdadera concepción de la racionalidad, una moralidad ideal, incluso si todo lo que tenemos son siempre concepciones de ellas?”¹⁸² Putnam sostiene que una respuesta negativa (“sólo hay el diálogo”) equivale a otra forma de relativismo que se refuta a sí misma. Luego, ya en la última frase de su obra, Putnam expresa: “nuestras concepciones diferentes de la racionalidad postulan una *Grenzbegriff*, un concepto-límite de verdad ideal”¹⁸³

De hecho, se trata de dos cuestionamientos de diferente naturaleza, dirigidos contra lo que podríamos empezar a llamar “pragmatismo experimentalista o no-teleológico”.¹⁸⁴ La primera, es una variante de la clásica acusación de auto-refutación que señala una dificultad insalvable de las posiciones relativistas; en cambio la segunda, apunta a una carencia supuestamente letal para las concepciones experimentalistas. Ante la primera crítica, nuestro autor, que como ya lo vimos, se ha desmarcado de las posiciones relativistas, se va a limitar a profundizar esa

¹⁸² H. Putnam, “Razón, verdad e historia”, p. 199.

¹⁸³ Ídem, p. 200.

¹⁸⁴ La necesidad de acuñar una denominación específica para la posición de Rorty emerge de varias circunstancias: (1) no le podemos llamar neo-pragmatismo porque Putnam, y otros pensadores que discrepan con Rorty en varios puntos, también se consideran pragmatistas; (2) tampoco podemos llamarlo pragmatista a secas, porque Rorty se separa explícitamente de algunas de las ideas de los maestros fundadores; (3) no lo podemos calificar de relativista, porque Rorty rechaza varias de las tesis centrales del relativismo; y (4) la denominación de pragmatismo solidarista o rortysmo resulta, por ahora, denotativamente poco definida e incluso ambigua. En cambio, consideramos, por las razones expuestas en estas mismas páginas, que la expresión “pragmatismo experimentalista” apunta a uno de los rasgos más distintivos de la concepción del neopragmatismo rortyano.

diferenciación: contesta que no ve “cómo puede interpretarse la afirmación de que algo no existe - la Grenzbegriff mentada por Putnam - como la afirmación de que algo es relativo a otra cosa”.¹⁸⁵ En cuanto a la segunda crítica, mucho más pertinente e incisiva, que apunta a la necesidad “de un término ideal del diálogo” que actúe como idea reguladora de nuestras concepciones limitadas de racionalidad y moralidad, nuestro autor responde que, sostener que pensamos que vamos hacia alguna meta correcta no es más que proyectar hacia el futuro lo que Kuhn nos enseñó que siempre podemos ver en el pasado si miramos desde el punto al que hemos llegado: una historia de progreso.

Luego completa su concepción alternativa con esta imagen:

Si alguna vez pudiésemos estar motivados únicamente por el deseo de solidaridad, dejando de lado... el deseo de objetividad, concebiríamos que el progreso humano hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes..., y no como el movimiento hacia un lugar que... ha sido preparado de antemano para la humanidad.¹⁸⁶

Rorty llega incluso a sugerir que, en este punto, Putnam cae en un científicismo de fondo - creo que podríamos llamarlo “axiológico o convergentista” - luego de haber criticado tan acertadamente sus versiones epistemológicas. Pues, si lo entiendo bien, la idea de fondo que alienta al científicismo, entendido como la concepción según la cual la racionalidad es cuestión de aplicar criterios, es la esperanza de que esta aplicación - también extrapolable al campo de la moralidad - nos llevará a las realidades y metas últimas que nos esperan. Nuestro autor considera que la resistencia a las interpretaciones y propuestas experimentalistas o constructivistas - aclaro que éstas denominaciones son mías y no aparecen en el texto - emergen, en último término, del comprensible “temor a que nuestros hábitos y esperanzas liberales tradicionales no sobrevivan a semejante reducción”¹⁸⁷ (la de apoyarse en la solidaridad y no en la objetividad).

¹⁸⁵ Rorty. “¿Solidaridad u objetividad?”, p. 47.

¹⁸⁶ Ídem, p. 47.

¹⁸⁷ Ídem, p. 48.

Sin embargo, Rorty considera que desplazar esta problemática desde los términos epistemológicos y metafilosóficos en que suele plantearse hacia estos términos morales y políticos, permite ver más claramente lo que está en juego. La recurrente apelación a la necesidad de evitar el relativismo puede comprenderse mejor como la importancia de preservar ciertos hábitos positivos, arduamente conquistados, de la vida europea (y de gran parte del mundo, incluso a veces contra el mundo europeo y norteamericano, agregaríamos nosotros). Parece que los hábitos alimentados por la Ilustración (y las luchas obreras, feministas, socialdemócratas, tercermundistas, pacifistas, ecológicas, agregaríamos nosotros) sólo se podían justificar en términos de una razón transcultural y de una verdad como correspondencia. Llegados a este punto, Rorty escribe una frase que vale la pena reproducir textualmente:

“Así, la verdadera cuestión sobre el relativismo es la de si estos mismos hábitos de la vida intelectual, social y política pueden justificarse mediante una concepción de la racionalidad como un ensayismo sin criterio, y por una concepción pragmatista de la verdad.¹⁸⁸ “ [El subrayado es mío RN].

A partir de la sincera respuesta que Rorty dará a esta cuestión, nuestro autor va a esbozar su argumentación de fondo sobre este segundo aspecto de la polémica. Rorty va a responder: “el pragmatista no puede justificar estos hábitos sin circularidad, pero tampoco puede hacerlo el realista”.¹⁸⁹ Y en seguida va a apoyar esto con algunas consideraciones típicamente pragmatistas. En primer lugar, va a expresar que la justificación de las virtudes e instituciones liberales (y de justicia, Rorty suele omitir este aspecto) “sólo puede asumir la forma de una comparación entre sociedades que ilustran estos hábitos, y sociedades que no, lo que lleva a la sugerencia de que nadie que haya conocido ambas puede preferir las últimas”.¹⁹⁰ En segundo lugar, sostiene que aquí “la

¹⁸⁸ Ídem, p. 49.

¹⁸⁹ Ídem, p. 49.

¹⁹⁰ Ídem, p. 49. Rorty recuerda que Winston Churchill había razonado de esta forma en su famosa frase: “La democracia es la peor forma de gobierno que conozco, a excepción de todas las demás que han existido”.

justificación no es por referencia a un criterio, sino por referencia a diversas ventajas prácticas concretas”.¹⁹¹ Reconoce que tal justificación ha de ser lexicalmente circular por cuanto los vocabularios valorativos de las sociedades pre-liberales no lograrían describir los hechos que nos interesan. Estas características de la justificación pragmática, que desde un punto de vista clásico o estrictamente lógico serían descalificadoras, lejos de amedrentar a nuestro autor, le parecen el correcto y honesto reconocimiento de que no apelan a un imposible e ilusorio punto de vista supra-histórico desde el que describir los hábitos de las democracias modernas que desean elogiar y defender. Es más, estas consecuencias son las que esperan los partidarios de la solidaridad y las que se sintetizan en la tesis etnocéntrica.

En este punto cabría hacer una defensa de una interesante argumentación de Putnam, a la cual, extrañamente, ni el propio Putnam ni sus epígonos más lúcidos, como Jennifer Case, ni pensadores convergentes - sobre este aspecto - como Thomas Mc Carthy han recurrido. Me estoy refiriendo a su intento por concretar el proyecto deweyano de levantar la “hipoteca humeana” de la tajante dicotomía entre juicios descriptivos y juicios de valor. Reconstruiremos aquí muy sintéticamente tal argumentación que se presenta inorgánicamente en dos o tres de los capítulos de su “Razón, verdad e historia”.¹⁹²

Para Putnam lo que hace que un conocimiento o una teoría sea racionalmente aceptable es la coherencia de las creencias teóricas entre sí y con las creencias más experienciales. En este sentido, la verdad y la objetividad resultan de una aceptabilidad racional idealizada. A su vez, nuestras concepciones de coherencia y de aceptabilidad racional dependen de nuestras características psicobiológicas y de nuestros patrones culturales, y no están exentas de valores. En consecuencia, lo que aceptamos como hechos, como objetividad y como racionalidad, está en buena medida condicionado por nuestros valores, lo que, a su vez, depende en última instancia de nuestra idea de lo

¹⁹¹ Ídem, p. 49.

¹⁹² Una reconstrucción más prolija y extensa de este argumento se puede encontrar en mi artículo “En torno a la fundamentación racional de los juicios éticos”, Papeles de Filosofía, Montevideo, Instituto de Filosofía, Universidad de la República, Jun. 93, pp. 15 a 19.

bueno. Se diluye así la distinción radical establecida por David Hume entre la esfera de los hechos y la de los valores, las que pasan a ser interdependientes.

Esto no implica para Putnam recaer en un relativismo, porque, a pesar de que todo conocimiento y toda valoración está culturalmente condicionada, es más correcto el conocimiento que permite una mejor descripción del mundo ajustada a nuestros valores cognitivos como una parte de nuestra idea del florecimiento humano. Y es mejor la valoración que permite una mejor descripción del mundo social ajustada a nuestras valoraciones morales básicas como la otra parte de nuestra idea del florecimiento humano. Tampoco cae en un absolutismo antihistórico porque considera que no existen ni cánones de racionalidad invariables ni principios morales supra-históricos, pero sí una idea en evolución, de las virtudes cognitivas y morales que nos sirve de guía.

Como se ve, Putnam establece una fuerte relación entre racionalidad y moralidad. La racionalidad aparece condicionada por valores dado que los esquemas cognitivos reflejan propósitos e intereses; y a su vez, la moralidad está vinculada a una determinada forma de ver el mundo y de manejarse con él. En última instancia, lo que propone es que: habiendo pasado, con la modernidad, de una concepción antigua en la cual la racionalidad integraba la moralidad, a una concepción instrumental que las escindió, se puede pasar ahora a una concepción que, reconociendo su interrelación y su evolución, las controle y las desarrolle mutuamente.

Luego de esta revisión de los conceptos de racionalidad y de objetividad, Putnam retoma el problema de la aparente impunidad del nazi racional. Sostiene que podemos, en primer lugar, demostrar la irracionalidad de sus creencias y argumentos. Si el nazi pretende que sus metas son moralmente correctas, esto es, si procura una justificación dentro del discurso moral ordinario, deberá asentarlas en “proposiciones fácticas falsas (por ejemplo que las democracias están bajo control de una conspiración sionista)” y sostendrá proposiciones morales para las que no podrá esgrimir ningún buen argumento (por ejemplo, que el “ario” tiene la obligación de subyugar las razas no arias). La otra posibilidad es que rechace todas las nociones morales ordinarias, pero en ese caso, “perdería la capacidad de describir adecuada y perspicazmente las relaciones interpersonales cotidianas, los hechos sociales y políticos según el estado

actual de nuestros conocimientos”,¹⁹³ porque los términos descriptivos están en relación con los términos valorativos. A partir de esto, podemos demostrar también la irracionalidad de sus metas. La irracionalidad de una meta queda evidenciada cuando su aceptación conduce o bien a respaldarla en argumentos falsos, sin fundamento o irracionales, o bien a aceptar un esquema alternativo para representar hechos descriptivo-morales ordinarios que resulta irracional. Si, finalmente, el nazi optara por no dar razones, o pretendiera que es darlas sostener que es nazi porque “le da la gana”, Putnam dirá que su conducta es completamente arbitraria y que, en un acto que, por afectar a los demás, requiere justificación, no tenerla constituye un “ejemplo paradigmático de irracionalidad”.

Como se ve, la segunda estrategia es dependiente de la primera pero consigue finalmente acceder a la buscada crítica racional de las metas. En definitiva, lo que está en el fondo de ambas (y de su conexión) es el hecho, explicitado por Putnam de que “...cualquier elección de esquema conceptual presupone valores, y la elección de un esquema conceptual para describir las relaciones interpersonales y los hechos sociales... implica entre otras cosas, los valores morales que uno mantiene”.¹⁹⁴ Así como nuestra percepción de los hechos está condicionada por nuestras ideas de objetividad, verdad y racionalidad, las que a su vez dependen de nuestra idea de lo bueno; así también nuestra idea de lo bueno depende de nuestros conocimientos y suposiciones acerca del mundo, la naturaleza humana y la sociedad. A partir de esta revisada concepción de la justificación objetiva, Putnam va a concluir que estamos habilitados a considerar que algunas inclinaciones evaluativas son enfermizas (y de hecho todos lo hacemos), tanto como lo hacemos con algunos esquemas cognoscitivos.

(II-b) En una ulterior profundización de su argumentación Rorty parte de reconocer que los partidarios de la objetividad se muestran reacios al dilema entre etnocentrismo y relativismo; frente al etnocentrismo porque supone reconocer un status privilegiado a nuestra propia comunidad y frente al relativismo porque supone una hipócrita tolerancia frente a prácticas contrapuestas a algunos de nuestros valores

¹⁹³ H. Putnam, “Razón, verdad e historia”, p. 209.

¹⁹⁴ Ídem, p. 212.

básicos.¹⁹⁵ Ante ello, nuestro autor no vacila en sostener que los pragmatistas se han de inclinar por el etnocentrismo, aún cuando - como ya lo reconoció - puede no haber una justificación no circular para hacerlo; esa carencia teórica no puede llevarnos a la obligación de aceptarlo todo. Escribe:

Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos¹⁹⁶ deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio.¹⁹⁷

Sin embargo, el realista, está tan imbuido de su deseo de un punto de vista universal y ahistórico que, cuando oye pronunciamientos como el anterior no lo puede entender

¹⁹⁵ Este último recelo no es un problema exclusivamente teórico sino que se basa en un problema que ha dado lugar a situaciones concretas muy complicadas en épocas muy recientes, por ejemplo a la hora de redactar o suscribir declaraciones pretendidamente universales sobre los derechos del hombre.

¹⁹⁶ Si bien, en principio, no quise introducirlo en el cuerpo mismo del análisis y evaluación de su argumentación, para evitar una excesiva intervención de elementos emotivos o ideológico-políticos, no es nada claro porqué nuestro autor ve en los intelectuales liberales norteamericanos algo así como la encarnación de los mejores valores de occidente. Sin negar el importantísimo papel histórico de su Revolución de 1776, o el que una minoría de sus intelectuales jugaron a favor de la libertad, la justicia y la paz en el mundo, ni el papel que tardíamente el país y sus ciudadanos jugaron en la victoria militar sobre la dominación nazi-fascista en Europa, o el saludable respeto que tienen por la libertad de prensa; no podemos olvidar que la mayoría de ellos constituyen una "inteligentsia" que, sin ser la principal responsable, integra una comunidad que: hasta mediados de la década de 1960, aceptaba la segregación racial, que nunca tuvo un gobierno socialdemócrata avanzado, que apoyó a muchísimas de las peores dictaduras en el mundo entero, que aún hoy mantiene -en muchos estados- la pena de muerte y que consagra gran parte de sus mejores cerebros a la investigación bélica. Parece, más bien que, para encarnar aquellos caros valores, nuestro autor debería hablar de los "intelectuales y activistas liberales y progresistas de todo el mundo". Rorty parece acercarse a esta última idea en artículos como "Duas Profecias", publicado en la Folha de São Paulo el 24/5/98. Ver Apéndice N° 1.

¹⁹⁷ Rorty, "¿Solidaridad u objetividad?", p. 48.

como una elección dentro de opciones históricas concretas, sino que, inevitablemente, lo interpreta como una irresponsable ironía relativista que se niega a asumir una elección entre comunidades y hábitos de vida. Muy por el contrario, sostiene nuestro autor, “el pragmatista, dominado por el deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse demasiado en serio su propia comunidad. Sólo puede ser criticado de etnocentrismo, no de relativismo”.¹⁹⁸

Según Rorty lo que resulta más inquietante de la concepción pragmatista no es que sea relativista, sino que tiende a eliminar dos consuelos metafísicos que ha engendrado la tradición occidental; “consuelos realistas” que nuestro autor analiza y critica conjunta y rápidamente, pero que nosotros creemos que son dignos de mayor atención. Uno, es la idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica conlleva determinados “derechos”, idea que según Rorty sólo tendría sentido si “la posesión de semejanzas biológicas comportase la posesión de algo no biológico, algo que vincula nuestra especie a una realidad no humana”¹⁹⁹. La posición de nuestro autor frente a este primer “consuelo realista” se sintetiza en la siguiente frase:

El pragmatista renuncia al primer tipo de consuelo porque piensa que decir que determinadas personas tienen determinados derechos no es más que decir que deberíamos tratarlas de determinado modo. No es ofrecer una razón para tratarlas de ese modo.²⁰⁰

Creo que se trata de una argumentación errónea y peligrosa. Y esto por varias razones. (1) Rorty admite que: si “la posesión de semejanzas biológicas comportase la posesión de algo no biológico, algo que vincula nuestra especie a una realidad no humana”, entonces la idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica conlleva determinados “derechos” tendría sentido. Pues bien, podemos negar la insinuada equivalencia entre los dos antecedentes, y afirmar que el primero de ellos se cumple: efectivamente la posesión de semejanzas – y sobre todo la posesión de ciertas

¹⁹⁸ Ídem, p. 51.

¹⁹⁹ Ídem, p. 52.

²⁰⁰ Ídem, p. 53.

características, agregaría yo – no biológicas aunque de base biológica como la de experimentar dolor, afectos, comunicación, etc, se cumple; luego, según el condicional de Rorty, se daría el consecuente: la pertenencia a nuestra especie biológica conlleva determinados “derechos”. Personalmente considero que el asunto es mucho más complejo que esto: pues esas características bio-psico-sociales compartidas no conllevan automáticamente ciertos derechos (recuérdese Moore, falacia naturalista), pero crean una base primaria para que, bajo ciertos contextos históricos y culturales, tales derechos comiencen a ser exigidos y reconocidos. De todos modos, esa compleja argumentación positiva no es aquí el punto, sino simplemente mostrar que la ligera argumentación filo-nietzscheana de Rorty no es para nada concluyente.

El segundo consuelo, erosionado por la concepción pragmatista, según nuestro autor, consiste en que:

La imagen de una naturaleza humana común, orientada a la correspondencia con la realidad como ésta es en sí, nos consuela con la idea de que incluso si se destruye nuestra civilización, ..., la especie está obligada a volver a capturar las virtudes, ideas y logros que fueron la gloria de esa comunidad.²⁰¹

Según Rorty, el pragmatista “no desea convertir esta esperanza en una teoría de la naturaleza del hombre. Desea que la solidaridad sea nuestro único consuelo, y que se conciba como algo que no exige soporte metafísico”.²⁰² Aquí el “consuelo realista” es evidentemente mucho menos defendible, pues requiere alguna clase de teleología o determinismo histórico muy difícil de sostener. Sin embargo, me parece ver que estos debates, aún siendo importantes no hacen sino bordear los problemas verdaderamente de fondo que se suscitan en ¿Solidaridad u objetividad? Y que luego se expanden por buena parte de la obra de nuestro autor. Veamos.

Comencemos por reconocer una observación de nuestro autor en torno a la cual hoy parece fácil suscitar un gran consenso dentro de los pensadores contemporáneos. Me estoy refiriendo a la crítica a la retórica del objetivismo científico

²⁰¹ Ídem, p. 52.

²⁰² Ídem, p. 53.

tanto por su versión empobrecida y falsa de la empresa cognoscitiva, como por el efecto de reacción irracionalista que tiende a generar no sólo contra los mejores valores de la investigación científica sino incluso contra el pensamiento social liberal (y progresista, volvemos a agregar). Rorty es claro al respecto:

Pero la ciencia no tiene nada malo, sino solo el intento de divinizarla, el intento característico de la filosofía realista. Esta reacción también ha llevado los ataques al pensamiento social liberal del tipo común a Mill, Dewey y Rawls... Pero no hay nada malo en la democracia liberal, ni en los filósofos que han intentado ampliar su alcance.²⁰³

Habermas ha sido especialmente claro sobre esto en toda su obra pero muy particularmente en su conocido artículo “La Ilustración: un proyecto inacabado”.²⁰⁴ Pero el problema de fondo creo que radica en la ilimitada confianza que Rorty deposita sobre la “sugerencia” de que el difuso sentimiento de “comunidad” o “la solidaridad, sea nuestro único consuelo”; y creo que las primeras y quizá mejores pruebas sobre este cargo las proporciona el propio autor en varios pasajes de ese mismo texto.

a) Hacia el final de la página 53 escribe: “Nietzsche esperaba que finalmente pudiese haber seres humanos ..., que se concibiesen personas buenas a las que basta la solidaridad”.²⁰⁵ Pero, sucede que una de las finalidades primordiales de la filosofía es tratar precisamente de determinar qué son personas buenas o actos buenos.

b) Luego de que reafirma el concepto anterior con nuevas apelaciones a Nietzsche, inmediatamente, se ve obligado a aclarar: “Pero esto no debería llevarnos a rechazar, como hizo Nietzsche en ocasiones, los elementos de nuestro ejército móvil que encarnan las ideas de conversación socrática, fraternidad cristiana y ciencia ilustrada”.²⁰⁶ Y casi enseguida se precave contra excesos o errores similares de pensadores post-nietzscheanos como Adorno, Heidegger y Foucault. ¿Es que Rorty

²⁰³ Ídem, p. 55.

²⁰⁴ J. Habermas, “La Ilustración: un proyecto inacabado”.

²⁰⁵ Rorty. “¿Solidaridad u objetividad?”, p. 53.

²⁰⁶ Ídem, p. 54.

puede creer que éstos fueron excesos o errores meramente circunstanciales o idiosincráticos?; más bien creo que debemos sospechar que hay algo insuficiente en aquella “sugerencia” exclusiva.

c) Creo que incluso esta insuficiencia se puede ver también por los reconocimientos positivos de hitos de la tradición que nuestro autor se ve obligado a hacer, p.e. cuando escribe:

Desde este punto de vista, el alejamiento socrático de los dioses, el giro del cristianismo desde un Creador Omnipotente al hombre que sufrió en la cruz, y el giro baconiano desde la ciencia como contemplación de la verdad externa hasta la ciencia como instrumento de progreso social, pueden considerarse otros tantos preparativos para el acto de fe social que sugiere la concepción nietzscheana de la verdad.²⁰⁷

¿Es que Rorty puede no advertir que “estos preparativos” en buena medida estuvieron asentados sobre una serie de elaboraciones teóricas?; o ¿es que considera que, una vez llegados a este estadio podemos tirar la “escalera” teórico-reflexiva por la cual hemos llegado hasta allí? Además de que - para usar una argumentación pragmática - cualquier pintor sabe que no conviene quedarse colgado del pincel, por diferente, innovadora y antiesencialista que pueda ser la nueva escalera. Por último, el propio carácter especulativo y reflexivo del hombre y de la comunidad humana parece requerir de alguna cosmovisión de sostén, por antiesencialista y delgada que ella pueda ser.

Claro que, si interpretamos su idea de que el deseo de objetividad es en gran parte una forma disfrazada del temor a la muerte de nuestra comunidad, y que, con eso, se está haciendo eco de la acusación nietzscheana de que la tradición filosófica platónica es un intento por evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y al azar en el sentido de un llamado a evitar los determinismos – mundanos o extramundanos – con que tantas veces los seres humanos hemos intentado huir de nuestras responsabilidades personales y sociales y de nuestra posibilidad – si es que están dadas las condiciones económico-culturales mínimas – de autocorrección;

²⁰⁷ Ídem, p. 54.

entonces, se trata de una idea que, aunque ya adelantada hasta la exageración por J.P. Sartre, es mucho más valiosa y no ha perdido nada de su vigencia. Sobre todo en un mundo donde, si no asumimos nuestras responsabilidades, fuerzas económicas y políticas despersonalizadas podrían llevarnos a un planeta orwelliano (la ya diagnosticada por Habermas “colonización del mundo de la vida”). Pero, para que valga esta interpretación y no la de una anomia errabunda, habría que tomar en cuenta, por lo menos, algunas de las consideraciones que venimos de hacer (y que Habermas ha formulado con mucha más profundidad y sistematicidad desde otros contextos).

d) Esto nos lleva directamente a las últimas dos observaciones que deseamos hacer sobre el estatuto, la función y el fundamento del mentado “sentimiento de solidaridad o de comunidad”, que Rorty proclama como la alternativa pragmatista a los diversos intentos clásicos de explicar y fundamentar los mejores hábitos de la cultura liberal.

Se trata de que, en diversos pasajes, nuestro autor explica: “...la sugerencia pragmatista... de que concibamos que nuestro sentimiento de comunidad carece de otro fundamento fuera de la esperanza y la confianza compartidas creadas por esa compartición - se formula por razones prácticas”.²⁰⁸ Luego es aún más explícito:

No se formula como corolario de la tesis metafísica de que los objetos del mundo no contienen propiedades intrínsecamente rectoras de la acción, ni de una tesis epistemológica de que carecemos de una facultad del sentido moral, ni de una tesis semántica de que la verdad es reductible a justificación.²⁰⁹

Todo lo que esboza al respecto es una semi-justificación pragmática cuando escribe:

El mejor argumento que tenemos los partidarios de la solidaridad contra los partidarios realistas de la objetividad es el argumento de Nietzsche de que la manera metafísico-epistemológica

²⁰⁸ Ídem, p. 55.

²⁰⁹ Ídem, p. 55.

tradicional occidental de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar.²¹⁰

Todo esto merece varias observaciones:

d1) Como ya lo señalamos en otra parte, este planteamiento presupone una distinción entre la esfera de lo ético-práctico y de lo teórico, que es contraria a uno de los propósitos fundacionales del pragmatismo que precisamente era superar estas dicotomías.

d2) El mantenimiento de esta dicotomía va en contra de los intentos y logros, especialmente de Putnam, por superarla (ya sintetizada en la 2ª parte de II-A).

d3) ¿Cómo se puede evaluar la falta de funcionamiento de una fundamentación si no es desde una reflexión teórica, por más alternativa o divergente que ésta pueda ser?

d4) ¿Cuál es la finalidad de la enorme obra deconstructiva de La filosofía y el espejo de la naturaleza sino preparar el camino para una nueva forma de encarar nuestras relaciones con las actividades teóricas y prácticas, nueva forma que no puede venir a reducirse a una “sugerencia” gregaria o ético intuicionista.

e) Por otro lado, y muy vinculado con lo anterior, nuestro autor hace largas, documentadas e interesantes argumentaciones, pero al final su conclusión tiene – al menos en este ensayo – el carácter de sugerencia. ¿Qué estatuto tiene esta forma de “construir” – como bien lo ha señalado Jennifer Case –²¹¹ la “argumentación como sugerencia”? ¿Es una especie de hiper-liberalismo teórico, es el “pensamiento débil” de Vattimo o, muy por el contrario, se revela como una forma de precaverse de toda crítica argumentativa? Profundizaremos esto más adelante haciendo expresa referencia a las observaciones de la mencionada autora.

f) Y, por último, el problema de fondo, ¿qué estatuto tiene el mentado “sentimiento de solidaridad”? Por cierto que no tiene el carácter ético tradicional de ser capaz de sentir y movilizarnos por los sufrimientos ajenos. Cuando Rorty procura definirlo – en la página 51 de este ensayo – dice que es el deber de justificarnos ante

²¹⁰ Ídem, p. 54-55.

²¹¹ Case, Jennifer. “Rorty and Putnam: Separate and Unequal”, Southern Journal of Philosophy, Vol. 33, Nº 2, Sum 95, pp 169-184.

nuestro ethnos, esto es, ante “aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa”, y agrega: “En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico...”. Esto es teóricamente correcto, pero, ¿es capaz de generar un sentimiento que cumpla la enorme tarea de sostener o habilitar los mejores valores del proceso civilizatorio?

Por todo ello, a diferencia de lo que sostiene nuestro autor al final del ensayo, no creemos que haya logrado “sugerir” y menos forjar una “justificación alternativa” para el valor de las instituciones y prácticas que los ideales de la Ilustración han creado.

8.3.3 El debate al momento de Rorty “H. Putnam y la amenaza relativista” (1993)

Siguiendo el plan que adelantábamos en la introducción a este capítulo pasaremos ahora a analizar y evaluar el más reciente ensayo de nuestro autor, donde se concentra y actualiza la polémica Rorty – Putnam sobre los temas de la verdad y el relativismo. Nos referimos a “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo”, publicado por primera vez en el *Journal of Philosophy* de setiembre de 1993 (Vol. 90, pp. 443-461) y compilado luego en el tercer volumen de sus “*Philosophical Papers*” (que tomó el título de “Verdad y progreso”).

1) Dado que la polémica entre ambos pensadores ya llevaba casi dos décadas, el ensayo comienza retomando una recapitulación que Putnam había realizado tres años antes en uno de los capítulos de su *Realism with a Human Face* sobre los cinco puntos básicos en que ambos autores están de acuerdo. En vista de su importancia, los reproduciremos en la versión algo abreviada que Rorty presenta de ellos al comienzo de este ensayo.

Dice, “comparto sin ninguna reserva lo que Putnam dice en los siguientes pasajes:²¹²

I. ‘...elementos de lo que llamamos ‘lenguaje’ o ‘mente’ penetran tan profundamente en lo que llamamos ‘realidad’ que el propio proyecto de vernos a nosotros mismos como ‘cartógrafos’ de algo ‘independiente del lenguaje’ queda

²¹² Putnam. “*Realism with a Human Face*”, Mass, Harvard Univ. Press, 1990.

fatalmente comprometido desde el principio. Como el relativismo, aunque de un modo diferente, el realismo es un intento imposible de ver el mundo desde ninguna parte'.²¹³

II. '[Deberíamos] aceptar el puesto que en cualquier caso estamos condenados a ocupar, el puesto de unos seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje sus intereses y valores, pero que, pese a todo, están abocados a considerar algunas de esas visiones del mundo –y, para el caso, algunos intereses y valores- como mejores que otras'.²¹⁴

III. 'Lo que Quine denominó 'la indeterminación de la traducción' se debería ver más bien como la 'relatividad de la traducción a los intereses'. '[R]elatividad a los intereses' se contrapone a absolutez, no a objetividad. Puede ser objetivo el que una interpretación o una explicación sea la correcta, dados los intereses que son relevantes en el contexto'.²¹⁵

IV. 'Creo que el núcleo del pragmatismo -el de James y Dewey, si no el de Peirce- fue la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente. Si encontramos que no tenemos más remedio que adoptar un cierto punto de vista, usar un determinado 'sistema conceptual', cuando estamos inmersos en la actividad práctica, en la más amplia acepción de 'actividad práctica', entonces no debemos hacer al mismo tiempo la afirmación de que ése no es verdaderamente "el modo en que las cosas son en sí mismas'.²¹⁶

V. 'Decir, como a veces hace [Bernard] Williams, que el concepto mismo de conocimiento exige la convergencia hacia una gran imagen es puro dogmatismo. Es el caso, ciertamente, que el conocimiento ético no puede reclamar absolutez; pero eso es porque la noción de absolutez es incoherente".²¹⁷

Luego de algunos escarceos menores, la parte más de fondo del debate comienza cuando – profundizando una idea que ya había adelantado en "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo" – Rorty expresa que, pese a todas las reseñadas

²¹³ Ídem, p. 28.

²¹⁴ Ídem, p. 178.

²¹⁵ Ídem, p. 210.

²¹⁶ Putnam. "The Many Faces of Realism", La Salle, Ill., Open Court, 1987, p. 83 (trad. cast.: Las mil caras del realismo, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1994).

²¹⁷ Putnam, "Realism with a Human Face", p. 171.

afinidades, lo que aleja a Putnam de su concepción es la imagen rortyana de “los humanos-como-animales-ligeramente-más-complicados”.²¹⁸ Esto a Putnam “le suena cientificista y reduccionista”. Rorty se defiende diciendo que merecería tales calificativos si él argumentara: “Puesto que Darwin nos dice cómo son las cosas real y verdaderamente, nos cumple a nosotros ajustar nuestra auto-imagen para que encaje”.²¹⁹ En cambio, Rorty sostiene que él no pretende argumentar en este estilo verdaderamente “realista, cientificista y reduccionista”, sino que lo que propone es - en la metodología del experimentalismo deweyano - probar, si manejándonos con la auto-imagen que se deriva de la teoría darwiniana, logramos reducir “el número de problemas filosóficos que tenemos entre manos”. Y algo más adelante especifica el diseño de este “experimento filosófico”:

Podemos llevar a cabo este experimento dejando de lado las distinciones sujeto-objeto, esquema-contenido y realidad-apariencia, y pensando nuestra relación con el resto del universo en términos no representacionalistas, sino puramente causales (los mismos en que pensamos la relación del oso hormiguero y del pinzón con el resto del universo).²²⁰

Por más que nos rechinen las últimas imágenes que aparecen entre paréntesis, el proyecto aquí esbozado parece intentar diferenciarse de los enfoques reduccionistas clásicos, pero ese intento no deja de ser una manifestación programática; habrá que ver si en el tratamiento concreto de los problemas filosóficos “que tenemos entre manos”, consigue realizar tal experimento sin caer en reduccionismo. Tendremos oportunidad de analizarlo y evaluarlo hacia el final de este capítulo y, sobre todo, en el capítulo que dedicaremos a analizar su polémica con Davidson en torno a los temas de la verdad y la representación.

II) Una segunda etapa importante de esta polémica se inicia cuando Putnam, en *Realism with a Human Face*, sospechando que las diferencias emanan del concepto

²¹⁸ Rorty. H. Putnam y la amenaza..., p. 70.

²¹⁹ Ídem, p. 70.

²²⁰ Ídem, p. 70.

de “garantía” que ambos manejan, emplaza a nuestro autor a que indique “cuáles de los siguientes principios... le parecen aceptables”, y enuncia los siguientes cinco principios:

- “1. En circunstancias corrientes, normalmente hay una materia objetiva [a fact of the matter] respecto de si los enunciados que hace la gente están garantizados o no.
2. Que un enunciado esté garantizado o no es independiente de si la mayoría de nuestros iguales culturales dirían que está garantizado o que no lo está.
3. Nuestras normas o estándares de aceptabilidad garantizada son productos históricos; evolucionan con el tiempo.
4. Nuestras normas y estándares reflejan siempre nuestros intereses y valores. Nuestra imagen de un florecimiento intelectual es parte de, y sólo tiene sentido como parte de, nuestra imagen de un florecimiento humano en general.
5. Nuestras normas y estándares respecto de cualquier cosa - incluida la asertabilidad garantizada- son susceptibles de reforma. Son normas y estándares mejores y peores.”²²¹

Rorty manifiesta su total acuerdo con los principios 3, 4 y 5. Pero las diferencias comienzan en la consideración de los otros dos principios (el 1 y el 2). Nuestro autor sostiene que estaría de acuerdo con el principio 1: si simplemente se lo entiende como que un sujeto S tiene un respaldo objetivo para afirmar garantidamente un enunciado p, si los pares bien ubicados y capacitados no pueden formular objeciones consistentes. Para Rorty la garantía de una afirmación es una cuestión esencialmente sociológica. Pero nuestro autor sospecha que Putnam debe estar pensando en alguna garantía suplementaria, “de lo contrario –expresa - no estaría tan seguro de que yo no lo aceptaría”.²²² Efectivamente este “plus” es explicitado por Putnam en el principio (2): “que un enunciado está garantizado o no, es independiente de si la mayoría de nuestros compañeros de cultura dirían que está garantizado o no lo está”. En primer lugar Rorty ya ha aclarado que nunca se adscribió a un criterio mayoritarista. Pero aún así, si la

²²¹ Putnam, “Realism with a Human Face”, p. 21.

²²² Rorty. H. Putnam y la amenaza... p. 71.

amplia mayoría de los interlocutores bien ubicados y calificados, aún después de escuchar – con las mejores garantías del caso – las razones de una afirmación extravagante “X”, siguen objetándola, esa afirmación no está garantizada. Pensar lo contrario – sostiene nuestro autor – es postular algún tipo no sociológico de justificación, alguna garantía sub specie aeternitatis, suposición que resultaría totalmente contraria a la concepción expresada en las tesis I a V, que el propio Putnam redactó como puntos básicos de acuerdo. Claro que luego puede descubrirse que la afirmación “X” es en realidad verdadera (o, mejor dicho, está garantizada “en un estadio futuro del conocimiento”), pero en principio no hay forma de respaldar (2), como no sea volviendo a interpretar “garantizado” como “verdadero”. Pero eso, como ya fue explicado por nuestro autor, no puede especificarse ni manejarse. Rorty cierra esta etapa de la discusión con una frase que vale la pena transcribir:

Presumiblemente él y yo coincidimos en que muchos movimientos sociales y revoluciones intelectuales... comienzan con personas que hacen afirmaciones no garantizadas, afirmaciones que empiezan a tener garantías sólo a medida que (en palabras de Putnam) “nuestras normas y estándares de asertabilidad garantizada... evolucionan”.²²³

III) Este punto nos conduce directamente a lo que consideramos que constituye el tercer y fundamental estadio de este debate que girará en torno a qué significa la aceptabilidad racional y desde dónde se la evalúa y eventualmente se la modifica. En el capítulo ya aludido de *Realism with a Human Face*, Putnam critica la afirmación de Rorty de que las reformas de nuestros estándares de aceptabilidad garantizada no son “mejores por referencia a un estándar previamente conocido, sino mejores sólo en el sentido de que llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores”.²²⁴

Putnam ha apelado durante años a la idea de “aceptabilidad racional idealizada” para mostrar las limitaciones del relativista. Pero Rorty, pese a que no se

²²³ Ídem, p. 72.

²²⁴ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. XXXVII, citado por H. Putnam en “*Realism with a Human Face*”, p. 23.

siente incluido en esa categoría, plantea que no puede imaginarse qué significa “aceptabilidad racional idealizada”, una vez que hemos descartado la posibilidad del Ojo de Dios y la convergencia de Bernard Williams hacia una teoría absoluta, sino “aceptabilidad para una comunidad ideal”. Pero, dado que aún una comunidad tal no podría mirar desde el Ojo de Dios, esa comunidad no puede ser otra que “nosotros tal cual nos gustaría ser”.²²⁵ Por cierto que esta expresión, sobre todo por la inclusión de la palabra “gustaría”, suena muy ambigua. Rorty se encarga de precisarla, “nosotros” significa: “nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales, la gente que siempre está dispuesta a escuchar a la otra parte, a meditar - y tener en cuenta, agregaría yo - sobre todas las implicaciones, etc.”.²²⁶ Más allá de que esta definición deja pendiente una serie de interrogantes: p.e. si no se podría aplicar también a una aristocracia ilustrada de un exótico país que paralelamente tuviera asegurado su poder por medios fácticos; dicho en terminología marxista, si no es una caracterización exclusivamente súper-estructural. Pese a todo ello, creo que es un sincero intento de superar cierta hipocresía de algunos relativistas, sobre todo considerando que, mejorándola en un sentido p. e. habermasiano, podría asumir una forma muy interesante. Cierra el párrafo con una frase que nos permite redondear sus ideas al respecto: “Esta identificación de ‘aceptabilidad racional idealizada’ con ‘aceptabilidad para la mejor versión de nosotros mismos’ era justamente lo que yo tenía en mente al decir que los pragmatistas deberían ser etnocentristas más bien que relativistas”.²²⁷

Nuestro autor señala que, Putnam para darle algún sentido a su idea de aceptabilidad racional idealizada o bien acepta algún tipo similar a éste de comunidad ideal, o bien, recae en la idea de Peirce de “la comunidad de investigadores en el final ideal de la investigación”. Pero su explícita negativa a la idea de Bernard Williams de una convergencia final parece vedarle esta segunda opción. Lo que Rorty está sosteniendo es que si no existe en el proceso civilizatorio una guía ínsita en los hombres como tales, “los términos ‘garantizado’, ‘racionalmente aceptable’ y demás, moverán siempre a la pregunta ¿para quién?”. Y esto, según nuestro autor - más allá de posibles

²²⁵ R. Rorty. “H. Putnam y la amenaza...”, p. 74.

²²⁶ Ídem, p. 74.

²²⁷ ídem, p. 74.

retoques y profundizaciones - no se puede responder sinceramente sino “para nosotros en nuestra mejor versión”.

Por todo lo anterior, Rorty propone cambiar su expresión original “llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores” por “llegan a parecernos claramente mejores que sus predecesores”. ¿Es esto circular?, se pregunta Rorty. Su respuesta es que no, pues en último término, el calificativo de mejor se asienta sobre la evaluación de procesos de discusión y decisión que se apoyan en la persuasión racional y no en la coacción.²²⁸

En una aplicación consecuente de sus tesis pragmatistas, Rorty reconoce que por la conocida argumentación de la “falacia naturalista”, ni las explicaciones realistas, platónico-idealistas o teológicas clásicas, ni su etnocentrismo pueden determinar “las condiciones necesarias y suficientes para que una opinión, teoría, política o práctica” sea seleccionada como la mejor. Pero, cree que el valor de su enfoque es que:

...una vez que abandonamos la búsqueda de tales condiciones - una vez que reconocemos que términos normativos como “verdadero” y “mejor” no son susceptibles de definición - , queda todo el espacio del mundo para discutir qué explicaciones suscitan más dificultades que las que resuelven.²²⁹

Concretamente, considera que su explicación de “mejores” cuando se aplica a estándares de aceptabilidad en términos de “para nosotros en nuestra mejor versión”, genera menos problemas que la explicación putnamiana en términos de “aceptabilidad racional idealizada”.

²²⁸ En “Contingency, Irony, and Solidarity” (1989), p. 84, Rorty sostiene que “la expresión de Habermas “situación ideal de diálogo” es simplemente una abreviatura de “la manera de decidir los asuntos públicos característica de las democracias constitucionales del siglo XX, en las raras ocasiones en que muestran su mejor versión”. Claro que hay que tener en cuenta que Habermas ha tomado algunas medidas para evitar que esto quede en chauvinismo o en meros requisitos formales.

²²⁹ *Ibid*, p. 79.

Ante esto, Putnam asciende a un nivel metafilosófico y pregunta: “¿Pero qué podría significar aquí ‘malo’, sino ‘basado en una imagen metafísica equivocada’?”²³⁰ y ¿cómo puede un relativista - o aún, un pragmatista que suscribe las tesis I a V - hablar de imágenes metafísicas correctas o equivocadas? Rorty reconoce que como pragmatista, tal cosa le está vedada, solo que muchas veces decidimos que es necesario cambiar nuestras concepciones o hábitos, no necesariamente por razones metafísicas, sino, más simplemente, por razones éticas, prácticas o políticas. La filosofía pocas veces precede a los cambios, la mayoría de las veces viene después de ellos. La historia humana está llena de innovaciones que no encajaban con las imágenes metafísicas prevalecientes pero, por sus ventajas de diverso tipo, se fueron imponiendo. El experimentalismo práctico es tan inherente a la historia como la tendencia a la teoría y a la reflexión.

Además, tanto Rorty como Putnam, adhieren a una concepción dinámica de los intereses y los valores (de los individuos y de las comunidades), originada en Dewey y conocida como doctrina del “continuum medios-fines”, según la cual uno puede cambiar sus deseos cuando experimenta lo que realmente sucede cuando trata, o aún logra, conseguir lo que una vez deseó.

En realidad, la antedicha analogía con el experimentalismo en los movimientos sociales es la respuesta de nuestro autor a un argumento anti-Rorty, que Bernard Williams²³¹ atribuye a Putnam, tendiendo a mostrar a Rorty atado a una concepción vulgar e inmediatista de “conveniencia”. Más allá de que esta crítica ya fue contestada desde W. James, frente a las primeras interpretaciones vulgares del pragmatismo, nuestro autor aprovecha para señalar la necesidad que se auto-impone el pragmatista de precaverse contra la posibilidad de un cambio entre lo que hoy se encuentra conveniente afirmar y lo que en un mañana, dados ciertos cambios o descubrimientos, sería todavía más conveniente afirmar.

Rorty sostiene que la pregunta metafilosófica central respecto del pragmatismo es si “hay algo que pueda usarse como criterio en ciencia y en filosofía aparte de la

²³⁰ Putnam, “Realism with a Human Face”, p. 22.

²³¹ B. Williams. Review of “Realism with a Human Face”, London Review of Books, Vol. 13, Feb. 1991, p. 12.

conveniencia”. Williams, y por momentos el propio Putnam, creen que lo único que podría refutar la conveniencia del momento es “algo que nada tiene que ver con la conveniencia”, a saber: una imagen metafísica correcta. La respuesta de Rorty va a ser aquí la de un pragmata “tout court”: “...lo que nos saca de la conveniencia del momento es justamente la esperanza de una conveniencia mayor en el futuro”.²³² Donde “conveniencia” ha de interpretarse como: “capacidad para evitar disputas estériles sobre problemas que constituyen callejones sin salida”.²³³

Si bien esta respuesta de nuestro autor es básicamente correcta e incluso serviría para mostrar una analogía – que no he visto señalada – de esta concepción con la idea clásica de “utopía”; pese a ello, debemos expresar que es excesivamente unilateral, porque en los propios escritos fundadores de James, éste reconoce los componentes coherenciales y hasta correspondentistas aún en una concepción pragmata de la verdad.²³⁴

Rorty entiende que este último movimiento confirma que la mejor estrategia para evitar las dificultades auto-referenciales en que inevitablemente cae el relativista, es desplazar la discusión desde el terreno epistemológico y metafísico hacia el terreno de la política cultural, desde “las pretensiones de conocimiento y las apelaciones a la auto-evidencia hacia meras sugerencias en torno a qué deberíamos intentar”.²³⁵ Según nuestro autor esta es la única – o la mejor – estrategia que cabe a un pragmata como el que él y Putnam han acordado definir mediante las tesis I a V.

Sin embargo, Putnam no toma este camino, e incluso plantea, frente a él dos objeciones concretas. Primero: si nuestro objetivo es la promoción de las prácticas liberales, sería mejor argumentar directamente en su defensa, en vez de esperar que la misma emerja como un subproducto de un cambio en nuestras concepciones metafísicas. Ante esto nuestro autor reconoce que el trabajo filosófico no constituye la única forma, ni siquiera la principal, de acercarnos a aquellos objetivos, pero sí constituye la contribución específica que puede aportar esta disciplina académica.

²³² R. Rorty. “H. Putnam y la amenaza...” p. 81.

²³³ Ídem, p. 81.

²³⁴ W. James. El Pragmatismo, Conferencia 1ª y 6ª.

²³⁵ R. Rorty. “H. Putnam y la amenaza relativista”, p. 81.

Resultará importante tener en cuenta esta breve, pero relevante, observación para cuando consagremos nuestro último capítulo a evaluar las implicaciones y consecuencias metafisológicas de la obra de Rorty.

La segunda crítica asume la forma de una fuerte acusación. Bajo el manto de un pragmatismo antimetafísico, Rorty estaría asumiendo fuertes definiciones metafísicas como, p.e., que el “realismo metafísico está equivocado” o, “el intento de decir que desde una perspectiva del ojo de Dios no existe la perspectiva del ojo de Dios”.²³⁶ La respuesta de nuestro autor va a consistir, por un lado en preguntar qué diferencia epistemológica encuentra Putnam entre las afirmaciones que ha hecho Rorty y las que Putnam hace, p.e., al enunciar los principios I a V; y, por otro, en declarar que, según él, lo que ambos estaban haciendo no era enunciar una nueva doctrina metafísica sino lo que el propio Putnam ha llamado “criticar normas y estándares previamente aceptados”. Por cierto que la profundización de estas consideraciones demandaría un análisis específicamente metafísico, al cual dedicaremos el último capítulo, después de que podamos haber procesado otras discusiones que resultan insumos imprescindibles para tal análisis.

(IV) Según nuestra interpretación, la última y más profunda parte de esta polémica va desde el segundo párrafo de la página 83 hasta el final del ensayo. Se articula a su vez en varios subtemas, algunos de los cuales serían obviales para los objetivos de este capítulo, sin embargo nos resultan ineludibles para ir preparando las consideraciones a que queremos llegar en los dos capítulos finales de este trabajo.

Nuestro autor comienza anunciando que volverá a lo que considera el fondo de sus discrepancias con Putnam: “su desagrado y mi entusiasmo con una imagen de los seres humanos como no más que animales complicados”,²³⁷ diferencia explicitada, según Rorty, en el célebre escrito de Putnam “Why Reason Can’t be Naturalized?” (1983). Allí Putnam comienza por rechazar una explicación naturalista darwiniana de la razón (como la capacidad de una especie evolucionada que es capaz de representar la naturaleza con exactitud por oposición a la mera capacidad de manipularla hábilmente), en aplicación de las razones I-V por las que Rorty también rechaza esa aplicación del

²³⁶ H. Putnam. “Realism with a Human Face”, p. 25.

²³⁷ R. Rorty. “H. Putnam y la Amenaza...” p. 83.

darwinismo. Luego Putnam pasa a criticar a Foucault y a Rorty como relativistas culturales “incapaces de ofrecer una crítica racional del consenso dominante”.²³⁸ Pero eso ya ha sido analizado y no es lo que ahora interesa, sino el hecho de que, con base en esa crítica, Putnam extrae una moraleja cuya autoría, en parte, atribuye al propio Rorty. Escribe:

Reconozcamos... que una de nuestras “autodescripciones” fundamentales, en expresión de Rorty, es que... en tanto que pensadores estamos comprometidos con la existencia de... algún tipo de corrección de carácter sustancial y no meramente “desentrecorillador”. Esto significa que no hay eliminación de lo normativo.²³⁹

Rorty responde que, si bien él no adhiere ni a la epistemología evolucionista ni al reduccionismo, eso no lo lleva a sostener la existencia de “algún tipo de corrección de carácter sustancial”. Según nuestro autor la incorrecta inferencia de Putnam surge de que éste cree que: porque Rorty acepta que bajo ciertos contextos podemos ofrecer condiciones necesarias y suficientes para la aplicación de expresiones normativas, de ahí se deduce que nuestro uso cotidiano de expresiones normativas muestra que existe “algún tipo de corrección de carácter sustancial”. Inferencia que, por cierto, Rorty no hace.

Además, Putnam entiende la idea de la existencia de algún tipo de corrección sustancial como la idea de que “la corrección o incorrección de lo que decimos no es sólo para un tiempo y un lugar”.²⁴⁰ Idea que Rorty niega explícitamente. Afirma con claridad: “Creo que la corrección o incorrección de lo que decimos es sólo para un tiempo y un lugar”. Explica que no hay forma de darle contenido a la idea de corrección no local sin negar algunas de las tesis I-V (sin recaer en el realismo metafísico). Claro que si dejamos de hablar de la garantía y volvemos a hablar de la verdad, podríamos afirmar que lo que decimos de ella “no es sólo para un tiempo y un lugar”, pero tal afirmación estaría completamente vacía de consecuencias para nuestros estándares

²³⁸ Ídem, p. 84.

²³⁹ H. Putnam. “Realism and Reason”, p. 246.

²⁴⁰ Ídem, p. 247.

de asertabilidad garantida; es, según el enfoque de nuestro autor, el tipo de vacuidad que los pragmatistas deben evitar.

En suma, para Rorty el único aspecto del uso de la palabra “verdadero” que no queda comprendido en una explicación de su fuerza aprobatoria ni en una explicación desentremilladora es lo que él ha denominado su “uso precautorio”. Esto es, cuando reconocemos que, pese a encontrar, al presente, objeciones para una afirmación, ésta podría mañana, ante otros datos y otros estándares, ser una afirmación garantizada. Pero, sospecha nuestro autor, en Putnam se trata de algo más que eso: el mismo plus misterioso que lo mueve a “tomar en serio el modo realista de hablar” - que Michael Dummett ha reflatado con la expresión sobre la presencia o ausencia de “materia objetiva”²⁴¹ (fact of the matter). En cambio para Rorty:

El lugar de las normas en un mundo de hechos no representa para mí mayor problema, pues pienso que la emergencia de organismos dotados de lenguaje, y el desarrollo de prácticas gobernadas por normas por parte de los mismos, se puede explicar directamente en términos darwinianos. Tal explicación y la consiguiente naturalización de la razón, no tiene nada que temer ante la irreductibilidad de las oraciones normativas a oraciones descriptivas...²⁴²

Así, para Rorty, la consigna de Putnam de que “la razón no se puede naturalizar” oscila ambiguamente entre una afirmación “incontrovertible pero inocua” y la falsa concepción de que la explicación evolucionista deja un hueco en nuestra explicación causal.

Por último, Rorty aborda la clásica expresión de Putnam de que “la razón es a la vez immanente y trascendente”, y se manifiesta de acuerdo, siempre y cuando interpretemos la segunda característica mencionada como el reconocimiento de que posibles normas y estándares futuros podrían sustituir a los actuales. Pero señala que, evidentemente, no es éste el sentido que le da Putnam ya que él lo relaciona con su

²⁴¹ Rorty. “H. Putnam y la amenaza...”, p. 85.

²⁴² Ídem, p. 86.

concepción de que “la filosofía, como reflexión y argumentación en torno a las preguntas eternas a que está abocada la cultura, pertenece a la vez al tiempo y a la eternidad”.²⁴³

Aquí, no puedo dejar de transcribir textualmente la respuesta que da Rorty; entre otras cosas porque coincide con la interpretación que yo hacía de esa frase de Putnam en mi Disertación de Maestría, y este pasaje de nuestro autor me ha mostrado que, en realidad, no es el sentido en que lo entiende Putnam. Escribe Rorty:

Al hacer esa inferencia, entiendo que Putnam está confundiendo la posible trascendencia del futuro respecto del presente con la necesaria trascendencia de la eternidad respecto del tiempo. ...entiendo que confunde nuestra capacidad de usar las tensiones internas a nuestro actual cuerpo de creencias o deseos para poner en cuestión cualquier cosa (incluidas nuestras actuales normas y estándares de asertabilidad garantida) con nuestra capacidad de alcanzar una corrección que no sea “sólo para un tiempo y un lugar”.²⁴⁴

De este modo, nuestro autor considera demostrada su impresión general de que, pese a las múltiples afinidades, lo que realmente lo separa de Putnam es “cuánto puede salvarse de la tradición realista una vez que abrazamos las tesis I a V”. Según él, y esto parece fácilmente demostrable, Putnam considera que esa concepción sigue dejando espacio para algo como una racionalidad trans-paradigmática o una pretensión de validez universal a la Apel-Habermas. Por el contrario, para nuestro autor, tiene interés precisamente porque nos permite prescindir de tan problemática noción y nos llama a “experimentar... con una imagen de nosotros mismos (los tibios liberales) tan local y transitoria como cualquier otra..., sin que el mundo se hunda por ello”.²⁴⁵

Claro que todo esto se va a profundizar y complicar cuando hagamos entrar en el debate a Donald Davidson, mentor de algunas de las tesis básicas en que se

²⁴³ H. Putnam. “Realism with a Human Face”, p. 247.

²⁴⁴ R. Rorty. “H. Putnam y la amenaza...”, p. 86.

²⁴⁵ Ídem, p. 87.

apoya Rorty, pero que, sin embargo, desautoriza algunas de las interpretaciones y/o inferencias que nuestro autor realiza a partir de aquellas tesis originales.

CAPÍTULO 9

PROFUNDIZACIÓN DEL DEBATE SOBRE LA VERDAD (1988-1995)

Cuando el debate con Putnam (1972-1993), antes evaluado, estaba llegando a sus tramos finales, otros importantes filósofos comenzaban a profundizar en las críticas a la concepción de Rorty, tanto desde una perspectiva estrictamente epistemológica (Susan Haack, 1993); como desde la concepción de la teoría crítica (Thomas Mc Carthy 1990 y 1995) e incluso desde una perspectiva metafilosófica (Jürgen Habermas, 1988). El propósito de este capítulo es utilizar algunas de esas argumentaciones críticas como respaldo a las tesis específicas avanzadas en el capítulo inicial y, sobre todo, tratar de demostrar de qué modo dichas argumentaciones se pueden articular consistentemente en una verdadera concepción alternativa de los temas en debate, una concepción que asigna a la filosofía un papel -por cierto ya no central, ni rector, ni de fundamentación última, – pero sí más necesario e importante que el que le asigna el pensamiento de Rorty.

Dado que el objetivo es respaldar esas tesis y construir dicha concepción alternativa, en la apropiación de los mencionados trabajos no seguiremos ni el orden de publicación ni su estructura expositiva general.

9.1 Abordaje epistemológico

9.1.1 La ilegitimidad de la epistemología: crónica de una muerte mal diagnosticada

Como ya vimos en el capítulo 6 de este trabajo, el desarrollo de la filosofía analítica durante el siglo XX – fundamentalmente por obra de W. Sellars y W. Quine – habría provocado, según Rorty, la consumación y clausura del proyecto de la filosofía fundante epistemológicamente centrada, estructurado durante la modernidad. La crítica de

Sellars a la noción de lo dado puso en evidencia la confusión entre justificación y causalidad, y la crítica de Quine a la noción de lo analítico muestra la inviabilidad de la epistemología como búsqueda de los fundamentos a priori de nuestro conocimiento. Según “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, si bien ni Quine ni Sellars apreciaron el impacto demoledor de su trabajo convergente, éste nos conduce inevitablemente a la conclusión de que la justificación del conocimiento no es sino una cuestión de costumbre social. Los criterios de justificación de diversas épocas y culturas resultan inconmensurables, por lo cual no puede haber discusión ni acuerdos sobre su grado comparativo de corrección. Tampoco tiene sentido intentar defender un conjunto determinado de criterios aduciendo que las creencias que los satisfacen tienen mayor probabilidad de ser²⁴⁶ verdaderas, pues eso requeriría de la idea de verdad como correspondencia, otro legado de la metafísica ocular reiteradamente erosionado. En suma, la justificación de creencias no sólo es una cuestión social, sino que es una cuestión enteramente convencional. Por tanto, no tiene sentido suponer que los criterios de justificación necesiten y puedan tener algún fundamento objetivo, por la cual ha de abandonarse el proyecto de la epistemología fundante; a los filósofos sólo les quedará volcarse a la “hermenéutica edificante”, dedicada a buscar nuevos vocabularios que mantengan el “diálogo de occidente” en lugar de persistir en su vano intento de conmensurar discursos inconmensurables (La filosofía y el espejo de la naturaleza, pp. 135 y ss.)

Sin embargo, el capítulo de S. Haack “Pragmatismo vulgar: una perspectiva nada edificante”²⁴⁷ nos proporciona algunas distinciones y argumentaciones que nos permiten fundamentar especialmente nuestras tesis específicas relativas a los problemas auto-referenciales del contextualismo rortyano (Tesis N° 1) y a su concepción liquidacionista de la epistemología (Tesis N° 6).

²⁴⁶ S. Haack, *Evidence and Inquire. Towards Reconstruction in Epistemology*, USA, 1993, Trad. Esp.: *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos, 1997, Capítulo 6.

²⁴⁷ S. Haack, *Evidence and Inquire. Towards Reconstruction in Epistemology*, USA, 1993, Trad. Esp.: *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos, 1997, Capítulo 6.

Para comenzar Haack señala que Rorty usa la decisiva palabra “fundamentacionismo” o “fundacionismo” en acepciones variables y poco precisas, lo cual contribuye a que no percibamos la incorrección de sus inferencias. Para ponerlo en evidencia esta autora distingue tres tipos diferentes de fundacionismo. Uno al que llama “fundacionismo experiencialista” y que define como una “teoría de la justificación que distingue por un lado creencias básicas, que se supone que se justifican, independientemente del apoyo de otras creencias, por la experiencia sensorial y, por otro, las creencias derivadas, que se supone que se justifican por el apoyo de esas creencias básicas...”²⁴⁸. Otro es el “fundacionismo a priori”, al que define como una “concepción de la epistemología...” que concibe “la explicación de los criterios de justificación como una iniciativa analítica” y a “su ratificación como algo que requiere una prueba a priori de su carácter indicativo de verdad”.²⁴⁹ Y por último un “fundacionalismo” -que la autora no adjetiva-, pero que podríamos llamar “objetivista”, al que define como la “tesis según la cual los criterios de justificación no son puramente convencionales sino que tienen necesidad de una base objetiva, siendo satisfactorios solamente si son indicativos de verdad...”²⁵⁰

Haack admite que la crítica de W. Sellars a lo dado hace inviable, sobre todo a las formas fuertes de fundacionismo experiencialista, y acompaña la extensión que Rorty realiza de la crítica a las formas débiles. Sin embargo, reclama que la acusación sobre confusión de justificación con causalidad puede responderse como ella lo hace en su concepción fundherentista, la cual, no queriendo descartar el papel que la experiencia del sujeto juega en la justificación de sus creencias, da cuenta de la interacción de los aspectos causales y evaluativos de la justificación. Además, puntualiza que el colapso del fundacionismo experiencialista no nos obliga -incluso cuando también fracase el fundacionismo a priori- a claudicar de toda fundamentación y resignarnos al “conversacionalismo” contextualista de Rorty, porque podría adoptarse un coherentismo à la Davidson (que evita la acusación de la confusión entre justificación y causalidad) o el propio fundherentismo de la autora.

²⁴⁸ Ídem, p. 255.

²⁴⁹ Ídem.

²⁵⁰ Ídem.

Haack también acepta la tesis de que el fundacionalismo a priori no puede ser defendido, aunque no por la apelación a Quine que hace Rorty sino por sus propias razones desarrolladas en el Capítulo 2 de su obra. Muestra que la crítica de la analiticidad realizada por Quine en “Dos Dogmas del Empirismo” no es ni necesaria ni suficiente para demostrar esto. No es suficiente, porque la demostración de la inexistencia de verdades analíticas sólo significa que no existe el conocimiento a priori, bajo el supuesto de que solamente las verdades analíticas pueden conocerse a priori y:

...lo que es más importante, no es necesaria porque, dado que la ratificación de los criterios de la justificación empírica requerirá supuestos sintéticos (supuestos referentes a las capacidades cognitivas humanas), sólo del rechazo de lo sintético a priori se seguiría que el fundacionalismo es falso ²⁵¹.

Volviendo a Rorty: dado que éste rechaza la epistemología naturalizada de Quine, pero adhiere a un naturalismo generalizado, según el cual cualquier cuestión sobre el conocimiento que no sea susceptible de un abordaje científico es ilegítima, y ya ha descartado toda fundamentación a priori; luego, toda idea de una teoría filosófica sobre el conocimiento le parece insostenible.

Sin embargo, lo que Haack quiere mostrar es que para arribar a esa conclusión, Rorty aún debe demostrar la imposibilidad del fundacionalismo objetivista; el cual no cae por las críticas de Sellars y Quine dado que este tipo de fundacionalismo no tiene porqué implicar ni fundacionalismo a priori ni fundacionalismo experiencialista. Rorty – de algún modo – también parece ser consciente de esa deuda y por ello dedica dos secciones del Capítulo VI de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* específicamente a este objetivo; aunque su idea básica es desconocer esa tercer forma de fundacionalismo, o, lo que es parcialmente lo mismo, creer que ella ya fue diluida por las críticas a las otras dos formas de fundacionalismo. Allí, la estrategia fundamental de Rorty es plantearnos que hay sólo dos sentidos de la palabra “verdad”; por un lado, “el uso común de ‘verdad’ para designar “lo que se puede defender en contra de todos” (o sea, contra toda argumentación actual) y el otro: el “sentido específicamente

²⁵¹ Ídem.

filosófico“ de ... “verdad”, el cual como las Ideas de la Razón Pura, [está] pensado precisamente para representar a lo no condicionado ...”.²⁵²

Haack considera que éste es “un dualismo absolutamente inaceptable” - además de que el segundo de los sentidos es especialmente ambiguo y confuso- y lo demuestra señalando que existen, al menos, seis concepciones de la verdad; concepciones que las presenta ordenadas por su trasfondo metafísico: desde una concepción que denomina “fuertemente irrealista”, hasta llegar a una que cataloga como “enormemente trascendental”. En el extremo irrealista ubica (I) a la concepción de Rorty de “verdad” como “lo que se puede defender contra todos”; (II) como concepción débilmente irrealista, identifica a la concepción pragmatista de Peirce de “verdad como la teoría ideal hipotética, la “opinión última” que sobevivirá a toda evidencia basada en la experiencia y a un examen lógico completo”²⁵³. Dentro de las teorías realistas, esto es, que implican una concepción no-epistémica (donde aún una teoría ideal hipotética puede ser falsa o incompleta), la autora distingue las que llama “mínimamente realistas”: (III) la teoría de la redundancia de Ramsey, “según la cual “es verdad que p” es sólo una forma complicada de decir que p; y (IV) la teoría semántica de Tarski... Por su parte, las teorías “fuertemente realistas” incluyen: (V) las teorías correspondentistas del Atomismo Lógico de Russell y Wittgenstein “para quienes la verdad equivale a un isomorfismo estructural de proposición al hecho” y [V] la teoría correspondentista de Austin, “que considera a la verdad como una relación de convenciones que unen enunciados con estados de cosas”; y finalmente (VI) la concepción “enormemente trascendental” de “la verdad como algo que copia o refleja las cosas-en-sí-mismas”²⁵⁴. Teniendo en cuenta esta amplia gama de teorías – que es hoy de amplísimo

²⁵² Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 308.

²⁵³ Haack, *op. cit.*, p. 258.

²⁵⁴ *Ídem.*, p. 259.

consenso²⁵⁵ e incluso se le podrían agregar más variantes²⁵⁶, es fácil demostrar que Rorty (especialmente en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*) pretende encerrarnos en un inaceptable dualismo entre la concepción (I) y la (VI), ante lo cual: confiando en que actualmente es ampliamente rechazada la concepción (VI) – puramente correspondentista y fuertemente realista- debamos aceptar la concepción (I); sin sentirse en la obligación de considerar y dar argumentos contra todas las concepciones intermedias.

En síntesis, creo que Haack consigue mostrar: (1°) que dada la pluralidad de sentidos del fundacionalismo y la prioridad actual del fundacionalismo objetivista (no puramente a priori ni puramente experiencialista), sólo una argumentación crítica contra éste sería relevante para cuestionar la legitimidad de la epistemología; (2°) que la escasa atención crítica que Rorty dedica al fundacionalismo objetivista depende de su estrecha y, por tanto, inaceptable atención a las teorías de la verdad²⁵⁷; y (3°) que por tanto, Rorty no logra dar ningún argumento contra la viabilidad de la epistemología, que continúa reeditando y -sobre todo - transformando y profundizando su problemática, su conceptualización y su instrumental teórico.

9.1.2 El Conversacionalismo: relativismo autocontradictorio o etnocentrismo no fundamentado

²⁵⁵ Véase por ejemplo: Kirkham, R.: "Theories of Truth", Cambridge, Mass, 1992; Horwich, P. (Ed.) "Theories of Truth", Dartmouth, 1994; Puntel, L.B. (Hrsg): "Der Wahrheitsbegriff", Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987; Nicolás J.A. y Frápolli M.J. (ed.) "Teorías de la Verdad en el Siglo XX", Madrid, Tecnos, 1997; etc.

²⁵⁶ Considérese, p.e.: Teorías fenomenológicas (Husserl, Ricoeur), Teorías Hermenéuticas (Heidegger, Gadamer), Teorías intersubjetivistas (Lorenz, Habermas, Apel), además de una variada gama de teorías pragmáticas (Haack), coherenciales (Hempel, Rescher, Puntel), Semánticas (Kripke-Davidson) y pro-oracionales (P. Strawson).

²⁵⁷ Y aquí no vale el recurso de argumentar que dado que el objetivo de la investigación no es la verdad sino la verificación, se puede omitir tal atención, dado que, como mostraremos más adelante, una cosa no sustituye a la otra.

Después de rechazar argumentativamente el ataque de Rorty a la viabilidad de una epistemología post-empirista, Haack pasa a analizar críticamente la concepción de la “filosofía como conversación”, que Rorty propone en los dos últimos capítulos de “La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza” para suceder a la filosofía epistemológica.

Haack comienza planteando que el “conversacionalismo” propuesto por Rorty se apoya en la conjunción de dos tesis básicas: el contextualismo, en lo referente a la explicación de los criterios de justificación epistémica, y el convencionalismo, en lo referente a la fundamentación de esos criterios. El primero establece que la justificación sólo consiste en la satisfacción de las pautas epistémicas de la comunidad a la que pertenece el emisor. Por su parte, el convencionalismo es una tesis metaepistemológica que sostiene que los criterios de justificación son enteramente convencionales.

Haack señala que el convencionalismo determina que para Rorty, la pregunta por la corrección de los criterios de justificación (su capacidad indicativa de la verdad de las afirmaciones), no tenga sentido. Si bien Rorty efectivamente sostiene tal cosa, creo que cabría plantearse aquí la posibilidad de un convencionalismo donde tal pregunta tenga sentido.

También señala Haack que:

“Aunque los contextualistas algunas veces hacen observaciones acerca de la estructura de la justificación que tienen cierto aire fundacionalista (“las creencias contextualmente básicas son aquellas que no tienen necesidad de justificación dentro de una comunidad epistémica...”), el contextualismo se distingue del fundacionalismo, pues I) insiste en el apéndice “en la comunidad epistémica a la que pertenece A” y II) no postula que las creencias estén justificadas con independencia del apoyo de otras creencias”²⁵⁸.

Es de observar aquí – y lo retomaré más adelante – que esta aclaración de la autora presupone un sentido fuertemente realista, que no es claro que pueda ser sostenido en la actualidad: ¿piensa ella en creencias básicas justificadas para toda comunidad

²⁵⁸ Haack, op. cit., p. 261.

epistémica?; y, lo que es más importante, ¿cree ella en la posibilidad de creencias justificadas con independencia de toda otra creencia, aún las creencias que -como en su fundherentismo- den legitimación a apoyos no epistémicos? Observaciones similares me merecen las líneas siguientes de dicho texto, donde expresa: "...el contextualismo se distingue también del coherentismo, pues: I) insiste en el apéndice "en la comunidad epistémica a la que pertenece A" y II) no establece que las relaciones de coherencia sean suficientes para la justificación"²⁵⁹. ¿Presupone la autora que podría hablarse de una coherencia al margen de toda comunidad epistémica?

Haack explica que el contextualismo requiere la asunción de dos tesis básicas: a) que "diferentes comunidades epistémicas tengan distintas pautas epistémicas"; y b) que no exista una comunidad epistémica distinguida cuyas pautas sean indicativas de verdad, en tanto las de otras comunidades no tengan esa propiedad. Señala que la "incommensurabilidad" que Rorty acepta, pero que se esmera en distinguirla de la tesis kuhniiana de la diversidad de significados, para concebirla como la no-existencia de un tribunal de apelación supra-comunitario desde el que se puedan dirimir los desacuerdos entre las pautas epistémicas de las diversas comunidades, es equivalente a la asunción de las dos tesis requeridas por el contextualismo.

La autora señala luego que "aunque el contextualismo proporciona una fuerte motivación para el convencionalismo, la falsedad del fundacionalismo experiencialista no proporciona una fuerte motivación para el contextualismo"²⁶⁰; en el sentido de que, rechazado dicho fundacionalismo, aún se podría optar por el coherentismo o el fundherentismo. Rorty (que no podía considerar esta última posibilidad porque su estructuración es posterior a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*), no tiene en cuenta al coherentismo como alternativa porque describe como tal a su propia posición (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 178), pero no lo hace teniendo en cuenta el sentido estricto de esa alternativa sino meramente porque se opone al fundacionalismo experiencialista. Pero el problema mayor deviene cuando Rorty quiere desmarcar a su conversacionalismo de la calificación de relativismo. Si consideramos que el conversacionalismo resulta de la conjunción de contextualismo y convencionalismo, y

²⁵⁹ Ídem, p. 261.

²⁶⁰ Ídem, p. 262.

que el primero presupone la asunción de las tesis (a) y (b), esto es, justificación por la comunidad epistémica e inexistencia de pautas epistémicas supracomunitarias, parece claro que efectivamente es una posición relativista.

Otro problema consiste en que la posición de Rorty tiene un alto grado de autocontradicción²⁶¹ dado que, si realmente Rorty creyese que los criterios de justificación son puramente convencionales, sin ningún valor indicativo de verdad, toda su argumentación no podría abrigar ninguna pretensión de influencia sobre lo que uno piense y sostenga. Sin embargo, también aquí parece manejarse un presupuesto realista pues, aún si efectivamente nos movemos dentro de sistemas convencionales, eso no determinaría que cualquier posición tuviera el mismo valor (como ocurre en las disciplinas formales), excepto que presupongamos o demos demos que hay afirmaciones que están total o parcialmente al margen de las convenciones.

Lo cierto es que Rorty, como bien lo reseña Haack, niega la acusación de relativismo no tanto aduciendo que la objetividad es total o parcialmente una cuestión de acuerdo social -lo que a mi entender sería una vía plausible de argumentación aunque no definitoria-, sino emprendiendo una verdadera “huída hacia delante”, en dirección a la propuesta de su “Etnocentrismo”. Según esta concepción – expuesta sobre todo en “Objetividad o Solidaridad” – un sujeto tiene justificación para creer que

²⁶¹ En realidad, Haack no usa esta caracterización técnica sino una menos técnica y mucho más dura, califica al convencionalismo de Rorty como “cínico”. Personalmente prefiero rescatar varios de sus argumentos pero sustituir ese tipo de caracterización por este otro que, sin disminuir la fuerza argumentativa de la crítica, eluda ese tipo de calificativos. Se me podrá decir que es una posición mojigata y aún encubridora, pero es que me parece que presuponer la mala fe del contrincante, rebaja el nivel de la discusión y nos hace orillar la intolerancia. En fin, creo que esto puede ser opinable, simplemente que después de haber visto los resultados de la intolerancia, prefiero tomar ciertas precauciones. Una actitud similar me merecen el calificativo “tribalista” o la autocalificación de lo que ella estipula como condiciones mínimas para un “trabajo intelectual honesto”. Aunque con respecto al penúltimo calificativo hay pasajes de Rorty que parecen justificarlo, véase por ejemplo: ...”es ultrajante que un americano [del norte] deba vivir sin esperanza” (Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 191), o “Nosotros no tenemos ninguna obligación sino la de las intenciones de la comunidad que compartimos” y luego: “nadie... puede identificarse con la humanidad” (CIS, p. 198).

p si su emisión satisface los criterios de nuestra comunidad epistémica. En el capítulo 8 de este trabajo ya fue explicado su pasaje desde la formulación “su respectiva comunidad” a la formulación “nuestra comunidad”. Pero el etnocentrismo no constituye una buena salida para los predicamentos del relativismo a que conduce su contextualismo radical. Porque si se afirma la superioridad de las normas epistémicas de nuestra comunidad, se abandona el contextualismo y el convencionalismo o, lo que es peor, se presume una superioridad de nuestras pautas que, dado el Ironismo de Rorty, es una presunción solo pro forma; y si no se afirma tal superioridad, se recae en el relativismo y la mencionada autocontradicción.

Quizás por la conciencia de estas dificultades, Rorty en todo momento presenta a su Ironismo como una suerte de prudente falibilismo que, al conocer los límites que nos imponen los diversos vocabularios, elude todo compromiso dogmático. Pero en realidad su débil compromiso con las actuales pautas de justificación no se debe a una meta-tesis falibilista que considere que éstas requieren constante revisión, sino a una meta-tesis escéptica que cree que no tiene sentido preguntar si nuestras pautas de justificación son o no realmente indicativas de la verdad.

9.1.3 Tareas post-epistemológicas: la vacuidad como horizonte programático

En el capítulo final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty nos dice que pese a su rechazo de la filosofía fundante, él encuentra aún un campo de tarea para la “filosofía sin espejos” o “filosofía edificante”: comparar y contrastar “los discursos inconmensurables que la filosofía epistemológicamente centrada esperaba equivocadamente conmensurar”²⁶². Ante tal panorama, Haack señala que esto no puede dar lugar más que a un trabajo de sociología del conocimiento porque filosóficamente en “un intento de conversación entre participantes desde discursos inconmensurables, ¿qué conclusión más reveladora podría esperar alcanzar el ex epistemólogo, que la de que existe un desacuerdo irresoluble?”²⁶³. Y si, como sostiene

²⁶² “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, edición original, p. 343.

²⁶³ Haack, op. cit., pág. 266.

Rorty, el objetivo último de esta filosofía post-epistemológica es “mantener la conversación” de la cultura occidental (La filosofía y el espejo de la naturaleza, p. 377-78) entre discursos inconmensurables, ¿qué otro resultado puede arrojar esto más que una “incomprensión mutua”, un verdadero diálogo de sordos.

El corolario que nuestra autora extrae de todo ello parece obvio, pero sin embargo es reiteradamente olvidado:

A menos que exista algo parecido a evidencia mejor y evidencia peor para aceptar esta o aquella proposición como verdadera – es decir, evidencia objetivamente mejor o peor- no puede existir una investigación real de ningún tipo: ni epistemológica..., ni científica...”²⁶⁴

9.2 Abordaje desde la teoría crítica

Como decíamos al comienzo de este capítulo, la profundización del debate sobre la verdad ha tenido también otro abordaje que caracterizábamos como teórico-crítico y que – entre otros lugares –²⁶⁵ aparece bien representado en el intercambio polémico que Rorty y Thomas Mc Carthy sostuvieron entre 1990 y 1995 a partir de sendas intervenciones en el Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Guadalajara, México, en Noviembre de 1990²⁶⁶. Este intercambio, básicamente, giró en torno a tres temas principales: la separación o no de las esferas públicas y privadas, las relaciones

²⁶⁴ Ídem., p. 266. Putnam sostiene lo mismo en varios ensayos (p.e. “Razón, verdad e historia; Why Reason Can’t Be Naturalized, etc.) y Wittgenstein fue mucho más radical al respecto en su Argumento contra el Lenguaje privado: sin criterios objetivos de corrección no hay ni lenguaje, ni pensamiento, ni significados.

²⁶⁵ Polémicas similares ha protagonizado Rorty con otros interlocutores, por ejemplo con J. Habermas, L. Kolakowski y E. Gellner el 8-9/, Mayo, 1995, en Varsovia, encuentro organizado por la Academia Polaca de Ciencias y editado por József Niznik y John T. Sanders, bajo el título “Debating the State of Philosophy”, Greenwood Publishing Group. Westport, CT, USA, 1996.

²⁶⁶ Publicado en *Critical Inquiry*, 16, Spring, 1990, pp. 357-656.

entre los discursos teóricos y las prácticas sociales y, paralelamente, una discusión sobre la idea de verdad y la existencia o no de presuposiciones idealizadas. Aunque los tres temas están relacionados, para nuestros fines será de interés tratar esta última línea de debate. Además, pasaremos por alto las tres primeras comunicaciones de Rorty, McCarthy y Rorty, porque abordan aspectos que ya fueron desarrollados en esta tesis, para concentrarnos en la segunda comunicación de Mc Carthy, “Ironist Theory as Vocation: a Response to Rorty’s Reply”. Es en ella donde se exponen algunas ideas que creemos que nos sirven para avanzar en nuestro análisis y crítica de la concepción de Rorty sobre la verdad. Allí Mc Carthy desarrolla algunas apreciaciones que nos parecen sumamente plausibles y además pertinentes para nuestros fines.

9.2.1 Una crítica mal enfocada

En la parte de su artículo que Mc Carthy dedica al tema de la verdad, comienza señalando que los pasajes en que Rorty intenta ridiculizar a las teorías de la verdad por su incapacidad para resolver desacuerdos concretos, (y propone en su lugar el papel efectivo de las “alternativas concretas”²⁶⁷), se basan en un importante malentendido sobre lo que es y lo que se propone una teoría de la verdad. Por cierto, reconoce Mc Carthy, que efectivamente sería ridículo si las teorías filosóficas de la verdad (o las de la racionalidad, o las de la moralidad) intentasen suplir las sugerencias específicas que emanan de las alternativas concretas para determinar sus pretensiones de verdad; pero es que las teorías filosóficas de la verdad nunca se han propuesto tal cosa. Efectivamente, agregamos nosotros, lo que éstas se proponen es explicar qué tipo de factores inciden en esa determinación y revisar si esa explicación es consistente con las explicaciones – o mejor aún, metaexplicaciones – que tenemos sobre la naturaleza humana, sobre sus capacidades cognitivas, sobre la “realidad”, sobre la dinámica socio-histórica, etc.

²⁶⁷ Rorty va variando en relación a la naturaleza de estas “alternativas concretas”; primero habla de “utopías concretas” (FEN) y luego de las “descripciones alternativas” de los novelistas, periodistas y etnógrafos (CIS).

Claro que un pragmatista à la Rorty podría responder que toda la teoría filosófica de la verdad desembocó – por sus propias dificultades internas y por las investigaciones sobre la incidencia de factores extracognitivos en la empresa científica – en una teoría que, como la pragmatista, deconstruye la categoría misma de verdad y la sustituye por la “afirmabilidad garantida”; todo lo cual liga mucho más fuerte y directamente la determinación de la verdad a las “alternativas concretas” y a las pautas epistémicas de la comunidad, quitando todo sentido a una teoría filosófica sobre la verdad. Sin embargo, a mi juicio, esto tampoco justifica el liquidacionismo epistemológico de Rorty, porque: aún si es verdad que esos descubrimientos han generado gran parte de las consecuencias que Rorty señala, ello no elimina la necesidad de una teoría que de cuenta de estos nuevos factores, vincule la “afirmabilidad garantida” con la verdad y realice todas las otras funciones teóricas, arriba mencionadas, de una teoría filosófica del conocimiento. Sólo quienes ligan la teoría del conocimiento a un sentido hiper-realista de verdad pueden sentir que colapsado este último, la primera queda sin funciones.

Después de aquel inicial señalamiento, Mc Carthy expone otra idea que también me parece altamente plausible y útil para lo que esta tesis procura mostrar. Indica que Rorty se propone dar una explicación donde la verdad (o la afirmabilidad garantida) aparezca expurgada de “toda fuerza trascendente, regulativa o crítica”, pero dado que es imposible quitar todo contenido normativo a la idea de verdad sin eliminarla totalmente (la clásica tesis de Putnam); casi de inmediato le vuelve a insuflar tal fuerza normativa, bajo la forma de su expresión del valor “precautorio” del término verdad. Esto es la idea de verdad, reconoce Rorty, nos recuerda que aún nuestras creencias mejor justificadas pueden estar equivocadas. Con ello, todo el esfuerzo rortyano por sustituir la verdad por la afirmabilidad garantida se desmorona, la idea de verdad aparecería cargada de una fuerza regulativa falibilista; lo normativo reaparece, sólo que con un contenido que ya fue extensamente desarrollado por Karl Popper y Hans Albert hace más de treinta años, y que, desde entonces y aún antes, ha sufrido los embates críticos de Wittgenstein (en “On Certainty”), de Apel (en “Sobre la fundamentación última...”) y de toda una serie de desarrollos posteriores de la epistemología contemporánea que seguramente Rorty debe conocer.

9.2.2 Inmanencia y trascendencia plus-contextual de la razón

Como bien señala Mc Carthy: el real desacuerdo subsistente es el del “momento de incondicionalidad” que presuponen las afirmaciones de verdad, esto es, el tema de si las afirmaciones de verdad conllevan o no una pretensión de validez que trasciende los contextos particulares en los que ellas emergen. Mc Carthy, como nosotros, cree que toda afirmación de verdad conlleva tales expectativas normativas, porque de lo contrario “¿cómo es que nos exponemos a futuras correcciones? ¿Qué es lo que nos abre a sugerencias alternativas (mejores)?”²⁶⁸ Para él, “el real desacuerdo solo concierne a cuán lejos llega esta trascendencia plus-contextual”: ¿sólo dentro de los límites del propio lenguaje, como hasta el propio Rorty lo admite, o indefinidamente como lo sostienen Habermas y Putnam? Para él como para nosotros:

La fuerza de tal concepción es malentendida si es concebida metafísicamente, como lo fue tradicionalmente, y aún lo es entendida hoy por parte de Rorty. [Por el contrario] concebida pragmáticamente, ello corre exactamente contra lo que Rorty supone: hacia la continua crítica del dogmatismo, del error y del auto-engaño en todas sus formas.²⁶⁹

Sin embargo, para tratar de demostrar esta tesis Mc Carthy recurre al clásico ejemplo de la discusión en profundidad de la ideología nazi contra un defensor consistente y sofisticado de las mismas, de una manera parecida, aunque más sintética, a cómo ya explicamos (en el capítulo 8)²⁷⁰ lo hace Putnam. Si bien considero – como ya lo expliqué en aquella oportunidad – que tal ejemplo termina mostrando la carga normativa de la racionalidad y de las pautas de verdad, no creo que sea la forma más clara de mostrar su trascendencia plus-contextual. Creo que Habermas explica más directa y profundamente esta tesis; y a él recurriré para completar este análisis, luego de rescatar

²⁶⁸ Mc Carthy, op. cit., p. 646.

²⁶⁹ Ídem, p. 646.

²⁷⁰ Pp. 145 y ss.

tres ideas, que aparecen en la comunicación de Mc Carthy y que son muy útiles para nuestros propósitos.

9.2.3 Disyuntivas inaceptables

Rorty, cita a Ch. S. Peirce para apoyar su idea de que debemos concebir a nuestras creencias como reglas para la acción más que como candidatas a validez incondicional. Independientemente de que nos basaremos en la concepción de Habermas para explicar esa incondicionalidad, cabe rescatar dos acertadas observaciones de McCarthy. En primer lugar, la de que Peirce nunca propone eso como una disyuntiva excluyente. Y, vinculado con ello, Mc Carthy plantea que cabría preguntarse:

“¿Qué regla para la acción está implicada en la concepción de que las creencias no son candidatas a la verdad incondicional? Rorty nos da una pista: debemos abandonar la “validez transcultural” y preguntar “no si una afirmación puede ser racionalmente defendida” sino si ella puede hacerse coherente con un número suficiente de nuestras creencias y deseos” (Rorty, Reply, pág. 640). De este modo, una de las reglas en cuestión parece ser: no se involucren en críticas radicales de nuestra cultura y sociedad.²⁷¹

9.2.4 Concepción negativa de la libertad

En su ensayo, bajo el subtítulo “Freedom”, Mc Carthy desarrolla y profundiza una idea que nosotros ya hemos señalado en el capítulo anterior (pp. 155-156). Cita la comunicación anterior de Rorty (“A Replay to T. Mc Carthy”) donde éste dice cosas como “Cuando buscamos ideales regulativos” deberíamos “adherir a la libertad y olvidarnos de la verdad y la racionalidad”. Dado que lo más probable es que la verdad

²⁷¹ Mc Carthy, op. cit., p. 647-48.

emerja de “encuentros abiertos y libres”, ...lo que es “realmente importante pensar es qué es lo que hace a un encuentro libre de la influencia de la fuerza” ... “si cuidamos la libertad política y cultural, la verdad y la racionalidad se cuidarán a sí mismas” (Rorty A Reply..., p. 634). E inmediatamente formula y fundamenta la observación que nosotros hacíamos en el capítulo anterior:

En ningún lado Rorty proporciona un análisis satisfactorio de dichos encuentros libres o de la libertad política, por la simple razón de que su explicación de la libertad se mueve casi exclusivamente al nivel del sujeto aislado y escasamente tematiza estructuras de intersubjetividad o acuerdos institucionales.²⁷²

A esta plausible explicación que da Mc Carthy de la omisión de Rorty, podríamos agregar que aún si intentara tal estipulación de lo que constituyen “encuentros libres”, eso no resolvería el problema de la verdad, pues partir de una tal estipulación siempre puede objetarse por “petitio principi”: ¿cómo sabemos, si no disponemos previamente de un criterio de verdad, que tales estipulaciones son verdaderas? Y por cierto que, responder -sin manejar un criterio de verdad- que “en los hechos” esas estipulaciones han producido encuentros libres, tampoco lo resuelve, pues siempre se puede repreguntar ¿y cómo sabemos que esos son verdaderamente encuentros libres? O aún: ¿cómo sabemos que ese tipo de encuentros son producidos por ese tipo de estipulaciones? No es porque sí, que el problema de una teoría de la verdad desvela hace tanto tiempo a todo tipo de pensadores.

9.2.5 Una ausencia con consecuencias

Por otro lado, Rorty caracteriza la libertad sólo de forma negativa, como cuando en su “Reply” la define como “dejar que la gente sueñe, piense y viva como le plazca, en tanto no dañe a los demás” (p. 635); y en “Contingencia, ironía y solidaridad” intenta una

²⁷² Mc Carthy, op. cit., p. 648.

caracterización mediante nociones neo-románticas tales como “auto-creación” (p. 33) o “dar nacimiento a uno mismo” (p. 29). Como si más de doscientos años de teoría y práctica liberales no hubieran transcurrido, o no hubieran arrojado resultado o profundización alguna en la consideración de toda esta temática. En este sentido es altamente iluminadora la observación que el mismo Mc Carthy realiza al comienzo de su “Response...” donde señala, como uno de los grandes responsables de la concepción “todo o nada” entre “fundacionalismo” e “ironismo” en que se encierra Rorty, a su lectura selectiva de la historia de la filosofía moderna, donde se omite toda la línea de pensamiento caracterizada por la “primacía de la razón práctica y el reencauce de la investigación filosófica en contextos socio históricos” que va desde los hegelianos de izquierda hasta Habermas; omisión especialmente grave en un pensador que se pretende continuador del pragmatismo americano, que justamente – y muy especialmente con Dewey – constituyó un punto especialmente alto de este desarrollo.

El propio Rorty advierte que esa concepción de la “perfección privada” está en tensión con el “esfuerzo de hacer a nuestras instituciones y prácticas más justas y menos crueles”²⁷³ Sin embargo Rorty parece no inquietarse por ello y simplemente explica que no hay forma de conjuntar ambas esferas en una teoría unificada porque “el vocabulario de la auto-creación es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación”, en tanto “el vocabulario de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio argumentativo” (CIS, p. XIV). Todos estos dualismos (público vs. privado; perfeccionamiento individual vs. responsabilidad social) aparecen como el resultado de ignorar la mencionada línea de desarrollo del pensamiento social y filosófico, lo cual prueba su incompreensión de que los procesos de individuación están estrechamente entretnejidos con los procesos de socialización. No es difícil predecir que las conclusiones de estos dualismos han de ser nefastas para su filosofía política; pero eso ya excede nuestra temática²⁷⁴.

²⁷³ Rorty, op. cit., p. 648

²⁷⁴ Tampoco parece difícil mostrar la alta concordancia que hay entre algunas de sus tesis principales y algunas tesis fundamentales del neoliberalismo económico y político, aún cuando Rorty quiera e intente diferenciarse. Estamos pensando, por ejemplo: en su temeraria idea del fin de todo cambio político sustancial, en su desprecio por la teoría y su apuesta a las “soluciones prácticas”, en su declaración de inviabilidad de toda crítica radical o en su idea de la justicia

9.3 Abordaje Metafilosófico

9.3.1 Ideas de la razón: Deconstrucción o reconstrucción

Según lo explica Kant, sobre todo en el Segundo apéndice a la Dialéctica Trascendental, las ideas que maneja la razón en su sentido más restringido, son: por un lado, necesarias como principios para la sistematización de la experiencia, pero, por otro, no hay nada en la experiencia que les corresponda²⁷⁵. Esto hace que su único uso teórico legítimo sea regulativo, como principios que orientan la marcha general del pensamiento.²⁷⁶ Las ideas de la razón no generan conocimiento de objetos sino sólo un principio heurístico de unidad de todo uso del entendimiento²⁷⁷; ellas no indican cómo están constituidos los objetos sino como debemos buscar la constitución e interconexión de los objetos de la experiencia.²⁷⁸ Por el contrario, cuando se hace de ellas un uso constitutivo, esas ideas, tales como la unidad absoluta del sujeto de la experiencia (el alma), la serie total de las condiciones de los fenómenos (el mundo), o la serie total de las condiciones de todas las cosas (Dios), hacen surgir las “ilusiones trascendentales” que constituyen a la metafísica especulativa.²⁷⁹

como el resultado de la dinámica natural de lo que cada uno individualmente quiere. (Trasposición filosófica de la idea del mercado como la “mano mágica” que traerá la justicia). Completada con su frase: “Si nosotros cuidamos de la libertad política, la verdad y la bondad se cuidan por sí mismas” (CIS, p. 84).

²⁷⁵ Kant, AK, IV, 328; KrV, A 327/B 383.

²⁷⁶ KrV, A 508 y ss / B 535 ss.; KrV, A 642-704/B 670-732.

²⁷⁷ En KrV, A 670 / B 698 Kant resume el uso legítimo de las ideas de la razón pura: “La unidad de la razón es la unidad del sistema; y esta unidad sistemática no sirve a la razón objetivamente como principio para extenderse sobre los objetos, sino subjetivamente como máxima para extenderse sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos (...) para fomentar y consolidar hasta lo infinito (lo indefinido) el uso empírico de la razón abriendo nuevas vías que el entendimiento no conoce, sin contrariar en ello jamás ni en lo más mínimo las leyes de uso empírico”.

²⁷⁸ KrV, A 669 ss / B 697 ss (2° Apend.)

²⁷⁹ Kant, KrV, A 409/B 436.

En un artículo Th. Mc Carthy explica:

Bien se podrían contemplar las controversias metafisológicas del tiempo presente como desacuerdos en torno a qué hacer con las ideas de razón: ¿son ellas ilusiones del pensamiento logocéntrico que deben ser incansablemente deconstruidas, o son presuposiciones inevitables del pensamiento y la acción racionales que deben ser reconstruidas cuidadosamente? Habré de argüir que Kant se encontraba fundamentalmente en lo correcto al verlas de ambos modos.²⁸⁰

9.3.2 Problemas auto-referenciales del Conductismo Epistemológico y del Etnocentrismo

Esta misma duplicidad de usos de las ideas de razón sirve para entender el tipo de problemas que encuentran quienes solo atienden al uso negativo (“constitutivo”) de las ideas de razón. Este es el caso del “conductismo epistemológico” propuesto por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, según el cual entender el conocimiento es sólo conocer las prácticas sociales en base a las cuales justificamos las creencias, y explicar la racionalidad se limita a conocer las pautas racionales de la comunidad correspondiente. Es fácil mostrar que este tipo de contextualismo extremo -como sus parientes teóricos: el relativismo, el escepticismo o el historicismo extremos- cae en conocidas contradicciones auto-referenciales. Si alguien propone una concepción según la cual las nociones de razón y de verdad son exclusivamente válidas para un determinado esquema teórico o comunidad epistémica, luego no puede existir ningún meta-lugar desde el cual se pueda formular una concepción que pretenda valer para todos los contextos. Como ya sabemos, Rorty procura evadir este problema formulando su conocido “etnocentrismo”, esto es, sólo tiene sentido discutir con las personas que

²⁸⁰ Mc Carthy, “On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory” in *Ideals and Illusion*, Cambridge, MA, Mit Press, 1991, pp. 11-42.

pertenecen a nuestra comunidad epistémica y/o cultural. Con ello parece poder prescindir de cualquier punto de apoyo extramundano, de todas las hipótesis filosóficas que han intentado dar sustento a aquellas concepciones trascendentales. Sin embargo, esto nos sumerge en otra serie de problemas: por un lado porque ningún pensador aceptaría como pautas culturales a los productos del mero acuerdo fáctico mayoritario, y si no es así, toda la distinción implicará manejar argumentos con pretensión de validez universal, sobre todo – pero no exclusivamente – si el etnocentrismo se formula desde la cultura occidental industrializada y racionalista.²⁸¹

Por otro lado, los objetivistas no se encuentran, en principio, en una posición menos incómoda: pues para poder sostener alguna clase de relación objetiva entre el lenguaje y la realidad deberían poder mirar las cosas desde un lugar ajeno a esas dos esferas, pero al defender un tal lugar necesariamente deben hacerlo desde el seno de un lenguaje determinado. Putnam y Rorty han luchado denodadamente contra esta aporía.

El contextualista tiene que evitar cuidadosamente toda idealización y, aún, si fuera posible, renunciar al concepto de racionalidad, pues ella constituye un concepto límite que conlleva un contenido normativo que trasciende las pautas de cualquier comunidad y esboza la idea de una “comunidad ideal” o “universal”²⁸². Toda idealización à la Peirce, Apel o Putnam que apuntan más allá de las prácticas locales de justificación es imposible, según Rorty, sin recaer en el indefendible objetivismo. Pero esto, como bien lo sintetiza Habermas, comporta serias consecuencias:

El contextualista no ha de permitirse caer en la trampa de dejarse sacar de la perspectiva del participante, aún cuando para ello tenga que pagar el precio de un confesado etnocentrismo. [Y aún] Admite que hemos de privilegiar el horizonte de

²⁸¹ El discurso posmoderno es un ejemplo maximizado de esto: sólo tiene sentido sobre la asunción de ciertas presuposiciones concretas de la concepción moderna del conocimiento: “la posibilidad de cuestionar reflexivamente las creencias y valores heredados, la posibilidad de ganar distancia crítica respecto de los roles y normas tradicionales, y desafiar las identidades individuales y grupales que nos han sido adscriptas” (Mc Carthy, op. cit. p. 10).

²⁸² Esta idea aparece en Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, en E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1980, p. 333 y ss.

interpretación de nuestra propia comunidad de lenguaje, aunque a favor de ello no se pueda dar una justificación que no sea [forzosamente] circular. Pues este punto de vista etnocentrista significa solamente que todas las concepciones extrañas hemos de examinarlas a la luz de nuestros propios estándares.²⁸³

Frente a los problemas del etnocentrismo de fundamento circular, Putnam trata de mostrar que un concepto idealizante de verdad y de validez no sólo es necesario sino que también es posible sin recaer en las conocidas falacias objetivistas. Resulta necesario: porque si abdicamos de la distinción entre una concepción tenida por verdadera “aquí y ahora” y una concepción verdadera en sentido enfático, (esto es, bajo condiciones idealizadas), ya no podemos explicar cómo podemos distanciarnos, criticar y corregir nuestros propios estándares epistémicos. Ante ello, la respuesta de Rorty es que, siempre puede ocurrir que aparezca alguien con nuevas evidencias y mejores ideas, sin embargo y para explicar tal emergencia y apreciación no es necesario ni legítimo pensar que nuestras concepciones sean “verdaderas” en ningún sentido (objetivista) que vaya más allá de la justificación social y local.

9.3.3 Habermas: una explicación no-metafísica de las ideas reguladoras

Creo que es Habermas el que logra fundamentar la tesis sostenida por Putnam:

El giro lingüístico ha transformado a la razón y al pensamiento pero no los ha expulsado de la discusión filosófica... Al pensamiento trascendental le importaba descubrir un patrimonio fijo de formas que no tendrían alternativa cognoscible. Hoy en cambio, todo viene a dar en la vorágine de la experiencia de contingencia: todo podría ser también de otra manera -las categorías del entendimiento, los principios de la moral,, los

²⁸³ Habermas, “Pensamiento postmetafísico”, pág. 177. (La llamada #26 con que el autor cierra este pasaje remite a Rorty, “Consequences of Pragmatism”, p. 12 ss.)

fundamentos de la propia racionalidad-. Y hay buenas razones para pensar así. También la razón comunicativa da casi todo por contingente, incluso las condiciones de nacimiento del propio medio lingüístico en que se mueve. Pero para todo lo que dentro de formas de vida comunicativamente estructuradas pretende validez, las estructuras del entendimiento lingüístico posible constituyen algo no rebasable.²⁸⁴

Y para aventar cualquier acusación de objetivismo metafísico agrega algo más adelante: “El momento de incondicionalidad que ciertamente queda conservado en los conceptos discursivos de verdad falible y de moralidad, no es absoluto alguno, o a lo sumo es un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico.”²⁸⁵

Putnam y Mc Carthy enfrentan la situación más ardua de una comunicación intercultural e interhistórica, adonde no sólo se encuentran concepciones divergentes sino también estándares de racionalidad alternativos, y aún en esa situación -si es un verdadero diálogo- consideran que se plantea una relación simétrica entre “nosotros” y “ellos”. Plantean que el etnocentrismo no logra apreciar la simetría de pretensiones de ambas partes: “ellos” deberán tratar de ubicarse en nuestra perspectiva pero también la recíproca será imprescindible. Y esto no sólo por una actitud ética, ni por el principio de la “caridad interpretativa”, sino porque como bien lo explica Habermas – y nos permitiremos citarlo en extenso pues fue él el primero en ver esto con claridad y fundamento:

La fusión de horizontes de interpretación, ... no significa una asimilación a “nosotros”, sino siempre una convergencia entre “nuestras” perspectivas y las “suyas”, gobernada por aprendizaje ... Pues el aprendizaje mismo no pertenece ni a nosotros ni a ellos, ambas partes se ven incursas en él de forma similar. 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

²⁸⁴ Habermas, op. cit., p. 180.

²⁸⁵ Ídem, p. 185.

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.

Ciertamente que algunas culturas se han ejercitado más que otras en la capacidad de distanciarse de sí mismas. Pero 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. ... Estos presupuestos pragmáticos universales de la acción comunicativa no convidan en modo alguno a la falacia objetivista de que pudiésemos adoptar el punto de vista extramundano de un sujeto desmundanizado y servirnos de un lenguaje ideal, libre de contexto y que apareciese en singular, para hacer enunciados infalibles y exhaustivos. ... No es ésta la alternativa al contextualismo cuidadoso y confeso de etnocentrismo.²⁸⁶

Para comprender mejor todo esto es conveniente retrotraerse al capítulo III de su obra "Pensamiento Postmetafísico", donde Habermas, en los tramos finales de su reseña de cómo la filosofía posthegeliana se fue desligando de las concepciones metafísicas de la razón asociadas a la moderna filosofía de la conciencia, para, a través de un extendido proceso de lingüistificación ir generando el nuevo paradigma de la filosofía del lenguaje (o mejor aún, de la comunicación). Este nuevo paradigma evoluciona desde una etapa semanticista (Frege-Russell) a un nivel pragmático o semiótico (Austin-Searle). Una vez llegado a este estadio de desarrollo conceptual, pasamos a disponer de un instrumental metodológico capaz de desplazar a la filosofía del sujeto, pues puede prescindir del discutible "acceso introspectivo a los hechos de conciencia". Dice Habermas, mostrando esta evolución y esta ventaja comparativa:

²⁸⁶ Ídem., p. 179.

La validez intersubjetiva de las observaciones sólo puede venir asegurada por la práctica experimental, es decir, por una transformación regulada de las percepciones en datos. Una objetivación similar es la que parece lograrse cuando el análisis de las representaciones y pensamientos se emprende recurriendo a los productos gramaticales con cuya ayuda son expresados. Las expresiones gramaticales son algo públicamente accesible, en ellas pueden leerse estructuras sin necesidad de referirse a algo meramente subjetivo.²⁸⁷

Una vez consolidado este paradigma, que logra objetivizar ciertos problemas antes acotados al ámbito subjetivo, el paso siguiente fue la explicitación de los presupuestos universales implicados en la interacción comunicativa para que los participantes puedan entenderse y discutir sobre algo en el mundo. Así, el nuevo paradigma consigue dar cuenta -de modo no-metafísico, esto es, sin recurrir a hipóstasis- del añejo tema de lo normativo, pues “los presupuestos pragmáticos de la formación de consenso ofrecen la peculiaridad de contener fuertes idealizaciones” (PPM, p. 58). Así por ejemplo, “la suposición de que todos los participantes en el diálogo emplean con el mismo significado las mismas expresiones lingüísticas”²⁸⁸; o que: “lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirma como válido, trasciende, en lo que a su pretensión se refiere, todos los estándares de validez”²⁸⁹ meramente contextuales y locales. Con todo lo cual, se logra la posibilidad de un pensamiento filosófico pos-metafísico que da cuenta de las idealizaciones sin recurrir a hipóstasis metafísicas:

Con el contenido normativo de tales presupuestos comunicativos (idealizadores y sin embargo inevitables) de una práctica fácticamente ejercida, penetra en la esfera de los fenómenos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Presupuestos contrafácticos se tornan hechos sociales – este es el agujón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no

²⁸⁷ Ídem, p. 58.

²⁸⁸ Ídem, p. 58.

²⁸⁹ Ídem, p. 58.

tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento.²⁹⁰

Luego de reseñar cómo fue la propia orientación científicista o asertórica de la filosofía la que produjo un estrechamiento logocéntrico de nuestra comprensión de la razón (y el contextualismo no es más que el reverso de este logocentrismo), Habermas nos muestra cómo:

una filosofía que no se agote en la autorreflexión de las ciencias, ... y vuelva la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo. Descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma ⁽²⁶⁾. Pues aquí las pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado; pero en tanto que pretensiones de validez susceptibles de crítica, trascienden a la vez los contextos en que en cada caso han sido formuladas y se han hecho valer.²⁹¹

Como ya lo había entrevisto el segundo Wittgenstein, la razón no se limita al logos descriptivo, sino a todas nuestras pretensiones de validez; ella es esencialmente normativa; y su normatividad nace a las espaldas de nuestras actividades cognitivas en las actividades práctico-vitales. También por ello pueden venir a corregir nuestras normativas concretas, aunque no provengan de nada extramundano, sino, muy por el contrario, de una esfera más mundana aún que la empresa cognoscitiva, aunque esto no implica abogar por un tradicionalismo conservador pues esa esfera también se nutre de los resultados de la empresa cognitiva, como de todas las empresas humanas. El lenguaje constituye el plexo estructural donde se sedimentan las actitudes normativas generadas en los más diversos ámbitos de la vida humana. Con ello Habermas alcanza también el viejo problema de la relación entre praxis teórica y praxis no teóricas.

²⁹⁰ Ídem, p. 58.

²⁹¹ Ídem, p. 61. El numeral 26 que Habermas incluye en este pasaje remite al pie de página a: U. Mathiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Munich, 1985.

9.4. Conclusiones

Creo que esta concepción de fondo sobre el origen y la naturaleza de la normatividad es la que nos permite enlazar y fundamentar la aspiración putnamiana y de S. Haack de una normatividad no hipostasiada, con la tesis de Mc Carthy sobre el alcance plus-contextual de nuestras pretensiones de verdad y con las ideas de S. Haack sobre la pertinencia de un fundacionalismo objetivista no-metafísico y la existencia de una amplia gama de conceptos de verdad entre el deflacionismo y el realista metafísico.

Además, la concepción de Habermas fundamenta el riguroso análisis lógico-epistemológico de Haack, al mismo tiempo que, éste análisis y la investigación de Habermas sobre el origen y alcance de la normatividad, son testimonios de la legitimidad y vitalidad de una epistemología (y/o filosofía del conocimiento) que Rorty cree agotadas. Por otro lado el origen mundano de la normatividad parece un adecuado fundamento para un “pragmatismo no vulgar”.

En síntesis, consideramos haber mostrado que los análisis críticos de Haack, Mc Carthy, Putnam y Habermas constituyen abordajes diferentes, pero altamente compatibles y complementarios, que logran mostrar: 1°) que la ilegitimidad de la epistemología o teoría del conocimiento no es tal, y sus alternativas resultan contradictorias y producen programas vacuos de trabajo; 2°) que la crítica al alcance plus-contextual de las afirmaciones de verdad está descaminada y produce implicaciones ya superadas y contrarias a los propios objetivos de Rorty; 3°) que un concepto idealizante de verdad y de validez es necesario y posible sin recaer en falacias naturalistas y 4°) que tal objetivo se puede conseguir fundamentalmente mediante el paradigma semiótico-trascendental, que descubre una razón normativamente cargada que opera ya como presuposición indispensable de la práctica comunicativa necesaria a toda convivencia humana.

CAPÍTULO 10

VERDAD, PRAGMATISMO Y REPRESENTACIÓN EN D. DAVIDSON Y R. RORTY: ANÁLISIS Y EVALUACIÓN

Introducción

El objetivo previsto de este capítulo es analizar el debate entre Rorty y Davidson, especialmente sobre los temas de la verdad y la representación, para después en el último capítulo utilizar los resultados de este análisis y evaluación como un insumo más en la tarea final de analizar y evaluar la concepción metafilosófica de Rorty.

Tal objetivo enfrenta – además de la conocida complejidad del pensamiento de Davidson – la dificultad adicional de que por tratarse de un pensador innovador en casi todos los temas que aborda, el análisis de un aspecto de su pensamiento necesariamente nos retrotrae a la explicación de otras innovaciones previas, en una regresión que amenaza ser inabarcable. Por tanto, no tengo otro medio de evitar esta regresión que hacer una exposición bastante abreviada de algunas de sus tesis básicas, para luego centrarme en las que conectan directamente con nuestros objetivos.

10.1 Tesis fundamentales de la concepción de Davidson

10.1.1 “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”: el ataque a dos dualismos básicos de la filosofía tradicional

El mismo año que Davidson publicó su escrito fundamental, “Radical Interpretation” (1973) esto es, unos diez años antes del escrito que iba a inaugurar el debate con Rorty (“A Coherence Theorie of Truth and Knowledge”, 1983), Davidson ya había impactado al ambiente filosófico con otro de sus escritos básicos: “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1973). Si bien aquí no lo vamos a examinar sistemáticamente -

aunque a lo largo de este capítulo analizaremos sus tesis centrales- debemos examinar algunas ideas del mismo, tanto porque tienen importante incidencia sobre las tesis generales de Davidson sobre los varios aspectos de la temática de nuestro interés, como porque éste fue el artículo que movió a la simpatía y recepción primaria de sus tesis por parte de Rorty (que analizaremos en 10.2).

Desde Descartes, la concepción tradicional de las relaciones entre la subjetividad y el mundo objetivo ha estado signada – más allá de las notorias diferencias entre empiristas y racionalistas – por la postulación de dos dualismos interrelacionados. El dualismo entre lo objetivo y lo subjetivo y el dualismo entre un input objetivo incontaminado y un esquema conceptual humano. El primero tuvo su origen en la suspicacia cartesiana de que puedo afirmar con certeza lo que subjetivamente creo (incluso lo que subjetivamente creo que existe o sucede fuera de mí) pero que, en principio, puedo dudar de que tales cosas objetivamente existan o estén sucediendo. De este modo, quedó configurado un bien marcado dualismo entre mis estados internos (creencias, sensaciones, deseos, intenciones, etc.), y lo que efectivamente existe u ocurre fuera de mí. La esfera de lo subjetivo, de la que tengo total certeza y la esfera objetiva, sobre la cual la certeza será algo a conseguir penosamente. El otro dualismo de la teoría moderna del conocimiento consiste en la posibilidad de distinguir – en el seno del conocimiento y el pensamiento humanos – entre los conceptos (categorías-teorías) y un contenido no contaminado por ellos (pre-conceptual). Uno de los aspectos más distintivos del pensamiento de Davidson ha estado constituido por la crítica y rechazo de ambos dualismos. Esta crítica trae aparejada una innovación radical en el enfoque epistemológico, así como un cambio también radical en el concepto de “lo mental” y un cambio de orientación – o al menos de abordaje – de la reflexión filosófica. Ambos dualismos tienen para Davidson una raíz común, a saber, la idea de una mente dotada de estados y objetos privados. O dicho de otro modo, la postulación de entidades subjetivas intermedias, mediadoras entre la esfera de lo objetivo y la esfera de lo subjetivo.

Si bien la crítica sistemática del dualismo objetivo-subjetivo recién fue desarrollada en obras posteriores, ya en “On the Very Idea...”, aparece como uno de los frentes de crítica al dualismo esquema-contenido. Ya que, una vez que se niega la existencia de algo exterior amorfo a la espera de ser organizado, también pierde sentido

la idea de conceptos o estructuras que lo organizan. Pese a ello, como bien ha señalado Carlos E. Caorsi, si bien, “el núcleo de las críticas de Davidson al dualismo esquema-contenido, ha sido... la imposibilidad de determinar el punto de referencia común al que cada esquema sería relativo”, en “On the Very Idea...”, el autor también argumenta por la vía de ‘mostrar que no pueden existir esquemas conceptuales distintos entre sí’²⁹²

Davidson argumenta que en las diversas especificaciones de lo que es un esquema conceptual (sistemas de categorías, ideologías, esquemas culturales, etc.) dichos esquemas siempre se hallan encarnados en lenguajes, y dado que un mismo esquema conceptual se puede expresar a través de dos lenguajes diferentes siempre que sean traducibles; luego, *contrarius sensus*: dos esquemas conceptuales son diferentes si se expresan a través de lenguajes radicalmente no-traducibles, pero, dado que la única forma que tenemos de reconocer que algo es un lenguaje es que sea susceptible de ser traducido al nuestro; (a tal punto que si no lo podemos traducir no podemos afirmar que efectivamente se trate de un lenguaje y no de otra cosa); por tanto, no habría modo alguno de reconocer la existencia de lenguajes no traducibles, ello implica, no hay modo alguno de reconocer esquemas conceptuales diferentes.

Obsérvese que esta estrategia anti-dualista alcanza p.e. al postulado esquematismo de Kuhn por cuanto éste, no en vano, ha insistido en la intraducibilidad de esquemas conceptuales bajo la forma de la célebre tesis de “la inconmensurabilidad conceptual”. Con lo cual, ahora el problema de la intraducibilidad lingüística vuelve a aparecer bajo esta otra forma, y nuevamente Davidson puede preguntar: ¿cómo sabemos que “eso” inconmensurable es un esquema conceptual? Ante ello, el defensor de la diversidad de esquemas o lenguajes no-traducibles, debería encontrar algún criterio de identificación que no requiriera de la traducción. Algunos han pretendido que ese criterio podría consistir en “la relación común con la experiencia o la evidencia”. Esto es, todo aquello que tenga el mismo tipo de relación genérica con la experiencia sería un lenguaje, luego distinguibles por ciertas diferencias en la forma específica de esa relación. El problema que Davidson cree descubrir en este último trecho de su argumentación es que las diferentes modalidades que asumiría esa relación -a que

²⁹² Caorsi, Carlos E. De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional: una introducción a la filosofía de D. Davidson, E. Factotum, Colecc. Tropos, España, 2001.

deberían apelar los esquematistas- serían: organizar (la experiencia o la realidad) o ajustarse (también a la experiencia o a la realidad). La dificultad – para los defensores del esquematismo conceptual –, muestra Davidson, es que las dos primeras modalidades, para ser viables, dan como resultado la traducibilidad (que es lo contrario a lo que se buscaba); y las otras dos, requerirían dar una caracterización aceptable de la correspondencia (que Davidson ya ha descartado). Por todo lo cual, expresado muy apretadamente, la idea de esquemas conceptuales alternativos no parece sostenible.

Sin duda que en “Sobre la idea misma de un esquema conceptual”, lo que queda cuestionado no es solo la relatividad conceptual y la pluralidad de esquemas conceptuales, sino la “idea misma de un esquema conceptual”, esto es, la posibilidad de distinguir entre un contenido empírico incontaminado y un sistema conceptual organizador. Davidson lo va a caracterizar como el “tercer dogma del empirismo”²⁹³; lo califica de dogma en sentido estricto, pues, como los otros dos dogmas denunciados por Quine, presupone la tendencia a hacer una distinción empíricamente no garantida. Presupone que cuando se producen cambios, en los enunciados que sostenemos como verdaderos, es posible distinguir cuáles cambios son el resultado de alteraciones en nuestro esquema conceptual y cuáles cambios son el resultado de cambios en nuestra aprehensión de los hechos empíricos. O, como lo expresa John Murphy: “es la creencia en que podemos distinguir cambios en los enunciados tomados por verdaderos, debidos a cambios en el sentido [de las palabras], de los cambios de enunciados tomados por verdaderos como resultado de los cambios de creencia [en el contenido empírico que el esquema organiza]”²⁹⁴.

La eliminación de esta presuposición conlleva una consecuencia que va a tener directa incidencia sobre nuestra problemática: la creencia (como contenido de la conciencia) del hablante y el sentido (o significado) de sus palabras son vistas ahora como interdependientes. Esta interdependencia, es a su vez, el resultado de la interdependencia de dos aspectos de la interpretación de los comportamientos

²⁹³ “El tercero, y tal vez, el último, pues si desistimos de él no es claro que quede algo distintivo a lo que se pueda llamar empirismo” *Inquires into Truth and Interpretation*, p. 189.

²⁹⁴ Murphy, John, “O Pragmatismo de Peirce a Davidson”, p. 133.

discursivos: la atribución de creencias y la interpretación de las frases. Todo esto va a colocar a Davidson frente al problema de la interpretación (radical).

10.1.2 El giro copernicano de Davidson

Es sabido que Davidson reconoce en Quine a quien más influyó en sus concepciones de filosofía del lenguaje y de metodología filosófica. A él dedica su primer gran obra "Inquiries into Truth and Interpretation". Como Quine, Davidson ya no cree poder explicar las conductas discursivas ni el problema de la verdad, a partir de ninguna clase de concepción entitaria del significado. Por un lado, las teorías mentalistas del significado, que postulan que lo que confiere significado a las emisiones lingüísticas son ciertos fenómenos psíquicos representativos que las acompañan o motivan, no resuelven el problema sino que lo complican. Si lo que da significado a una emisión es una imagen subjetiva intermediaria ¿cómo puedo saber que esos sonidos están expresando el mismo significado? También descarta la existencia de entidades ideales que respaldarían y unificarían el significado de las emisiones, pues: es totalmente consciente de que "al postular tales entidades no se ha hecho sino reificar el problema sin resolverlo", lo único que hemos hecho es hipostasiar la comunidad observada de significados sin dar explicación de ella; aunque resuelva el problema del uso universal y la constancia. Ya Quine había percibido claramente que el problema de la identidad y del significado se transformaba en el problema de la sinonimia y la traducción.²⁹⁵

Pero, radicalizando el enfoque, Davidson tampoco va a creer en la posibilidad de explicar todos los problemas involucrados, mediante el artificio quineano de la traducción radical: dado que podemos hacer traducción desde un lenguaje exótico sin llegar a saber lo que quieren decir ambas frases; y lo que es peor, en general el traductor radical conoce cómo interpretar las emisiones de su propio lenguaje, mientras que lo que Davidson se propone es precisamente averiguar lo que está involucrado en la interpretación de elocuciones, tanto de nuestro propio lenguaje como de un lenguaje extraño. Y esto no por mero interés semántico, sino porque piensa que lo que está

²⁹⁵ Quine, "Dos Dogmas del Empirismo", p. 3.

involucrado es nada menos que la construcción de una teoría de la verdad para la lengua objeto en la segunda lengua.

Por todo ello, va a consumir la inversión del planteo – que ya había iniciado Quine – y va a abordar los problemas semánticos del significado, de la referencia y de la traducción a partir de una noción que antes era la deseada y oscura meta: la noción de verdad; que él muestra que – bajo las condiciones y los inevitables pero justificables supuestos de la Interpretación radical – es una noción transparente y primitiva. Una noción de verdad que Davidson ya no va a dejar caer en las garras del dualismo correspondentismo-coherentismo; sino que va a saber ver al segundo como un criterio de la correspondencia; aunque ya no una correspondencia entre enunciados y hechos aislados, sino entre conjuntos holísticos de enunciados y de hechos (a la Austin). El giro se va a completar con una innovación más, que recoge de las Teorías de la Intención Comunicativa (especialmente de Grice): los portadores de verdad ya no son las sentencias sino sus usos por un determinado hablante en un cierto momento y lugar. Todo ello, está involucrado en la concepción de la Interpretación radical de Davidson.

10.1.3 Interpretación radical

En base al giro semántico-filosófico de Davidson, su pregunta como bien lo expresa Moya, ya no va a ser “¿qué es el significado?”, ni siquiera “¿qué hace significativa la emisión de ciertos sonidos?”, sino más bien: dado que los seres humanos son animales que se comunican significativamente “¿cómo podemos entender lo que dicen?” Esto es, “el problema del significado se convierte en el problema de la interpretación y de la comunicación entre los hablantes”²⁹⁶. Aunque, debe quedar claro, ese es “sólo” el punto elegido de abordaje, pero: tanto en su tratamiento como en su fundamentación, Davidson irá generando enfoques y desarrollando argumentaciones que alcanzarán a los problemas más centrales de la filosofía teórica actual: el problema de una teoría de la verdad, el problema del escepticismo, el de la concepción de la mente, el del

²⁹⁶ Moya, Carlos en D. Davidson, “Mente, mundo y acción”, Introducción, p. 29.

relativismo, el problema de la representación y – explícita o implícitamente – el problema del estatuto y los métodos de la filosofía.

A diferencia de su antecedente quineano – la traducción radical – , que puede llegar a determinar cuando una frase traduce otra foránea sin conocer qué significa ninguna de las dos, la interpretación radical pretende determinar el significado de la frase foránea en el lenguaje propio. Mediante la interpretación radical, Davidson procura “construir una teoría del significado de las emisiones aparentemente lingüísticas de un sujeto cuyo lenguaje le es totalmente desconocido.”²⁹⁷ Como claramente lo explica Moya:

Situar el punto de partida del análisis de la interpretación en esta situación extrema es un artificio metodológico (...) destinado a poner de manifiesto los aspectos implicados en la comunicación normal entre los seres humanos. La ventaja de este punto de partida consiste en que nos permite evitar que nos pasen inadvertidos presupuestos importantes de la comunicación, cosa que puede fácilmente suceder si analizamos la comunicación en el caso de sujetos que comparten un lenguaje y una cultura.²⁹⁸

El intérprete radical va a tomar como bases evidenciales exclusivamente la observación de la conducta del sujeto (sonidos emitidos, movimientos realizados) y las características del entorno en el cual éstas se desarrollan. Así mismo, habrá de suponer que el sujeto toma a su emisión por verdadera (creencia). Aparece aquí una diferencia con la traducción radical de Quine: ésta tomaba como evidencia las conductas de asentimiento, en tanto Davidson considera que es imposible interpretar las conductas presuntamente lingüísticas de un sujeto en base a evidencias exclusivamente comportamentales. La otra novedad va a estar dada por el hecho de que Davidson, a diferencia de la tradición filosófica, considera a la verdad como una noción primitiva (no susceptible de reducción a nociones más claras). Expresa: “Debía estar claro que yo no espero definir la verdad... La verdad es maravillosamente

²⁹⁷ Ídem.

²⁹⁸ Moya, Op. cit., p. 29.

transparente..., y la tomo como primitiva”²⁹⁹, por cierto mucho más clara que las otras nociones semánticas como referencia, significado o traducción. Es, por tanto, posible y necesario construir esas otras nociones en base a la noción de verdad. Podremos luego definir el significado de una oración o emisión lingüística como las condiciones en que esa elocución es verdadera; esto es, lograremos determinar en qué condiciones una determinada oración es verdadera, sabremos lo que significa, sin necesidad de postular significados.

En base a esto, la tarea del intérprete radical cuyo objetivo es conocer el significado de las emisiones desconocidas, consistirá en elaborar una teoría de la verdad para dichas elocuciones. Es aquí que Davidson va a hacer uso parcial de uno de los principales resultados de la semántica formal del siglo XX, a saber, la teoría semántica de la verdad de Alfred Tarski. Así nos lo explica en “Radical Interpretation”: Una teoría de la interpretación para una lengua objeto puede entonces ser vista como el resultado de la fusión de una teoría de la interpretación estructuralmente reveladora para una lengua conocida, y un sistema de traducción de una lengua desconocida para una lengua conocida. La fusión torna ociosa cualquier referencia a la lengua conocida. Cuando tal referencia es abandonada, lo que queda es una teoría de la interpretación estructuralmente reveladora para una lengua objeto- incorporada, es claro, en palabras familiares. Tenemos tales teorías, es lo que yo sugiero, en teorías de la verdad del tipo de las que Tarski fue el primero en mostrarnos como construirlas.³⁰⁰

Esta teoría debe dar como resultado teoremas, bajo la forma de los conocidos “enunciados-T” de Tarski, que expresen para cada oración que se interpreta, las

²⁹⁹ Davidson, D. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernst Le Pore, p. 307. Y en un ensayo reciente, “The Folly of Trying to Define Truth” es mucho más explícito “... conceptos... como verdad... son los conceptos más elementales que tenemos, conceptos sin los cuales (me inclino a decir) no tendríamos conceptos en absoluto. ¿Por qué entonces deberíamos esperar poder reducirlos definicionalmente a otros conceptos que sean más simples, más claros y más básicos? Deberíamos aceptar el hecho de que lo que hace esos conceptos tan importantes debe también impedir que sea posible encontrar un fundamento para ellos que alcance más profundamente el lecho rocoso” (Op. cit. p. 264).

³⁰⁰ Davidson, “Radical Interpretation” in *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 130-131.

condiciones en que esa oración es verdadera. Considerados desde el punto de vista formal, los teoremas resultantes son enunciados bicondicionales, que son verdaderos sólo cuando ambas partes del bicondicional son verdaderas. Por ejemplo, si el sujeto a interpretar habla alemán y el intérprete radical habla español, la elocución: “Es regnet”, será interpretada por un teorema que dirá: “Es regnet”, emitida por el hablante alemán es verdadera, si y solo sí, está lloviendo.

Que está lloviendo, es la condición de verdad de la oración “Es regnet”; y el conocimiento de esa condición (que es su significado), nos permite entender la elocución que queríamos interpretar. Sin embargo, si nos quedáramos en esta formulación, inmediatamente surgirían problemas, porque p. ej., el siguiente bicondicional es igualmente verdadero: “Es regnet”, emitida por un hablante alemán, es verdadero si y sólo sí, París es la capital de Francia.

Esto es, la tabla del bicondicional de la lógica proposicional indica que $(V \leftrightarrow V)$ es V. Sin embargo, empíricamente todos sabemos que este bicondicional no constituye una interpretación adecuada de la elocución “Es regnet”. No olvidemos además, que la situación de aplicación de esta teoría, es una situación en la que no tenemos ningún conocimiento del lenguaje a interpretar. ¿Cómo se las arregla la Interpretación radical propuesta por Davidson, para detectar la incorrección de esta segunda interpretación? Nuestro autor va a poner en marcha dos artificios para evitar esta incorrección. Primero el carácter holista y coherentista de la interpretación; esto es, que la interpretación de una oración se produce en el contexto de relaciones de coherencia entre sus axiomas y teoremas, donde la acumulación progresiva de estas relaciones va discriminando interpretaciones correctas de interpretaciones incorrectas. Y segundo, que sólo las condiciones de verdad de una oración causan en el hablante una disposición a asentir y tener por verdadera la oración emitida.

10.1.4 Supuestos de la interpretación radical

Ese contraejemplo nos ubica precisamente en el punto al que Davidson quería llegar ¿cuáles son los supuestos que necesitaríamos asumir para hacer posible una teoría de la verdad para la interpretación de las emisiones desconocidas de un hablante foráneo?

Estos supuestos, piensa nuestro autor, no sólo nos ayudarán en situaciones tan exóticas (trans-culturales), sino que han de darnos indicaciones sobre los supuestos que subyacen a cualquier comunicación entre seres humanos³⁰¹.

Antes que nada, creo que es importante tener claro la idea básica que rige toda la concepción davidsoniana sobre la interpretación:

El proceso de interpretación constituye un proceso global en el que la asignación de condiciones de verdad a emisiones y la asignación de estados mentales, como creencias y deseos, al agente, se llevan a cabo simultáneamente y se condicionan de manera recíproca.³⁰²

Según Davidson, para que dicha asignación se lleve a cabo con éxito, el intérprete deberá necesariamente asumir ciertos supuestos en relación al sujeto:

1°) El intérprete deberá asumir que los contenidos de las creencias más básicas del sujeto son “de alguna manera representativos”³⁰³ de ciertos rasgos objetivos del entorno, que son precisamente los que causan dichas creencias en el sujeto.

2°) Y vinculado al supuesto anterior: el intérprete tendrá que asumir que, en los casos más básicos, lo que el sujeto toma por verdadero será también verdadero para él mismo.

3°) El intérprete, habrá de atribuir al sujeto la capacidad de pensar, por lo general, de una manera coherente (coherencia según las pautas del intérprete).

³⁰¹ Esto es especialmente profundizado por Davidson en “A Coherence Theorie of Truth and Knowledge”, (1983).

³⁰² Moya, Op. cit., p. 32. Esta frase está seguida de una llamada (16) al pie de página donde oportunamente agrega: “Por ello Davidson considera que la teoría de la interpretación debe avanzar hacia una teoría unificada del significado y de la acción”, ...en la cual, “la evidencia ha de servir simultáneamente para asignar significados a las emisiones del agente y estados mentales que hagan inteligible su conducta, incluidas esas emisiones”. Véase “Toward a Unified Theory of Meaning and Action”, Grazer Philosophischen Studien, 2 (1980) págs. 1-12.

³⁰³ Con esta expresión – doblemente relativizada – no pretendemos estar asumiendo ninguna posición con respecto al arduo problema de la representación en Davidson.

Como se puede observar, aún en una primera lectura, estos “supuestos necesarios” son altamente significativos (veracidad de la mayoría de las creencias, normas objetivas y universales de pensamiento), y, como es de prever, tienen consecuencias filosóficas enormes. Es por ello, que antes de avanzar hacia esas consecuencias, es conveniente revisar la argumentación que los respalda.

10.1.5 Justificación trascendental de esos supuestos

El ya citado Carlos Moya sintetiza muy claramente la idea central de Davidson sobre este aspecto crucial:

La justificación de estos supuestos reside, para Davidson, en que sin ellos no sería posible la interpretación. Y si aceptamos que la interpretación es un hecho, es decir, que en muchos casos entendemos las emisiones lingüísticas de los demás, habremos de aceptar que los supuestos de los que depende son verdaderos.³⁰⁴

El mismo Moya señala que se trataría de una argumentación trascendental: se parte de un hecho (la interpretación y la comunicación intersubjetiva) y se va en búsqueda de sus condiciones de posibilidad. Por nuestra parte, ya hemos mencionado, y lo ampliaremos más adelante, que sin perjuicio de lo acertado de esta observación, consideramos que en la concepción general de Davidson, entran en juego también otros tipos de argumentación: p.ej. analítico, hermenéutico y pragmático, todo lo cual termina configurando un planteamiento metafilosófico especialmente rico; sobre todo desde que no es del todo seguro que el argumento en cuestión sea realmente un argumento trascendental.

Pese a ello, sin duda en este punto parece tratarse de una argumentación estructuralmente trascendental; por lo cual cabe evaluar si los supuestos antedichos constituyen efectivamente condiciones de posibilidad de la interpretación. Para ello,

³⁰⁴ Moya, Op. cit., p. 33.

siguiendo a Davidson sistematizado por Moya, exploraremos que ocurre si nos negamos a aceptar dichos supuestos.

Hipótesis de negación del 1er. supuesto

Recordemos que el primer supuesto consistía en que: el intérprete deberá asumir que los contenidos de las creencias más básicas del sujeto son “de alguna manera representativos” de ciertos rasgos objetivos del entorno, que son precisamente los que causan dichas creencias en los sujetos.

Supongamos ahora que el sujeto emite ciertos sonidos al mismo tiempo en que el único hecho relevante que ocurre es que comienza a llover copiosamente. En la hipótesis de negación del supuesto 1; el intérprete atribuye al sujeto estar expresando algo que toma por verdadero, pero no vincula el contenido de esa actitud con el evento relevante, ni supone que ese hecho tenga relación causal alguna con la actitud de veracidad que atribuye al sujeto. En este caso, el intérprete no tendrá ninguna idea acerca del contenido de la creencia del sujeto, ni del significado de su emisión. Por tanto, “no tiene otra opción que considerar a ciertos rasgos del entorno [en este ejemplo, el comienzo de la lluvia] como probable contenido de la creencia que atribuye al sujeto y a la vez como causa de que el sujeto posea dicha creencia” (Moya, p. 34).

Por cierto que, el intérprete puede equivocarse (en la asignación de los rasgos del entorno que constituyen el contenido de la creencia), pero esto es algo que el proceso ulterior de otras interpretaciones le irá mostrando. He aquí los componentes coherentista y hermenéutico de la interpretación radical. Sin embargo, el supuesto resulta indispensable para comenzar la tarea interpretativa, “y si en algunos casos conduce al error, habrá de llevar a la verdad en muchos otros”. Y, lo que es metodológicamente relevante: son las atribuciones correctas las que constituyen la base inicial de toda posible interpretación. En síntesis, el supuesto (1) no es optativo sino condición de posibilidad de todo proceso de interpretación. Dado que la interpretación es un hecho, el supuesto resulta correcto.

Ya este primer supuesto trae importantes consecuencias filosóficas.

1°) El contenido de las creencias más básicas³⁰⁵ de los seres humanos sobre el mundo -o al menos, sobre su entorno- no está constituido por ignotas y subjetivas representaciones mentales privadas, sino por “delgadas” representaciones causadas por situaciones y eventos comunes e intersubjetivos. Luego, si tenemos en cuenta el relevante papel que estas creencias básicas desempeñan en el conjunto de la vida mental, la concepción representativa-subjetivista de cuño cartesiano, resulta básicamente incorrecta. El carácter intermediario de las representaciones mentales entre el sujeto y el mundo, si no queda totalmente negado, al menos se adelgaza mucho, con esta concepción objetivista y causalista de las mismas³⁰⁶.

2°) Dado que eran esas representaciones – especialmente subjetivas y complejamente originadas – las que generaban la posibilidad del escepticismo, éste queda fuertemente cuestionado³⁰⁷, sobre todo en tanto presupone la posibilidad del error masivo.

Hipótesis de la negación del 2° supuesto

El segundo supuesto estipula – casi como corolario del 1er. supuesto – que el intérprete habrá de asumir que, en los casos más básicos, lo que el sujeto toma por verdadero es lo mismo que lo que el intérprete toma por verdadero. ¿Qué ocurre si el intérprete no asume este supuesto? Supongamos que ante nuestra lluvia repentina y, la emisión simultánea del sujeto, el intérprete en aplicación de S1 atribuye al sujeto la actitud de tener algo por verdadero, pero considera que lo que el sujeto toma por verdadero no es en realidad verdadero. ¿Cómo podría ocurrir esto? ¿Será que simultáneamente ocurrió otro hecho relevante?, pero en ese caso la oración no es falsa, sino que hace una alusión aún verdadera a otro aspecto del entorno. ¿Será que el hablante está negando

³⁰⁵ Es importante recalcar que, Davidson al menos en principio, se refiere exclusivamente a las creencias más básicas sobre el entorno.

³⁰⁶ El llamado “tercer Putnam” arriba a conclusiones antirrepresentacionistas similares en “Sense, Non-sense, the Senses”, J. Dewey Lectures, Columbia University, marzo 1994.

³⁰⁷ Esto aparece especialmente en “The Myth of the Subjective” (1988) y en “The Conditions of Thought” (1988). Publicado en Journal of Philosophy, Sept. 1994.

el desencadenamiento de la lluvia?, pero eso entra en contradicción con S1 o con sus artificios de resguardo. ¿Será que el agente, sin prestar atención a la lluvia que lo empapa, se puso repentinamente a especular sobre la evolución del Dow Jones?, pero no es a ese tipo de creencias complejas que apuntan estos supuestos. En suma, me da la impresión que el S2 es tan dependiente de S1 que su verdad se podría derivar forzosamente de ese primer supuesto. Pero, más allá de esto, lo que a Davidson le interesa es que si el intérprete atribuyera al sujeto una creencia básica³⁰⁸ que él considera falsa, se quedaría sin ninguna pista para determinar el contenido de las creencias del sujeto; se bloquearía toda posibilidad de interpretación. Esto es: en la interpretación radical – al menos en sus etapas iniciales – hemos de postular un concepto intersubjetivo de verdad, no relativizado a perspectivas subjetivas ni culturales³⁰⁹. En síntesis, descartada la posibilidad para el intérprete de considerar falsas la mayoría de las creencias del sujeto, el supuesto contrario S2 queda afirmado como necesariamente correcto.

Por cierto que esto no implica que el intérprete no pueda atribuir al sujeto una o varias creencias que él considera falsas, pero sí supone que esa atribución sólo se puede hacer sobre el trasfondo de un conjunto mayoritario de creencias que también él considera verdaderas. Esto es, la atribución de creencias falsas no puede constituir la base de la interpretación y de la comunicación humanas. Si ésta ocurre, como de hecho sucede, eso sólo puede determinarse -sobre la base de que la mayoría de nuestras creencias básicas sobre el entorno han de ser verdaderas. Aquí no nos podemos explayar al respecto, pero sobre todos estos supuestos parece haber una clara

³⁰⁸ Repetimos esta aclaración pues, sin duda, que, p.e., la mayoría de los antropólogos contemporáneos no comparten las creencias animistas o místicas de los pueblos primitivos; pero en ese caso no se trata de creencias básicas sobre el entorno, sino de diversas concepciones sobre diversos conjuntos de fenómenos.

³⁰⁹ Esto puede llamar mucho la atención: tanto porque parece una negación de algunos principios metodológicos de la comprensión trans-cultural, como porque también parece negar la tesis de la “inescrutabilidad de la referencia” de Quine; pero debemos reparar en que son supuestos metodológicos de inicio que luego se corroboran, se completan y aún se corrigen con otras argumentaciones.

influencia del segundo Wittgenstein, tanto a través de las “Investigaciones Filosóficas” como sobre todo de “On Certainty”.

Hipótesis de negación del 3er. supuesto

Por último, debemos analizar que ocurriría si no asumiéramos el 3er. puesto, esto es, si no aceptásemos que el intérprete habrá de atribuir al agente la capacidad de pensar, en la mayoría de los casos, de un modo coherente, según las pautas de coherencia del propio intérprete. Esto implicaría que el intérprete atribuyera al sujeto creencias, estados mentales e intenciones masivamente contradictorios. Si el intérprete supusiera que el sujeto cree simultáneamente que p es verdadero y que $\text{no-}p$ también lo es, entonces ya no sabemos qué es lo que realmente cree; el contenido de sus creencias queda totalmente indeterminado por lo cual no podemos asignar condiciones de verdad a sus elocuciones; en suma, la interpretación se vería totalmente obstaculizada. Por tanto, tampoco en este aspecto el intérprete parece tener opción: necesariamente ha de asumir S3 si quiere iniciar la interpretación, es decir, debe suponer que el sujeto es básicamente coherente en su vida mental.

Por cierto que este supuesto no determina que sea imposible que un agente pueda cometer errores de inferencia o sostener algunas creencias contradictorias. Pero estos errores y contradicciones habrán de ser puntuales, pues la asunción de errores e incoherencias generalizados destruiría “las bases mínimas necesarias para detectar errores e incoherencias locales, al hacer imposible la fijación de contenidos para las creencias e intenciones del sujeto”.³¹⁰

10.1.6 Consecuencias filosóficas

³¹⁰ Moya, Op. cit., p. 36. Por ampliación de estas ideas, véase “Deception and Division” en *The Multiple Self*, J Elster, Cambridge University Press, 1986, pp. 79-92. Reimpreso en *Actions and Events*.

Como lo ha expresado el propio Davidson, su obra forma parte de un movimiento más amplio que lleva a un profundo cambio de los supuestos básicos sobre los que se ha desarrollado la reflexión filosófica y epistemológica desde la época de Descartes. Veamos sumariamente, algunas de las consecuencias filosóficas que se desprenden de esta indagación.

1°) La negación del supuesto de la coherencia al sujeto implicaría negarle la posesión de creencias, intenciones y estados mentales en general. La atribución de estados mentales a nuestros semejantes, idea básica de la concepción davidsoniana de la mente y la acción intencional, implica la atribución general de las capacidades constitutivas de la racionalidad y la coherencia; y esa idea básica tiene su fundamento en la teoría davidsoniana del significado, de la interpretación y de la comunicación humana.

2°) Los supuestos que hemos analizado configuran una imagen del significado y de la mente humana radicalmente diversa al de la concepción mentalista y subjetiva, que se originó en Descartes pero que ha encontrado tardíos pero entusiastas seguidores en corrientes relevantes de la actual ciencia cognitiva.

3°) Los supuestos cuya justificación hemos examinado, conducen a Davidson a una concepción netamente social del lenguaje, del pensamiento y de sus respectivos aprendizajes. 3 a) Nuestra propia experiencia de aprendizaje del lenguaje (materno) comparte varios de los rasgos de la interpretación radical. Así como esta última sólo es posible cuando la perspectiva del intérprete y la del agente “hacen pie” en una situación o evento común en el espacio público, también en el proceso de aprendizaje participan al menos dos sujetos: niño y maestro, cuyo encuentro de perspectivas sólo puede darse en el espacio común a ambos.³¹¹ 3 b) La posibilidad de la interpretación es totalmente incompatible con la idea tradicional de que los contenidos de nuestros estados mentales son representaciones privadas, conceptualmente neutras; de las que luego surgirán los conceptos cuando – como en el kantismo – una capacidad conceptual autónoma los organice en la representación de las cosas del mundo.

³¹¹ Davidson, *The Conditions of Thought* y nuevamente Wittgenstein: *Philosophical Investigations* (Argumento contra el lenguaje privado)

4°) Tanto el kantismo como el empirismo se basan en un supuesto que la concepción davidsoniana de la interpretación muestra como ininteligible: la distinción entre un esquema conceptual organizador y un contenido incontaminado. Los supuestos involucrados en el hecho básico y real de la interpretación y la comunicación nos conducen a concebir el contenido de nuestras creencias básicas como un objeto o evento público y ya no como una “interfase” entre el sujeto y el mundo.³¹²

5°) Por otro lado, era esa distinción entre esquema conceptual y contenido neutro la que nos conducía a la idea del relativismo cultural radical, donde podía haber dos concepciones de la realidad totalmente inconmensurables, puesto que dos sujetos epistémicos podían estar compenetrados con esquemas conceptuales tan categorialmente heterogéneos que terminarían concibiendo mundos completamente diversos. Pero, una vez eliminada aquella concepción – por imperativo de la interpretación – todo el problema de la incomensurabilidad se desvanece (sea porque se elimina la posibilidad de categorías alternativas, sea porque se desvanece la posibilidad de racionalidades radicalmente incompatibles).

6°) Al colapsar la concepción representativa y privatista de la mente, caerían con ella los problemas epistemológicos seculares que en ella se originaban, a saber: el escepticismo, la problematicidad de la existencia del mundo exterior y de otras mentes.

10.2 La recepción inicial de las tesis de d. Davidson en “El mundo correctamente perdido”³¹³ (1972).

Sin duda que la simpatía y recepción inicial del pensamiento de Davidson por parte de Rorty se produce cuando escribe “El mundo felizmente perdido” (1972). Es importante tener en cuenta que, para esa época, Davidson ya había publicado sus decisivos

³¹³ A diferencia de la mayoría de los traductores, traduzco así el título de este artículo, porque me parece mucho más fiel a su original inglés: “The World Well Lost”; aunque en lo sucesivo seguiré usando la traducción más difundida (“El mundo felizmente perdido”), simplemente para no generar confusiones.

ensayos “Fiel a los hechos” (1969)³¹⁴ y, más que nada – algo que muchas veces pasa desapercibido aunque Rorty lo reconoce explícita y agradecidamente –³¹⁵, que Davidson ya había pronunciado en Londres en 1970 – la sexta de sus “Locke Lectures” que contenía la base de “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, que recién sería publicada en 1974.³¹⁶

Análisis

Rorty comienza su trabajo señalando que desde Hegel la idea de un “marco conceptual alternativo” viene siendo un concepto recurrente y fundamental para la autopercepción de la dinámica histórica de la cultura. Mediante él: “el historicismo hegeliano nos hizo ver cómo podía darse una auténtica innovación del pensamiento y de la sociedad”.³¹⁷

Paradójicamente, (dialécticamente, diríamos nosotros), nos señala nuestro autor, esta concepción historicista de las ideas (y de la cultura en general) fue posibilitada por “el menos historicista de los filósofos”. Pues fue Kant quien decantó, consolidó y contribuyó a difundir las dos distinciones teóricas necesarias para que tomara forma y consistencia la noción de “marco conceptual alternativo”: se refiere a la distinción entre la espontaneidad y la receptividad y a la distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. Estas distinciones se impusieron de un modo tal en el pensamiento filosófico occidental que, por lo menos hasta las ya aludidas críticas de W. Sellars a la primera y de Quine a la segunda, nos resultó casi imposible concebir a la mente al margen de la primera o al conocimiento prescindiendo de la segunda. Pero, como acertadamente reseña Rorty:

...tan pronto como nuestra atención se centra en esta imagen de la mente, se nos ocurre, como efectivamente le ocurrió a Hegel,

³¹⁴ Davidson “True to the Facts”, *The Journal of Philosophy*, 1969, 21, pp. 748-764.

³¹⁵ Rorty, “El mundo felizmente perdido”, en *Consecuencias del Pragmatismo*; Madrid, Tecnos, 1969, p. 63, nota al pie de página nº 4.

³¹⁶ Davidson: “On The Very Idea of a Conceptual Scheme”, fue publicado por primera vez en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974, pp. 5-20.

³¹⁷ Rorty, “El mundo felizmente perdido” en *Consecuencia del pragmatismo*, p. 60.

que todos esos conceptos a priori de máxima importancia, que determinan cuál será nuestra experiencia o nuestra moral, podrían haber sido, diferentes.³¹⁸

Esta brecha inicial abierta por Hegel se vería luego profundizada por varios “descubrimientos” de la filosofía del siglo XX, de creciente relevancia.

(1) En primer lugar, los diversos cuestionamientos a la distinción (contraposición) entre lo observacional y lo teórico (p.e.: Kuhn, Feyerabend, Sellars y Putnam, éste último omitido en la reseña de Rorty), llevan en último término a poner en tela de juicio la distinción entre espontaneidad y receptividad. Dichos cuestionamientos han conducido a “una nueva apreciación de la tesis kantiana” que implicaba que cambiar nuestros conceptos estructuradores significaría cambiar “lo que experimentamos, cambiar nuestro mundo fenoménico”. Y esto por dos razones básicas: a) la posibilidad de diferentes esquemas hace evidente que “una intuición kantiana sin sintetizar no puede ejercer” ninguna influencia sobre la forma en que ha de ser sintetizada (o -como bien lo aclara nuestro autor- sólo puede ejercer una influencia que tendremos que describir en términos relativos a cierto esquema conceptual por el que optamos, al igual que describimos todo lo demás³¹⁹); (b) la intuición kantiana, se expresa en palabras, y por tanto, era ya un juicio perceptivo y “no algo meramente “intuitivo”.³²⁰ Si por el contrario, se la concibiera como inefable no podría cumplir ninguna función explicativa. (A Rorty no le pasa desapercibido que este último dilema es paralelo al que los hegelianos señalaron respecto a “la cosa en sí”). De modo que ya no resulta necesario postular un intermediario entre la sensación y el concepto que la mente estructuradora produce como resultado; tampoco es necesario escindir el organismo y la mente en una parte receptiva por un lado, y un estructurador activo por otro, de lo que los estímulos allí impactan. De forma tal que, como lo sintetiza nuestro autor:

...la tesis kantiana según la cual diferentes conceptos a priori, si pudiera haberlos, proporcionarían un mundo fenoménico

³¹⁸ “El mundo felizmente perdido”, en *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 60.

³¹⁹ *Ídem*, p. 61.

³²⁰ *Ídem*, p. 61.

diferente, da lugar o bien a la pretensión, no por simple menos paradójica, de que diferentes conceptos nos dotan de diferentes mundos, o bien a la total renuncia a la noción de “marco conceptual”.³²¹

Con ello, caería también la decisiva noción kantiana de “lo fenoménico” pues la falta de “intuiciones” puras le quitaría sentido: la idea de que nuestros conceptos a priori estructuran un material neutro deja de tener sentido si tal material ya no existe. (Por otro lado, los estímulos físicos no podrían tomar su puesto, pues la contraposición entre los postulados de la mente y los estímulos sólo cobraba sentido como una articulación entre “el mundo expresable en palabras y su causa inefable” que ya no sería tal).³²²

(2) Una vez que se ha puesto en duda la facultad de la receptividad (y la noción de sustrato neutral), esa misma duda se expande con rapidez hacia la idea – que le era complementaria – de un pensamiento conceptual “estructurado” (o facultad de la espontaneidad), y en términos hegeliano – historicistas hacia la idea de un Espíritu Universal o Racionalidad que se desarrolla en sucesivas etapas de conceptos a priori. Sobre todo si tenemos en cuenta que aquel primer cuestionamiento – a la distinción entre lo dado y lo interpretado – que bajo la forma de crítica a la distinción entre lo observacional y lo teórico protagonizaron Kuhn, Feyerabend, Sellars, etc., resultó un débil cuestionamiento a tal distinción si lo comparamos con el verdadero “asalto” que Quine llevaría adelante poco después (1951) contra la distinción entre los enunciados necesarios y los enunciados contingentes, esto es, contra las cuestiones de significado (o a priori) y las cuestiones de hecho (o empíricas). La conclusión quineana de que la distinción entre la verdad a priori y la verdad empírica simplemente consiste en la diferencia entre lo pragmático y holísticamente difícil de cambiar y lo pragmática y holísticamente fácil de abandonar, implica la tesis de que no puede establecerse una clara distinción entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho. A su vez, esto conlleva inmediatamente varias consecuencias relevantes:

³²¹ Ídem, p. 61.

³²² Rorty complementa estas reflexiones con una nota al pie donde culmina afirmando “...Cuando un estímulo se considera de alguna manera “neutral” en relación con diferentes esquemas...”

a) imposibilita la estrategia carnapiana para distinguir cuando estamos meramente ante “teorías” alternativas y cuando ante “marcos conceptuales alternativos”;³²³

b) el concepto filosófico de significado que Quine diluye era la versión semanticista de la “idea “idea” que tantas dificultades había traído al trabajo filosófico y

c) la idea carnapiana de elección entre “postulados de significado” no se revela más que como la versión lingüística de la idea de elección entre marcos conceptuales alternativos. Tenemos pues que, con Quine, como bien sintetiza Rorty siguiendo a Gilbert Harman:³²⁴

Tras identificar lo necesario con lo analítico y explicar lo analítico en términos de significado, el ataque a la noción... filosófica de significado se transforma en el ataque a la noción de “marco conceptual” en cualesquiera acepciones que asuman una distinción genérica entre dicha noción y la de “teoría empírica”.³²⁵

De este modo, nuestro autor llega a una de sus más radicales conclusiones: “Por consiguiente, la noción de marco conceptual alternativo siembra la duda sobre la noción madre de “marco conceptual”, con lo que promueve su propia destrucción”.³²⁶

(3) Cuando, de este modo, todo parecía simplemente encaminarse a un despreocupado entierro de las seculares categorías kantianas, nuestro autor va a introducir un argumento (Davidson-B. Stroud) que, si bien en principio refuerza esta estrategia disolutoria, luego nos lleva a ver las complejidades de una reflexión postkantiana; aunque más adelante trataré de mostrar que dichas complejidades son aún mayores que las que Rorty esboza.

³²³ Quine, “On Carnap’s View of Ontology” en *Ways of Paradox*, Random House, N. York, 1966, pp. 126-134.

³²⁴ Gilbert Harman, “Quine on Meaning and Existence, I” en *Review of Metaphysics*, XXI, 1, (Sept. 1967) pp. 124-151, esp. p. 142.

³²⁵ Rorty, “El mundo felizmente...”, en *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 62.

³²⁶ Ídem, p. 62 (la traducción es mía).

Nuestro autor considera que “el argumento Davidson³²⁷-Stroud³²⁸” constituye una objeción “más directa y más simple contra la idea de “marcos conceptuales alternativos”. Señala también que los propios autores lo han conectado posteriormente con la tesis quineana de la indeterminación de la traducción. Se trata de un argumento verificacionista que tiende a probar la imposibilidad de reconocer – como tales – a personas que utilicen un marco conceptual radicalmente distinto del nuestro, o, más precisamente: la imposibilidad de reconocer como lenguaje “algo” que sea completamente intraducible a nuestros lenguajes. La vinculación entre la crítica de Quine a las concepciones convencionalistas, o mejor, entitarias, del significado y este argumento verificacionista, radicaría en que si uno concibe el uso de expresiones significativas en función de la disposición al asentimiento del foráneo en vez de hacerlo en términos de supuestas “entidades mentales”, le resultará imposible determinar si el extranjero está empleando expresiones con significados diferentes a los nuestros o si simplemente está profiriendo creencias falsas.

Podemos descartar ciertas traducciones para evitar adscribirles creencias demasiado anómalas (y a la inversa), pero nunca podremos arribar a la conclusión de que todas (o casi todas) las creencias del extranjero deban considerarse falsas, partiendo de la base de la supuesta identidad entre sus términos y algunos de los nuestros; y esto, razona Davidson, porque esta estrategia de traducción estará mostrando que no hemos llegado a ninguna traducción. Entonces, ¿qué nos conduce a pensar que estamos ante usuarios de un lenguaje? Por cierto que podemos suponer, expresa Rorty, “Que las hipótesis analíticas empleadas en nuestros esquemas de traducción experimentales hacen uso de conceptos ajenos a los nativos, debido a que éstos compartimentan el mundo de otra manera, ...”.³²⁹ Pero ni siquiera esa hipótesis nos permite descartar la posibilidad de que los sonidos emitidos no constituyen un lenguaje. Con lo cual concluyen Davidson-Rorty: “Una vez que imaginamos distintos

³²⁷ Davidson, “Sixth Locke Lecture”, London 1970-71. Recopilados en *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, ... , 1984.

³²⁸ Barry Stroud, “Conventionalism and the Indeterminacy of Translation” en D. Davidson & J. Hintikka (Eds.) *Words and Objections: Essays on the Work of W. Quine*, Reidel, Dordrecht, 1969, pp 89-96.

³²⁹ Rorty, “El mundo felizmente...” en *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 64.

modos de compartimentar el mundo, nada nos impide atribuir “lenguajes intraducibles” a todo aquello que emita cierta variedad de señales”.³³⁰

De modo tal que el argumento Davidson-Stroud concluye que el antes descrito grado de indecidibilidad muestra que el concepto de un lenguaje que sea intraducible es tan inconcebible “como el de un color que sea invisible”. Rorty hace hincapié en que este argumento es independiente de las argumentaciones quineanas contra la analiticidad y a favor de la indeterminación de la traducción; el único insumo quineano requerido consiste en haber des-legitimizado la posibilidad de concebir al “significado” como algo diferente a lo que puede definirse contextualmente en el proceso de interpretación y predicción de la conducta foránea.³³¹

Rorty considera que para redondear el argumento, tendiente a mostrar la incoherencia de la idea de un lenguaje completamente intraducible, deberíamos probar detalladamente que: ningún conjunto de conducta no-lingüística del foráneo bastaría para respaldar una traducción en la que todas o la mayoría de sus creencias resultasen ser falsas. Podría imaginarse, sugiere nuestro autor, un foráneo que interactuase con los árboles, que profríese toda clase de enunciados contra-intuitivos y hasta performativamente autocontradictorios (“Tales cosas no son árboles”; “Cuando hablo no digo palabras”; “Jamás hemos de emplear el modus ponens para obtener argumentos válidos”, etc.). Davidson-Stroud se verían obligados a reconstruir toda la historia de este hipotético foráneo. Aún así, reconoce Rorty:

Esta historia podría mostrar que todas estas creencias falsas son coherentes entre sí y con sus acciones, pero también podría no hacerlo. Demostrar que Davidson y Stroud estaban en lo cierto sería demostrar que, de hecho, tal historia es inenarrable.³³²

³³⁰ Ídem, p. 64.

³³¹ En una nota al pie de página Rorty hace una importante aclaración: que la doctrina quineana de la indecidibilidad de la traducción -si bien es acertada- constituye un mero “contragolpe filosófico” y que, como él ya había argumentado en otro lugar (“Indeterminacy of Translation and of Truth”, *Synthese*, 23, 1972, pp. 443-462), para “desacreditar la “idea de idea” alcanza con atacar directamente las dos distinciones kantianas ya mencionadas.

³³² Rorty, “El mundo felizmente...”, p. 65.

Cuando, de este modo, el apoyo de nuestro autor al “argumento Davidson-Stroud” parece flaquear y toda la estrategia contra los “marcos conceptuales” amenaza empantanarse, Rorty adopta una inesperada pero ingeniosa posición. Expresa: “Creo que pasar por alto estas posibles historias es la manera más concisa de decidir la solidez de este argumento a priori contra la posibilidad de que existan marcos conceptuales alternativos”.³³³

Corresponde que nos preguntemos: ¿qué hay detrás de esta despectiva y casi antifilosófica actitud ante dicho cuestionamiento escéptico, al que previamente nuestro autor le reconoció, al menos, consistencia lógica? Todos sabemos que mucha de la mejor filosofía se ha escrito como respuesta a ingeniosos – aunque contraintuitivos – cuestionamientos escépticos.

Es que Rorty considera que se trata de un cuestionamiento escéptico en gran escala. (Aquí el escéptico defiende la posibilidad de “esquemas conceptuales alternativos” e insinúa la posibilidad de que todo nuestro sistema de creencias podría ser reemplazado por una estructura completamente diferente). Ante la cual el antiescéptico davidsoniano no carecería de respuesta, pero ambos terminarían enzarzados en una interminable discusión -cuya estructura básica nuestro autor analiza en las páginas 65 y 66 de este ensayo. En principio, eso a Rorty no le inquieta porque recuerda que ser inconcluyente constituye un rasgo que el argumento Davidson-Stroud “comparte con todos los argumentos verificacionistas antiescépticos de interés”³³⁴, en los que la controversia deriva en una metacontroversia sobre quien tiene que asumir la carga de la prueba (en la que el escéptico mantiene que es el antiescéptico quien debe demostrar a priori que la hipótesis escéptica es inviable).

En las siguientes páginas nuestro autor describe en bellísimos pasajes, hipotéticas situaciones ultrafuturas en las cuales, alternativamente, describe civilizaciones donde sucesivamente podría triunfar la interpretación escéptica y otras en las que funcionaría la hipótesis antiescéptica Davidson-Stroud. En varios momentos

³³³ Ídem, p. 65.

³³⁴ Ídem, p. 67. Rorty analiza el desarrollo de la controversia entre verificacionistas y escépticos en “Verificationism and Transcendental Arguments”, *Noûs*, V, 1 (Feb. 1971) pp. 33-41 y luego en “Criteria and Necessity”, *Noûs*, VIII, 4 (Nov. 1973), pp. 319-323.

intenta poner límite a estas hipótesis de situaciones realmente alternativas³³⁵ en morfología, en creencias, en valores morales, etc; a veces apelando a los peligros de las extrapolaciones de largo aliento, otras recurriendo a la necesidad de un enfoque relativamente antropocentrista, otras veces apelando a la necesidad de la existencia de un conjunto de creencias y de un lenguaje traducible, otras utilizando un criterio pragmático más o menos clásico.

Rorty al final resuelve -parcialmente- el problema, a partir de una base pragmatista y holista: reconoce que en los casos puntuales, para determinar si alguna creación foránea alternativa corresponde a nuestra poesía, o si algún hábito foráneo alternativo corresponde a lo que nosotros entendemos como moralidad, puede cabernos la duda; pero que:

No ocurre lo mismo en el caso global, en el que ex-hypothesi ningún esquema de traducción cumplirá su propósito. Pero en el caso global (de creencias tout court) como en el caso particular de creencias astronómicas o de creencias en torno a lo que está bien y lo que está mal, lo único que anda en juego es qué manera de predecir, controlar, y en general, de habérmolas con las entidades en cuestión [sean seres galácticos, máquinas inteligentes o animales], es la mejor.³³⁶ (Lo escrito entre paréntesis rectos es mío, RN).

Pasa luego a rescribir la pregunta original: ...tal vez podamos contentarnos con decir que el caso global equivale a la pregunta “¿Es posible que existan marcos conceptuales en poder de personas que jamás podríamos reconocer como tales?”³³⁷ lo que equivale a ¿Es posible que haya marcos conceptuales en poder de “cosas” con las que jamás

³³⁵ Para quienes puedan estarse inquietando por la posibilidad de que Rorty estuviera haciéndonos perder el tiempo con bizantinas situaciones ultrahipotéticas, me limito a citar una sola de las preguntas que se hace en el curso de esas elucubraciones (¡que fueron escritas en 1972!): “...dificultades que surgen al hacer frente a casos inciertos, como los referentes a fetos, criaturas pre-lingüísticas, etc...”

³³⁶ Rorty, “El mundo felizmente...”, p. 70.

³³⁷ Ídem, p. 70.

podamos comunicarnos? Y responde con una frase que no por escueta es menos significativa: “Dudo de que alguna vez podamos bosquejar procedimientos generales para responder a preguntas del tipo “¿Tan diferente es este esquema conceptual del nuestro, o bien es un error concebirlo siquiera como un lenguaje?”³³⁸

Volvamos ahora, desde la incursión por terrenos a la vez tan hipotéticos como una ultra futura civilización galáctica y tan reales como los más actuales dilemas éticos, al hilo central de nuestra argumentación. Nuestro autor no se preocupa por lo limitada, indecisa y hasta algo escéptica respuesta ante la posibilidad de la decisión sobre un lenguaje en una situación extrema.

La más clásica objeción a las teorías coherentistas de la verdad, sostiene que aunque nuestro único criterio de verdad pueda ser la coherencia mutua de nuestras creencias, la naturaleza de la verdad continúa siendo la “correspondencia con la realidad”. Ante ella, los defensores de la verdad pragmática y coherentista han sostenido que nuestra intuición de la Unidad de la Verdad se asienta en la expectativa de que si tuviéramos un monto suficiente de información estaríamos en poder de un sistema de creencias verdaderas. El contra-argumento correspondentista señala que podría existir una multiplicidad de sistemas de creencias que pasarían estas pruebas y que sólo “la realidad” podría ayudarnos a elegir, so pena de adherir a un sistema desconectado del mundo. Esto fundamentaría en el largo plazo la necesidad de mantener la distinción entre verdad y justificación.

Es ante esta situación controversial que Rorty estima que el argumento Davidson-Stroud proporciona una respuesta simple pero contundente: la mayoría de nuestras creencias no pueden dejar de ser verdaderas, pues, de otro modo, “¿qué podría contar como evidencia de la falsedad de la gran mayoría de éstas?”³³⁹ Podrían existir marcos conceptuales alternativos pero, necesariamente, deben coincidir en la mayoría de las creencias centrales. De hecho, el número de creencias que cambió en occidente desde los griegos – nos recuerda nuestro autor – es proporcionalmente pequeño; o, mirado desde otro punto de vista, quizá es por ello que, de hecho, no

³³⁸ Ídem, p. 70-71.

³³⁹ Ídem p. 72. Es de notar que la clara influencia de Wittgenstein, especialmente de algunos pasajes muy concretos de “On certainty”.

existen sistemas globales alternativos. De modo, concluye Rorty, que la acusación correspondentista de “desconexión” es inocua. Lo mismo que las tesis (a) de que “la Verdad es Una”, (b) que ésta consiste en una correspondencia con “la realidad” y (c) que no podemos abdicar del intento de una “epistemología fundacionista” que explique “cómo es posible el conocimiento”. Aún sin todo ello, sostiene nuestro autor: “Nos encontraremos (la mayoría del tiempo) “en contacto con el mundo...”, dispongamos o no de enunciados incorregibles, básicos o de cualquier otro tipo privilegiado o fundacional que proferir.³⁴⁰

Rorty es consciente que cualquier realista o correspondentista podría sospechar que se ha producido aquí un fraudulento pase de magia. Se ha sustituido la noción de “mundo” por la noción de “la incuestionable mayoría de nuestras creencias”; pero, replicará nuestro autor, la realista “noción de mundo no es la de creencias indiscutidas o idealmente coherentes, sino la de un être-en-soi, indómito y yerto que se mantiene a distancia”³⁴¹, indiferente a nuestras atenciones. Como se ve, se recrea aquí, desde el lado ontológico, la discusión, que ya habíamos examinado desde el punto de vista epistemológico (en el capítulo sobre Putnam), sobre la diferencia entre verdad y “afirmabilidad garantida”. Rorty vuelve a tomar una posición consecuentemente pragmatista cuando escribe: “...que Dewey estaba en lo cierto al [sostener] que la única noción que tenemos del mundo, como aquello que determina la verdad, es la intuición de un vasto corpus de tópicos, informes perceptivos indiscutidos y cosas por el estilo.”³⁴²

Para Rorty, si uno sigue a Davidson-Stroud, “el mundo constará simplemente de estrellas, personas, mesas y hierbas, todas esas cosas cuya inexistencia nadie, excepto el filósofo ‘realista científico’... podría concebir.”³⁴³

No es que nuestro autor niegue la idea de que “es el mundo el que decide la verdad de las cosas” sino que cree que el realista hace un uso erróneo de la noción de mundo. Rorty lo sintetiza en otra frase que me resisto a no transcribir:

Es indiscutible que es “el mundo” -excepto en los casos marginales que versan sobre dioses, neutrinos y derechos

³⁴⁰ Ibid, p. 73.

³⁴¹ Ídem, p. 73.

³⁴² Ídem, p. 73-74.

³⁴³ Ídem, p. 74.

naturales- el que determina la verdad de las cosas. [Pero] La determinación acaba por ser tan sólo el hecho de que nuestra creencia en el blanco de la nieve es verdad debido a que la nieve es blanca.³⁴⁴

Esto es, el argumento Davidson-Stroud sirve para mostrar al realista que no puede seguir aspirando a una noción de verdad, y especialmente de mundo, tan “independiente de nuestro conocimiento” “que podría carecer de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos” (p. 75).

Contemplado desde la problemática del escepticismo el argumento cierra el paso al razonamiento del realista que cree que, porque constatemos que estamos equivocados en ciertas creencias, podemos inferir que es posible que estemos equivocados en la amplia mayoría de ellas. Precisamente, repara nuestro autor, es - dicho en términos kantianos- este salto desde “lo condicionado a lo incondicionado” lo que origina luego, con tanta facilidad, variadas antinomias. Expresado ahora en forma casi directamente anti-putnamiana, la noción de mundo implicada en frases como “diferentes esquemas... recortan la realidad de diferentes modos” sólo es “equiparable a la noción de algo que ni tiene ni admite especificación: la cosa en sí.”³⁴⁵ Noam Chomsky ha señalado también esta dificultad en la concepción de Putnam, en lo que se conoce como la hipótesis de la “cookie-cutter-metaphor”.³⁴⁶

Rorty señala, además, que toda esta serie de nociones clásicas constituyen un conjunto interdependiente:

Las nociones de “verdad” en el sentido de “verdad desligada de toda teoría”, y de “mundo”, entendido como “lo que determina dicha verdad” (al igual que los términos “sujeto” y “objeto”, lo “dado” y la “conciencia”) son tal para cual. Ninguna de ambas puede subsistir sin la otra.³⁴⁷

³⁴⁴ Ídem, p. 78.

³⁴⁵ Ídem, p. 75.

³⁴⁶ Personalmente he intentado una defensa de Putnam, sobre cuya plausibilidad ya no estoy tan seguro.

³⁴⁷ Ídem, p. 76.

Y resume: "...lo que quiero decir es que la noción de "el mundo" o bien se reduce a la de causa inefable de nuestra sensibilidad o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no cuestiona...³⁴⁸ (La traducción y el subrayado son míos, RN).

Según nuestro autor, desde Kant la filosofía ha oscilado entre estos dos significados del término "mundo" (como desde Platón ha oscilado entre los mismos dos significados del término (El "Bien"). Es claro que según Rorty, ha llegado la hora de abandonar dicha oscilación y muchas de las categorías en base a las cuáles hemos venido haciendo filosofía; la gran pregunta que intentaremos responder en la segunda parte de este capítulo, y sobre todo en el capítulo final será: ¿es posible dar cuenta de los problemas teóricos y prácticos que se nos plantean prescindiendo de tales nociones?

10.3 Verdad, Justificación y Representación en D. Davidson y R. Rorty

10.3.1 Introducción

Habiendo ya analizado, en las dos primeras partes de este capítulo, las tesis básicas de Davidson (10.1), y la recepción inicial de dichas tesis por parte de Rorty en "The World Well Lost" (10.2), el propósito de esta tercera parte es profundizar y evaluar las posiciones de ambos autores frente a los temas de nuestro más estricto interés, esto es: la verdad, la justificación y la representación. Por cierto que ello nos va a llevar, en algunos momentos a considerar también algunos aspectos generales de la discusión sobre el realismo, y, de un modo algo más específico, el tema del escepticismo.

Como sucede con Putnam, la vinculación de la producción de Rorty con la de Davidson, dado que comparten ciertos acuerdos y propósitos básicos acompañados de ciertas discrepancias importantes, sostenidas y crecientemente refinadas, ha estado signada por una atención recíproca que ha generado – explícita o implícitamente – una prolongada y esclarecedora polémica que ya lleva veinte años. Según lo que puede

³⁴⁸ Ídem, p. 76.

rastrearse, el debate comenzó durante un coloquio organizado por Rorty para un “Congreso Hegel” en Stuttgart en 1981³⁴⁹; y si hacemos abstracción de otras obras generales que ambos autores publicaron durante el período, comprende básicamente los siguientes ensayos: Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983); Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth” (1983 y 1986); Davidson, “Afterthoughts” (1987) y “The Structure and Content of Truth” (1990); Rorty, “Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die pragmatische Philosophie” (1994) e “Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Crispin Wright” (1995); Davidson “Is Truth a Goal of Inquiry” (1999) y “Truth Rehabilitated” (2000). Por cierto, entretanto ambos publicaron otros trabajos que sirven de respaldo para sus intervenciones en este debate; al respecto son especialmente relevantes tres ensayos de Davidson: “The Myth of the Subjective” (1988), “The Folly of Trying to Define Truth” (1996) y “The Centrality of Truth” (1997).³⁵⁰

10.3.2 Metodología

Dado que mi objetivo fundamental es aclarar y evaluar las posiciones y argumentaciones de ambos filósofos sobre los temas centrales de nuestro trabajo, y sólo secundariamente rastrear la evolución histórica de sus ideas, hemos optado, dentro de este copioso intercambio de escritos, por agrupar y sistematizar las opiniones de ambos en torno a dos ejes temáticos: (1) Verdad y justificación y Escepticismo y (2) Representación y realismo; respetando dentro de ellos no sólo el orden de alternancia de sus comunicaciones (el cual tuvo sus repercusiones filosóficas) sino el orden de aparición de cada nueva tesis y argumento. La otra opción extrema hubiera sido realizar una reseña sucesiva de cada uno de sus ensayos considerados íntegramente, pero en ese caso creo que hubiésemos corrido el riesgo de perder la tensión argumental sobre

³⁴⁹ El dato aparece en el comienzo de “Afterthoughts” de Davidson, 1987; en ese coloquio también participaron W. V. Quine y H. Putnam, y las contribuciones fueron publicadas en *Kant order Hegel?* (ed. Dieter Henrich, Klett-Cotta, 1983).

³⁵⁰ Todos estos trabajos aparecen en la bibliografía general con sus respectivos datos editoriales y de traducción.

cada uno de los ejes temáticos de nuestro interés. Claro que, la estrategia elegida tampoco deja de tener sus peligros, dado que, en cada escrito lo que se dijo sobre un aspecto incidió sobre los otros temas y porque desarticular el orden cronológico -si no respetásemos dicho orden al menos dentro de cada eje temático- podría conllevar la desarticulación del orden argumental.

10.3.3 Tesis de este capítulo

En términos generales considero que, sin negar el papel – motivador, cuestionador, y de pensador altamente capacitado sobre algunos de los mejores aportes del pensamiento pragmatista y contemporáneo en general, que encarna la producción de Richard Rorty – su actuación en el prolongado debate teórico con Donald Davidson lo muestra como un interlocutor que se enfrenta a un adversario aún más sutil y equipado. Sobretudo porque Davidson se mueve desde una concepción global – aún en desarrollo – que integra más efectivamente y de una forma radicalmente nueva y en principio plausible, una misma variedad de aportes, pero con un procesamiento más profundo e interrelacionado, que le permite resolver – en general con más acierto – los problemas de que trata este trabajo.

Más específicamente mis tesis serán que este debate muestra:

1º) Que Davidson logra captar y superar muy sutil y rigurosamente los errores, autocontradicciones, inconsistencias y algún simplismo en que cae Rorty en la discusión de varios aspectos de estos problemas. Por ejemplo, son reiteradas las ocasiones en que a partir de un mismo supuesto, Davidson muestra que la conclusión de Rorty: o era directamente indebida o presupone alguna tesis no aceptable o ignora alguna otra alternativa más plausible. Este tipo de situaciones se reitera, por ejemplo, cuando Davidson logra mostrar las conclusiones no necesarias (ni únicas) que Rorty deriva del compartido rechazo a la viabilidad de una explicación correspondentista de la verdad: sea la negación de toda posible objetividad, sea una definición estrechamente utilitarista de la creencia verdadera.

2º) Davidson logra mostrar el poder explicativo de la verdad -que Rorty niega hasta bastante avanzada la polémica- sin recaer ni en hipóstasis metafísicas ni en logocentrismo epistemológico.

3º) A diferencia de Rorty, que tiende a hacer interpretaciones estrechas, del papel de la Teoría Semántica de Tarski, del Coherentismo, del argumento weittgeinsteiniano de “seguir una regla”, del componente correspondentista de la verdad y del propio valor filosófico de ciertas tesis pragmatistas, Davidson, en cambio, logra rescatar los aspectos positivos de esos mismos argumentos para reutilizarlos con buen rendimiento filosófico.

4º) Creo poder mostrar que Davidson logra demostrar, aún mejor o más integralmente que Putnam, la tesis crucial de que sin idea o pauta objetiva de corrección no hay posibilidad de pensamiento (tesis ya inaugurada por Wittgenstein en el Argumento contra el Lenguaje Privado).

5º) Voy a tratar de mostrar que la superioridad de Davidson en los logros antes mencionados, se originan en que logra forjar una concepción o paradigma mucho más rico y explicativo basado en el descubrimiento (que algunos centran en la “interpretación radical”) de que: haciendo entrar en un juego hermenéutico la serie de nociones intencionales (significado-creencia, etc.), y operando trascendentalmente a partir del hecho de la comunicación humana tomando a la verdad como hecho primitivo, podemos redimensionar muchos de los problemas tradicionales, así como varias de las teorías anteriores que fuera de esa estructura meta-teórica caían en unilateralidades o aún en aporías.

5b) Así por ejemplo, no cae en ciertas unilateralidades (semanticismo) de la tradición analítica (p. e. la supuestamente forzada opción entre coherentismo y correspondentismo o entre correspondentismo o consensualismo); ni en ciertas oscuridades o estrecheces de un pragmatismo primario cuyas interpretaciones ligeras pueden conducir a un liquidacionismo filosófico (como el que se observa en Rorty) o a un desconocimiento “in toto” de todos sus aportes (como el que se observó en la temprana reacción de B. Russell); ni en una utilización meramente intuitiva o aislacionista del concepto de la Filosofía del Lenguaje Ordinario del significado como uso, logrando una esclarecedora concepción sobre la relación entre condiciones de verdad y uso en el concepto de significado; ni en la “negación abstracta” de la

metafísica que termina generando una nueva “metafísica de otro signo”; ni en asentados dualismos como el carácter epistémico o no epistémico de la verdad.

5c) Sin embargo, y a partir de aquel nuevo paradigma, Davidson rescata y recicla los aportes más valiosos de todas esas tradiciones.

6º) Procuraré, si no mostrar, aunque sea sugerir: que el nuevo paradigma forjado por Davidson tiene una gran afinidad con el paradigma de la acción comunicativa generado por Habermas; desde que ambos integran argumentación trascendental, con metodología hermenéutico-holística, y utilización de la dimensión pragmática del lenguaje, para sacar partido del hecho crucial de la comunicación humana. Afinidad que creo que ha pasado sorprendentemente inadvertida, en buena medida por la diferencia terminológica y de origen de ambos pensadores. Todo ello sin perjuicio de que se debería realizar un estudio mucho más detallado para examinar la profundidad de las diferencias, así como la efectividad de las afinidades que sugiero.

7º) Sin embargo voy a postular también que es observable en Davidson cierta indefinición y falta de desarrollo en sus concepciones sobre los problemas del realismo y de representacionismo.

8º) Ya en el plano metafilosófico voy a postular: que sin recaer en la metafísica clásica, ni en una metafísica “aggiornada”, sino desde ese nuevo paradigma, sigue tratando y con resultados novedosos y plausibles los temas de la verdad, la justificación, el escepticismo y el realismo.

8b) En el tratamiento del escepticismo creo que es donde ha logrado uno de sus mejores resultados, dando desarrollo, fundamentación y contundencia a tesis que aparecían, por ejemplo, en “On certainty” de Wittgenstein, pero en forma menos integral y más intuitiva.

8c) El hecho de haber generado una teoría y un equipo conceptual con el cual tratar, profundizar y en algún caso resolver, problemas filosóficos tradicionales, es el que más lo eleva por sobre la obra de Rorty, que bajo una apariencia muy innovadora se limita a constatar que con los instrumentos clásicos no podemos solucionar esos problemas que reaparecen una y otra vez, y por tanto debemos decretar su “obsolescencia”, y luego, la de casi toda la filosofía. Mientras simultáneamente, en autocontradicción performativa: teje y reteje buenos y sutiles argumentos filosóficos pero siempre dentro de un equipamiento restringido (que no excede a la filosofía

postempirista y a una apropiación más bien literaria de la hermenéutica y de Heidegger), lo cual no le permite avanzar y por eso recomienda reciclarnos hacia la literatura, el periodismo, etc.

8d) Esto último se manifiesta muy especialmente en una muy diversa forma de interpretar la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Donde Rorty sólo ve un “retejer de naderías” opcionales (nunca entendí exactamente que puede significar históricamente “opcionales” para quien no cree en la predestinación), en tanto Davidson observa – entre mil errores y desenfoces – una valiosa generación de nuevos instrumentos para profundizar y precisar nuestra reflexión, que por cierto él utiliza muy provechosamente.

10.3.4 Diferencias y polémica en torno a la verdad, la justificación y el escepticismo

Como explicábamos en la introducción, si bien el debate entre Rorty y Davidson comenzó en el Coloquio Hegel de 1981, el primer escrito orgánico de la serie es “A Coherence Theorie of Truth and Knowledge” de Davidson, que se publica en 1983.

En este decisivo ensayo, Davidson va a argumentar a favor de cuatro tesis que en gran medida van a signar todas sus posiciones ulteriores sobre esta temática y van a marcar buena parte de todo el debate que sobrevendría. En primer lugar, - oponiéndose a la mayor parte de la tradición al respecto - (aún la reciente) va a sostener que “nada puede contar como razón [justificación] para sostener una creencia, sino otra creencia.”³⁵¹ En particular está excluyendo - como fuente de justificación - a las estimulaciones sensoriales. Con esta afirmación - aparentemente obvia y hasta trivial, si no estuviera acompañada de toda una argumentación que veremos enseguida - Davidson no sólo está determinando el estatuto específico de la justificación, sino que además está alterando todo un añejo modelo de fundamentación básica, sin caer por

³⁵¹ Davidson “A Coherence Theorie of Truth and Knowledge”, en *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Le Pore, Blackwell, 1986, p. 310. El subrayado es mío. Todos los textos citados desde el original inglés han sido traducidos por mí.

eso en un idealismo que se desentienda de la experiencia. Pocas páginas después explicita lo que está proponiendo:

...desistamos de la idea de que el sentido o el conocimiento están fundados en algo que cuenta como última fuente de evidencia. Sin duda que el sentido y el conocimiento dependen de la experiencia, y la experiencia, en última instancia, de la sensación. Pero la “dependencia” de que se trata es la de la causalidad, no la de la evidencia o la justificación.”³⁵²

Dejemos por ahora de lado esta última alusión a la causalidad, y volvamos a la tesis inicial de que lo único que puede justificar a una creencia es otra creencia. Esta idea, lo va a conducir a una teoría coherencial de la verdad; sin embargo ya desde el comienzo de su ensayo nos aclara una especialísima característica de su teoría coherencial, cuando expresa:

En este artículo, definiendo lo que también se podría llamar una teoría de la coherencia de la verdad y el conocimiento. [Sin embargo] La teoría que definiendo no está en competición con una teoría de la correspondencia, pero depende, en su defensa, de un argumento que se dirige a mostrar que la coherencia genera correspondencia.³⁵³

Lo que está apareciendo aquí es que para nuestro autor lo que conecta la verdad con el conocimiento es el significado. Sin embargo, esto no sería novedad para el verificacionismo ¿cuál es aquí entonces la innovación? Los verificacionistas se ven siempre enfrentados al problema de ¿cómo saber que sus creencias satisfacen las condiciones objetivas de verdad? En general, ellos se vieron compelidos a adoptar alguna forma de teoría correspondentista, lo cual a su vez, requería de algún tipo de confrontación. Sin embargo, Davidson está perfectamente consciente de los problemas que esto inevitablemente genera (un “Ojo de Dios” que mire cómo las cosas son desde

³⁵² Ídem, pp. 313-314.

³⁵³ Ídem, p. 307.

fuera del lenguaje). Expresa claramente: "...la idea de una tal confrontación es absurda."³⁵⁴ Su salida va a ser conseguir un indicador de la correspondencia que no requiera de la confrontación. Es aquí donde entra a jugar un papel decisivo la coherencia entre las creencias. Escribe:

Pero si la coherencia es un test de la verdad, entonces la coherencia es un test para determinar la satisfacción de las condiciones de verdad objetivas, y, así, dejamos de precisar explicar el sentido en base a una confrontación..."³⁵⁵

Hay aquí varias cosas que requieren aclaración. En primer lugar: Davidson no está proponiendo una definición coherencial de la creencia verdadera, sino que simplemente está usando la coherencia (en el seno de un sistema mayor de creencias) como test o indicador de la creencia verdadera.³⁵⁶ Pero, además, cabe preguntar ¿en qué sentido puede la coherencia ser tomada como un indicador de creencia verdadera?; porque por cierto que, no toda creencia por el solo hecho de integrar un conjunto coherente resulta verdadera. El propio autor nos lo aclara: "Es claro que algunas creencias son falsas. ... Todo lo que una teoría de la coherencia puede sostener es que la mayor parte de las creencias, en un conjunto total coherente de creencias, está formado por creencias verdaderas".³⁵⁷

Y como también es consciente de que no hay una manera adecuada de contar creencias, sabe que también la idea de la "mayor parte de las creencias de un conjunto coherente de creencias" es una expresión que no resulta del todo clara; por lo cual agrega que: "Una manera algo mejorada de expresar esto es decir que hay una presunción a favor de la verdad de una creencia que es coherente con una cantidad

³⁵⁴ Ídem.

³⁵⁵ Ídem.

³⁵⁶ Escribe: "Debía estar claro que yo no espero definir la verdad en términos de coherencia y creencia. La verdad es maravillosamente transparente comparada con la creencia y con la coherencia, y la tomo como primitiva". Ídem, p. 308.

³⁵⁷ Ídem, p. 308.

significativa de creencias. Toda creencia... es justificada a la luz de esta presunción, ..."³⁵⁸.

A partir de esto, una teoría coherencial como la concibe Davidson, nos colocaría en una buena posición para dar respuesta a una de las preguntas que motiva al escéptico ¿por qué razón no podrían todas mis creencias ser perfectamente coherentes entre sí y, a pesar de ello, ser masivamente falsas respecto del mundo real? Es conocido que, poniendo todas nuestras creencias en cuestión, el escéptico obliga a su contrincante a la difícil tarea de responder(le) desde una posición exterior al conjunto de los juegos de lenguaje que conforman nuestras vidas no-epistémicas. La dificultad de responder al escepticismo siempre ha sido la falta de un punto de apoyo exterior. Como magistralmente lo describía Quine: "No hay exilio cósmico"³⁵⁹. Pues bien, Davidson parece haberlo descubierto, pero -en alta analogía con la forma que Habermas descubrió el origen y el estatuto inter-subjetivo de las ideas reguladoras- no precisamente en un punto externo, sino en el igualmente inevitable, público e inatacable lugar de los presupuestos de nuestra vida pre-epistémica; en el caso de Davison el punto obligado de apoyo es el de la interpretación radical. Leemos:

Un hablante que desee que sus palabras sean comprendidas no puede decepcionar sistemáticamente a sus eventuales intérpretes sobre como da asentimiento a las frases – esto es, respecto a cómo las sostiene como verdaderas. Por una cuestión de principio, entonces, el sentido y, por su conexión con el sentido, también la creencia, están abiertos a la determinación pública.³⁶⁰

Como ya vimos, – en la primera parte de este capítulo – dado que el intérprete no tiene otra opción sino aplicar el "principio de caridad", al intentar comprender al hablante, carece de sentido sugerir la posibilidad de que éste último pueda estar cayendo en el error masivo; muy por el contrario; adhiriendo a ese principio interpretativo: si queremos

³⁵⁸ Ídem, p. 308.

³⁵⁹ Quine, "Word and Object" (Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1979), p. 275.

³⁶⁰ Davidson, "A Coherence Theory...", p. 315.

entender a los otros, tenemos que partir de que ellos están expresando verdades la mayor parte de las veces.

Ya en la primera parte de este capítulo habíamos esbozado algunas diferencias de la Interpretación radical respecto al método de “traducción radical” de Quine, pero hay una diferencia aún no mencionada, que va a tener un valor decisivo en la argumentación de Davidson contra el escepticismo masivo – y que nos va a permitir profundizar en el papel de la causalidad dentro de la concepción davidsoniana. La diferencia reside en la naturaleza de los “indicadores” que gobiernan el acto de interpretación: “Quine hace depender la interpretación de los padrones de estimulación sensorial, en tanto yo la hago depender de los acontecimientos externos y objetos sobre los que la frase, supuestamente trata...”³⁶¹

¿Por qué este cambio resulta crucial para la argumentación contra el escéptico? En primer lugar, porque sólo así logramos atenernos a la tesis inicial obvia pero muchas veces ignorada, de que sólo una creencia puede justificar a otra creencia, la relación entre creencias y cosas o estímulos no pertenece al orden de la justificación si bien los estímulos sensoriales son parte de la cadena causal que conduce a la creencia. Pero además – y sólo con esto se logra efectivamente acatar ese principio – porque si hacemos depender la interpretación de los estímulos sensoriales volvemos a abrir la puerta para todo el cuestionamiento escéptico respecto a su confiabilidad, etc. Claro que cualquiera podría preguntar: ¿pero, los acontecimientos externos y objetos (sobre los que la frase supuestamente habla) que en la interpretación davidsoniana pasan a ser los árbitros de la interpretación, no nos son accesibles a través de los datos sensoriales, con todo lo cual volveríamos a ofrecer el mismo flanco al escéptico? Aquí creo que radica la gran innovación de Davidson: los acontecimientos y objetos externos no entran en el orden de la justificación a través de los datos sensoriales – lo que supone pasar por la anegadiza conciencia de cada sujeto – sino a través de la compartida y pública referencia que a ellos hacen las frases que tienen sentido comunicativo y que están, a su vez, legitimadas por la realidad de la comunicación efectiva y por el principio de caridad que nos permite comenzar a entenderla, y luego por el principio de coherencia-holística (el ajuste hermenéutico progresivo de Heidegger-Gadamer) que

³⁶¹ Ídem., pp. 317-18.

nos permite ir despejando posibles errores iniciales locales, que ya vimos que nunca pueden ser masivos. Davidson lo sintetiza en una frase bastante clara: “La comunicación comienza cuando las causas convergen: tu elocución significa lo mismo que significa la mía si la creencia en su verdad es sistemáticamente causada por los mismos acontecimientos y objetos.”³⁶²

Más allá de la respuesta al escepticismo, creo que resulta particularmente importante observar que estamos en presencia de un nuevo paradigma (un giro copernicano como antes lo catalogamos) en el abordaje de los fenómenos de la comunicación, la intencionalidad y el significado. Este nuevo enfoque invierte el modo de concebir la comunicación que tradicionalmente presuponía que la comprensión ya estaba asegurada. Una vez aceptada esa presuposición ella nos conducía a la nefasta conclusión de que “estamos capacitados, ..., para aprehender lo que una persona cree, independientemente de lo que fue causa de su creencia”³⁶³. Pero, si abandonamos esa presunción ya no somos capaces de “identificar primero las creencias y los significados y, sólo después, preguntar por lo que las causó”³⁶⁴. Este reconocimiento que genera el nuevo paradigma es el resultado de adoptar consistentemente el punto de vista del intérprete radical; es uno de sus grandes logros.

Casi inmediatamente de la publicación de “A Coherence Theory...”, Rorty va a interpretar y responder a Davidson sobre estos mismos temas, con un extenso, intrincado y ya célebre ensayo denominado “Pragmatism, Davidson and Truth” (1986). Rorty comienza interpretando a Davidson como un claro continuador de la concepción pragmatista de la verdad en la línea de Dewey y de W. James; al igual que ellos, parte del rechazo de la verdad como una relación de “adecuación” entre entidades lingüísticas y entidades no-lingüísticas, para concebirla simplemente como un “término de elogio” que otorgamos a algunas creencias que nos resultan una guía útil para nuestras vidas, sin que ello presupusiese ninguna relación de adecuación; es también siguiendo esta línea que Davidson, según Rorty, no pretende explicar qué es la verdad (como adecuación), porque tal relación no existe. La verdad y el éxito (“expediency”) obtenido

³⁶² Ídem., pp. 317-18.

³⁶³ Ídem., p. 317.

³⁶⁴ Ídem., p. 317.

por quienes la consiguen, tiene mucho más que ver con los intereses y necesidades individuales y sociales que con ninguna relación con supuestos “estados de cosas”³⁶⁵.

Sin embargo, según Rorty, Davidson descubre dos usos más del término verdad, que habían pasado desapercibidos para James. El uso “cautelador” (“cautionary use”) de “verdad” en enunciados del tipo: “Esa creencia está perfectamente justificada, dadas nuestras evidencias y métodos actuales, pero sin embargo ella puede no ser verdadera”; y el “uso descitacional” de la palabra “verdad” en enunciados del tipo: “Si las palabras del testigo X son verdaderas, entonces, Z es culpable”. En suma, para Rorty, Davidson es el primer pensador en dar una versión satisfactoria de la verdad y totalmente pragmatista³⁶⁶.

Rorty intenta mostrar tal filiación, argumentando que Davidson adhiere a cuatro tesis típicamente pragmatistas sobre la verdad:

1. El término “verdad” no tiene usos explicativos.
2. Comprendemos todo lo que hay que saber sobre la relación de las creencias con el mundo, cuando comprendemos sus relaciones causales con éste.
3. No existe ninguna relación del tipo “tornar verdadero” entre las creencias y el mundo.
4. No hay nada para debatir entre el realismo y el anti-realismo, pues tales debates presuponen la vacía y engañadora idea de creencias que se tornan verdaderas.³⁶⁷

Según Rorty, Davidson adhiere a la idea pragmatista de que no hay ninguna relación del tipo “tornar verdadero” entre las creencias y el mundo. Según la

³⁶⁵ Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, in *Truth and Interpretation*, ed. Ernest Le Pore (Oxford and New York, Basil Blackwell, 1986), p. 334.

³⁶⁶ Recordemos que, según lo que analizamos en “Consecuencias del Pragmatismo”, para Rorty las tres características básicas del pragmatismo son: 1º) ser “un anti-esencialismo aplicado a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y objetos similares de la teorización filosófica”; 2º) sostener que “no existe ninguna diferencia epistemológica entre la verdad acerca de lo que debería ser y la verdad acerca de lo que es, tal como no existe ninguna diferencia metafísica entre moralidad y ciencia” y 3º) ser una doctrina “según la cual no hay constricciones a la investigación, ...derivadas de la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje sino sólo restricciones emanadas de las observaciones de nuestros compañeros de investigación”.

³⁶⁷ Ídem, p. 335.

interpretación de Rorty, Davidson considera que el pragmatismo rechaza acertadamente esa supuesta relación porque afirmarla sugeriría “que la verdad debe ser explicada en términos de una relación entre una frase como un todo y alguna entidad, tal vez un hecho o un estado de cosas”³⁶⁸, lo cual implica una orientación radicalmente equivocada. Concretamente Rorty cita un pasaje de Davidson donde éste expresa:

“...ninguna cosa...; ni el mundo, ni la experiencia, ni las irritaciones de la superficie [sensorial] pueden hacer a una frase verdadera. Que la experiencia toma un cierto curso, que nuestra piel se calienta..., tales hechos, si queremos hablar de ese modo, hacen a las frases y teorías verdaderas. Pero este punto se explica mejor sin mención a los hechos.”³⁶⁹

Lo que Rorty quiere señalar es la ya mencionada idea, de que lo que justifica una creencia no es la “experiencia cruda” sino otra creencia. Esto resulta bastante claro, lo que uno puede preguntarse es si esa idea torna, de por sí, a Davidson en un pragmatista. Sobre todo, cuando para apoyar su interpretación Rorty cita à la lettre una frase de Davidson sobre la Teoría Semántica de Tarski, donde se lee: “La forma de las frases T ya indica que una teoría puede caracterizar la propiedad de verdad, sin tener que encontrar entidades a las cuales las frases que tienen la propiedad corresponden diferencialmente”³⁷⁰, como un ejemplo de que Davidson separa radicalmente verdad de realidad; cuando en realidad el uso que Davidson hace de la convención T es sólo instrumental y lo declara útil pero insuficiente.

En segundo lugar, Rorty intenta mostrar que Davidson adhiere a la idea pragmatista de que el debate realismo vs. antirrealismo es sin sentido, puesto que presupone la idea vacía y engañadora de que las “creencias se tornan verdaderas” por correspondencia con algún tipo de entidad no-lingüística. Sin embargo, el propio Rorty se topa con la frase de Davidson:

³⁶⁸ Davidson, *Inquiries...*, p. 70.

³⁶⁹ *Ídem.*, p. 194.

³⁷⁰ *Ídem.*, p. 70.

Al desistir de la dependencia del concepto de una realidad no interpretada..., no renunciamos a la noción de verdad objetiva - por el contrario. Cuando asumimos el dogma del dualismo de esquema y realidad, obtenemos ...una verdad relativa a un esquema. Sin el dogma ese tipo de relatividad se va por la borda. Claro que la verdad de las frases sigue siendo relativa al lenguaje, pero eso es ser tan objetivo cuanto es posible. Al desistir del dualismo de esquema y mundo, no desistimos del mundo, sino que restablecemos el contacto no mediado con los objetos familiares, cuya acción hace a nuestras frases y opiniones verdaderas o falsas.³⁷¹

Pese a la elocuencia de este pasaje, Rorty insiste en que Davidson niega que el mundo haga verdaderas a nuestras frases, para así obtener un “empate técnico” y terminar dictaminando que esa situación revela que la cuestión del realismo es, para Davidson, una “no-cuestión”. A nuestro juicio, que luego demostraremos, lo que está ocurriendo es que Rorty no comprende el significado real de esa negación de Davidson, justamente porque la interpreta en términos de su dualismo “o correspondentismo o conversacionalismo”, dualismo que creemos superado por el nuevo paradigma davidsoniano.

En tercer lugar, Rorty se propone mostrar que Davidson también profesa la tesis pragmatista según la cual: “todo lo que hay que saber sobre las relaciones entre las creencias y el mundo son sus relaciones causales”. Más concretamente Rorty sostiene que la filosofía del lenguaje de un intérprete radical o un lingüista empírico “es todo lo que [Davidson] piensa que cualquier persona precisa”³⁷². Según John Murphy³⁷³ se trataría simplemente de la concepción naturalista deweyana que Davidson heredó de Quine: “Lo que un intérprete plenamente informado podría aprender sobre lo que un hablante quiere decir es todo lo que hay para aprender; lo mismo se aplica a lo que el

³⁷¹ Ídem, p. 198.

³⁷² Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, pág. 339.

³⁷³ Murphy, John, *O Pragmatism de Quine a Davidson*, p.156

hablante cree”.³⁷⁴ Nuevamente creemos aquí que se trata de una interpretación muy estrecha de una frase sacada de contexto, estrechez motivada por no advertir el cambio paradigmático que se produce en el pasaje de Quine a Davidson. Por algo Quine sigue siendo empirista y Davidson ya no lo es; por algo Quine es naturalista en tanto Davidson reconoce la especificidad de la reflexión filosófica. Más adelante ahondaremos en estas diferencias.

Por último Rorty procura mostrar que Davidson también adhiere a la tesis pragmatista de que el concepto de verdad no tiene poder explicativo. Creo que en este punto la interpretación de Rorty se torna altamente cuestionable, al menos en tres aspectos.

a) Para comenzar, Rorty nunca define claramente lo que entiende por “tener poder explicativo”. Se supone que es: que pueda oficiar como un concepto o realidad que juegue algún papel en la explicación de alguna problemática o de otros conceptos; pero si ésta es la acepción, la interpretación rortyana está completamente descaminada porque Davidson ha declarado expresamente que, para la metodología de la interpretación radical, “la verdad es maravillosamente transparente”³⁷⁵, es un concepto primitivo que le sirve – en conjunción con otros – para explicar una serie de hechos y problemas.

b) Cuatro años después de “Pragmatism, Davidson and Truth”, Davidson explicita mucho más extensamente sus ideas al respecto en un largo ensayo “The Structure and Content of Truth” (que aparece en *The Journal of Philosophy*, vol. 87, Junio 1990). Allí (pp. 288 y 302) el autor rechaza explícitamente esta interpretación de Rorty sobre la escasa importancia filosófica del concepto de verdad. Sostiene que hay más para decir sobre la verdad (de lo que nos explicó Tarski) y específicamente que la verdad es un concepto explicativo. Aclara que: “una teoría de la verdad [para una determinada lengua] es una teoría para describir, explicar, comprender y predecir un aspecto básico del comportamiento verbal” (p. 313) y que, por tanto, “la verdad es un concepto explicativo crucialmente importante”.

³⁷⁴ Davidson, *A Coherence Theory*, pág. 315.

³⁷⁵ *Idem*, p. 308.

c) Por otro lado, el detalle argumentativo de la defensa de su interpretación - en el cual por cierto no entraremos - implica un alto grado de artificiosidad. Sólo a título de ejemplo, comienza hipotetizando que Davidson habría llegado a esta posición combinando “la tesis kripkeana, según la cual la causalidad tiene algo que ver con la referencia, con la tesis strawsoniana, según la cual se entiende aquello de lo que alguien está hablando cuando se entiende de que objetos son verdaderos la mayor parte de sus creencias.”³⁷⁶ Claro que en ello puede haber algo de verdad (¿dónde no?, véase Hegel), el tema es que todo el mundo sabe que el enfoque kripkeano es diametralmente opuesto al davidsoniano, alcanza con recordar que intenta una teoría atomista de la referencia. Y el propio Rorty reconoce que a Strawson habría que reinterpretarlo holísticamente.³⁷⁷ La defensa se torna algo más verosímil cuando se introduce la supuesta mediación de Quine, pero aún así -por razones ya explicadas- no estamos en el abordaje davidsoniano. Y la prueba de lo empobrecida de esta interpretación se muestra en su conclusión:

El resultado relevante de este estudio es el manual de traducción del lingüista empírico con relatorio etnográfico [!] ..., no hay nada más para saber acerca de nuestra relación con la realidad que aquello que ya sabemos. [!] No hay en esta área, más trabajo para que haga la filosofía.³⁷⁸

Esto no sólo es liquidacionista - aunque ya sabemos que en filosofía no podemos criticar una tesis meramente por las consecuencias sino más bien por los argumentos y supuestos - sino que, antes que nada, es muy diferente a las ideas y a la riquísima producción netamente filosófica de Davidson.

El ensayo concluye con un breve argumento sobre la relación entre correspondencia y causalidad, que aquí no podemos analizar pero, me parece, que

³⁷⁶ Rorty, op. cit., p. 340.

³⁷⁷ Sin perder el respeto por la obra de Rorty, y abandonando un poco el tono académico de este trabajo, no puedo sino recordar aquel chiste de que si mi abuela fuera cuadrada, tuviera tapa y dos rueditas, sería un carro de heladero.

³⁷⁸ Rorty, op. cit., p. 341-342.

además de su primaria plausibilidad, por lo menos tuvo el mérito de obligar a Davidson a profundizar y precisar su concepción al respecto.

Apenas unos cuantos meses después Davidson publica su breve, pero importante, ensayo "Afterthoughts" que constituye a la vez una respuesta a "Pragmatism, Davidson and Truth" y una aclaración y rectificación de su "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" (de aquí el título de este escrito).³⁷⁹ De él analizaremos sólo cuatro líneas argumentales que están directamente vinculadas con nuestra temática.

En primer lugar, Davidson va a aceptar la propuesta de Rorty de dejar de llamar a su concepción una "teoría coherencial de la verdad y el conocimiento", así como la inadecuación de afirmar – strictus sensus – que "la coherencia genera correspondencia". Explica que ya no describiría a "su proyecto como mostrando que la coherencia genera correspondencia" y que en general rechaza la idea correspondentista. Y ello por varias razones a) porque ya desde su escrito de 1969 "True to the Facts", ha argumentado que "no puede decirse inteligiblemente de nada que corresponda a una sentencia"³⁸⁰ (y eso lo repetía en "A Coherence Theory..."), sólo que en esa instancia pensó que dado que "al caracterizar a la verdad para un lenguaje es necesario poner a las palabras en relación con objetos eso era suficiente para darle un asidero a la idea de correspondencia"³⁸¹, pero ahora ve que, tal como Rorty se lo señaló, sólo por la evidencia interna no podemos catalogar a una teoría como correspondentista; b) Las teorías correspondentistas han pretendido siempre proporcionarnos una explicación o análisis de la verdad, y el tipo tarskiano de teoría de la verdad que él usó en su ensayo no proporciona tal explicación. Sin embargo esta autocrítica, se ve algo matizada: esto es, creo que no implica que Davidson renuncie totalmente a la intervención de un aspecto correspondentista en la verdad, pues cierra este pasaje con una frase seminal de la que más adelante veremos sus derivaciones; afirmando:

³⁷⁹ A tal punto que en alguna ediciones p.e. Malachowski, Alan (Ed.) Reading Rorty, "Afterthoughts", aparece como un simple apéndice posterior a "A Coherence Theory..."

³⁸⁰ Davidson, "True to the Facts", reimpresso en "Inquiries into Truth and Interpretation".

³⁸¹ Afterthoughts en Malachowski, p. 134.

Yo también rechazaría ahora la objeción generalmente dirigida contra las teorías de la correspondencia de que no existe ninguna forma de que podamos alguna vez decir si nuestras sentencias o creencias corresponden o no a la realidad. ..., dado que nunca nadie ha explicado en qué consistiría tal correspondencia; y, peor aún, esa crítica es sostenida sobre la falsa asunción de que la verdad es transparentemente epistémica.³⁸²

Como se puede observar, lo que Davidson está rechazando son las versiones disponibles del correspondentismo, pero parece no cerrarse a un cierto correspondentismo, o mejor, a un componente correspondentista en una teoría de la verdad estructurada sobre algunos nuevos supuestos y provista de algunos nuevos “instrumentos” metateóricos.

Por otro lado, Davidson se arrepiente de haber adjetivado a su teoría de la verdad como coherencial. En primer lugar, porque si la coherencia equivale a consistencia, no hay posibilidad de que las creencias de un sujeto no tiendan a ser autoconsistentes dado que lo que no es consistente con otras creencias no puede siquiera ser identificado como una creencia, de modo que la consistencia es de alguna manera inherente a cualquier conjunto de creencias, y por tanto su constatación algo irrelevante. Y en segundo término, porque en realidad lo que él quiso enfatizar fue que “todo lo que cuenta como evidencia o justificación para una creencia, debía provenir de la misma totalidad de creencia a la cual ella pertenece³⁸³; pero ahora reconoce que esa forma no directa de expresarse, muchas veces abstraída del contexto de su concepción global, condujo a los coherentistas “a secas” a inferir que tanto la realidad como la verdad son meras construcciones del pensamiento, conclusión que él está lejos de derivar.

En realidad, la tesis central de “A Coherence Theory ...” fue que la creencia es intrínsecamente verídica. Esto tiene varias derivaciones: a) ésta es la razón por la cual Davidson sostiene – con total originalidad – que si bien la verdad no es un concepto

³⁸² Op. cit., p. 135.

³⁸³ *Idem*.

epistémico, tampoco se trata de algo totalmente independiente de las creencias (cosa que sí sostienen, de diferentes modos, tanto los correspondentistas como los coherentistas). b) Admite ser llamado minimalista – como pretendió catalogarlo Rorty – pero sólo en el sentido de que Tarski nos ha enseñado a aplicar el concepto de verdad a lenguajes particulares, pero en ningún momento define a la verdad en general, y él comparte esta imposibilidad. c) Todas las teorías que han intentado tal definición o explicación: correspondentistas, coherencialistas, pragmatistas, científicistas, conversación bajo ciertas condiciones, etc. “o bien no agregan nada a nuestra idea intuitiva o tienen contraejemplos inmediatos”. Adhiere a la idea de Putnam de la existencia de una “falacia naturalista” también en epistemología, que -advierte Davidson- incluso se aplica a la definición putnamiana de verdad como “afirmabilidad idealizadamente garantida”. Es que, como para G. E. Moore el concepto de lo “bueno”, la verdad es para Davidson un concepto primitivo no reducible a otros más básicos o simples.

Su propuesta central entonces puede ser entendida como significado que: una teoría estructurada sobre la base de cómo usa la verdad un hablante o grupo de hablantes, aunque no nos da una definición general de la verdad, al menos nos permite determinar para qué sirve ésta propiedad (y concepto) en la comunicación humana, y nos permite – por primera vez – formular la pregunta de cómo un intérprete puede confirmar su verdad. La respuesta es simplemente que -como se trata de conceptos básicos e interdependientes, lo más que podemos hacer es esbozar las relaciones esenciales que los ligan. Es por ello que la verdad no es un concepto totalmente no-epistémico (como tiende a verlo el correspondentismo) que dependa de algo independiente de los sujetos, ni algo totalmente epistémico que dependa exclusivamente de nuestros poderes o métodos cognitivos.

Y concluye con una afirmación que sintetiza su concepción, aunque no deja de plantear interrogantes: “Lo que resguarda a la verdad de ser “radicalmente no epistémica” ...no es que la verdad es epistémica, sino que la creencia, por su vínculo con el significado, es intrínsecamente verídica.”³⁸⁴

³⁸⁴ Ídem, p. 136.

La última idea importante del artículo consiste en explicar su diferencia con Rorty en torno a la actitud frente al escepticismo. Para Rorty un abordaje “naturalista” del significado y las actitudes proposicionales deja al escéptico sin respuesta. En cambio Davidson está consciente de que eso no es así, puesto que la epistemología naturalizada de Quine, en tanto está basada en la premisa empirista que cree poder justificar nuestras creencias sobre la base de las “estimulaciones sensoriales”, está especialmente expuesta al ataque escéptico. En cambio Davidson, que no desprecia el reto escéptico, cree que éste se puede enfrentar a partir (del análisis) de un hecho que ni el escéptico puede cuestionar: la comunicación lingüística. Es a partir de la elucidación de sus supuestos y sus implicaciones para la tríada verdad-creencia-conocimiento, que podemos avanzar significativamente sobre el escéptico; por ejemplo mostrando la absoluta imposibilidad de coexistencia entre comunicación y error masivo. Por ello, luego también van a ser diferentes sus valoraciones sobre la historia de la filosofía occidental. Rorty la verá como una batalla sin vencedores entre cuestionadores sin sentido y conocedores que, sin embargo, no tienen ni necesitan un fundamento general. En cambio para Davidson esa misma historia especialmente desde Descartes, que es la que le ha permitido llegar al planteo recién esbozado, y es vista como:

“... un complejo, y de ningún modo no esclarecedor, capítulo en la empresa filosófica. [Y] “si ese capítulo está llegando a un cierre [-sólo parcial y provisorio, por cierto-] eso será por el recurso a modos de análisis y estándares de claridad que siempre han distinguido a la mejor filosofía, y con suerte y esfuerzo, así continuará.”³⁸⁵

En *Verdad sin correspondencia con la realidad* (1994) Rorty hace hincapié en que hay que entender las formulaciones y tesis de los pragmatistas fundadores, a la luz de un programa más amplio dirigido a sustituir de raíz los viejos y asentados dualismos griegos y kantianos regidos por la idea de que existe algo permanente y algo transitorio entre: lo condicionado y lo incondicionado, lo absoluto y lo relativo, la moralidad y la prudencia, y sobre todo, la más profunda y determinante dicotomía entre apariencia y

³⁸⁵ Ídem, p. 137.

realidad con su correlato opinión (y/o falsedad) versus verdad. Dualismos que los pragmatistas proponen sustituir por una única y más relevante oposición entre el pasado y el futuro. Más específicamente la dicotomía entre verdad y falsedad ha de ser sustituida por la distinción – histórica y socialmente variable – entre creencias más útiles y creencias menos útiles para forjar un futuro mejor.³⁸⁶

Es en este contexto que William James va a proclamar que “verdadero es simplemente “el nombre de lo que se ... prueba como bueno ..., por razones definidas y especificables”³⁸⁷; ante lo cual de inmediato se generan múltiples reproches de la filosofía tradicional acusando que James estaba confundiendo la verdad, que es atemporal y absoluta, con la justificación, que es necesariamente transitoria porque es dependiente de los cambios de “razones” y de audiencias. En esta situación, dos han sido las modalidades básicas de defensa desde las posiciones pragmatistas y filo-pragmatistas: una -la de Ch. S. Peirce, H. Putnam y aún J. Habermas- que procuraron acercar la justificación a la verdad mediante apelación a una justificación idealizada (o “situación epistémica ideal”), y otra: la modalidad de Dewey, que Rorty también ve en Davidson, de sostener que en realidad es muy poco lo que se puede decir significativamente sobre la verdad y que los filósofos deberían limitarse a hablar sobre la justificación (lo que Dewey acuñó como “warranted affirmability”).

Es aquí donde entramos en lo que más nos va a interesar. Rorty va a inclinarse decididamente por la segunda modalidad de respuesta, especialmente bajo la forma que ella asumió en Davidson. Señala – como nosotros ya lo hemos analizado en el capítulo 8 – que, pese a los elaborados esfuerzos de Putnam y Habermas para hacer claro y preciso el concepto de “situación epistémica ideal”, éste no ofrece menos flancos

³⁸⁶ Claro que esta distinción alternativa no ha dejado de ocasionarle (ya a partir de Lovejoy y de Russell) sostenidos cuestionamientos: ¿útiles para qué o para quiénes?, ¿cómo determinar el valor de las metas que se proponen alcanzar con esas creencias útiles?, y en definitiva, ¿cómo determinan lo que es bueno alcanzar si no tienen un criterio para la moralidad ni para la verdad? Ante lo cual los pragmatistas no rehuyeron el reto, forjando una concepción historicista de cuño hegeliano sobre la evaluación intercomunitaria en base a pautas y metas en constante renovación, concepción nada despreciable.

³⁸⁷ W. James, *Pragmatism*, Cambridge-Mass, Harvard University Press, 1978, p. 43; citado por Rorty y extractado y traducido por mí.

débiles (Rorty en realidad afirma: “no es más útil”) que la noción tradicional de “correspondencia con la realidad”. En cambio, y esto es lo más novedoso, considera que el asidero absoluto que ellos buscaban sólo lo podemos conseguir por vía de la tesis de Davidson de que “las creencias humanas no pueden cambiar independientemente del ambiente no-humano”³⁸⁸ y de que la mayoría de nuestras creencias deben ser verdaderas (¿trascendentalmente tales? – véase el párrafo 10.1.4 de este capítulo). Rorty se esfuerza por interpretar à la lettre la afirmación de Davidson de que una teoría de la verdad... no es más que una explicación empírica de las relaciones causales entre aspectos del ambiente y la sustentación de enunciados como verdaderos, concluyendo que esa es toda la garantía – que tenemos y necesitamos – de que siempre estamos en “contacto con el mundo”. Rorty considera que esta concepción, a diferencia de las inevitablemente circulares teorías de Habermas o Putnam, es el mejor resguardo que podemos pretender contra el “relativismo” y la “arbitrariedad”.

Aquí habría varias cosas a preguntarse: (1) A diferencia de lo que interpreta Rorty, la intervención de la causalidad en la concepción davidsoniana no hace de ésta una concepción naturalista, por razones ya explicadas; pero, por sobre todo (2) resulta extraño que Rorty en ningún momento advierta la afinidad del contexto en que Davidson hace estas afirmaciones (teoría holista y trascendental de la comunicación) con el contexto en que – quizá en este punto con menos resultado – construye Habermas, a saber: el de la pragmática trascendental como reflexión sobre los presupuestos inevitables de la comunicación; y lo que esa afinidad está indicando respecto a la imposibilidad de una elaboración filosófica que no puede ser sustituida por una explicación naturalista.

Rorty entiende que la tradición filosófica ha mantenido la esperanza de encontrar alguna conexión significativa entre la justificación y la verdad como parte esencial de su desmesurada pretensión de encontrar un nexo entre lo temporal y lo eterno; y para ello han buscado incansablemente, tanto: mejorar indefinidamente los procedimientos teóricos de justificación, como alcanzar algún método “regio” para cazar verdades (modernamente el famoso “Método de las Ciencias”), o aunque sea precisar

³⁸⁸ Rorty, op. cit., C. Magro (Ed.), p. 35.

“grados de verosimilitudes.”³⁸⁹ Peirce³⁹⁰ y Dewey aún creían en este tipo de programas. El viraje recién sobrevino con el post-positivismo, muy especialmente por el golpe que para tales ambiciones significó “la estructura de las revoluciones científicas” de Kuhn que, si bien no ataca directamente la noción de método, la erosiona en forma importante.³⁹¹ Rorty recuerda con acierto que: Davidson ya no cree en tales proyectos, ni siquiera – agrega él – considera que exista “ninguna actividad llamada “conocimiento” que tenga una naturaleza a ser descubierta, simplemente hay el proceso de justificar creencias”³⁹² para determinadas audiencias; y ninguna de esas audiencias está más próxima a la “realidad en sí”, ni es más representativa de ningún ideal absoluto de racionalidad. Por ello, en “The Structure and Content of Truth” Davidson va a argumentar que “la verdad no es una noción epistémica”³⁹³. A partir de esto, Rorty se desliza casi inadvertidamente hacia conclusiones “filosoficidas”, que Davidson por cierto no comparte, cuando afirma: “La idea de un tema de investigación llamado “racionalidad” desaparece, al mismo tiempo, y por las mismas razones, que la idea de un tema llamado “conocimiento”³⁹⁴. O cuando hacia el final del ensayo sostiene:

Una vez que decidimos que no hay nada a ser conocido sobre la conexión entre la justificación y verdad – porque no hay ninguna

³⁸⁹ Sobre la improductividad de los diferentes intentos de este tipo creo que puede ser útil recordar los logros metateóricos que demostraron las razones de su viabilidad (Teorema de Bayes, “funciones de probabilidad a priori contraintuitivas” y N. Goodman, 1954) y cuyas consecuencias filosóficas aparecen brevemente explicadas en dos páginas de mi Disertación de Maestría “Verdad, racionalidad e relativismo en H. Putnam” (1996-97), que adjunto como apéndice N° 2 de esta tesis.

³⁹⁰ Ch. S. Peirce, *The fixation of the belief...*, Collected Papers, Vol. 1.

³⁹¹ No debe olvidarse el aporte que al respecto también hicieron los escritos juveniles de H. Putnam contra la metodolatría desde los Minnesota Studies in the Philosophie of Science” y el importantísimo debate sobre el objetivismo en las ciencias sociales que en Alemania enfrentó a K. Popper y Hans Albert vs. T. Adorno y el joven J. Habermas.

³⁹² Rorty, “Verdad sin correspondencia...”, en Magro e Pereira (Eds.) p. 42.

³⁹³ Davidson, “The Structure and Content of Truth”, en *The Journal of Philosophy*, 1990, n° 87, p. 279-328.

³⁹⁴ Rorty, *Op. cit.*, p. 42.

manera de prever lo que las audiencias del futuro en sus demandas de justificación, irán a exigir – la idea de conocimiento de la naturaleza del conocimiento se toma tan inútil como la idea del conocimiento de la naturaleza de la verdad.³⁹⁵

Conclusiones éstas, que no sólo Davidson no va a compartir de palabra, sino que sus elaboraciones de esta temática van a contradecir directamente. Pero, ese será nuestro tema específico del próximo y último capítulo.

Volviendo al argumento sobre la justificación entre audiencias determinadas, éste implica que no se puede encontrar ninguna conexión significativa entre el concepto de justificación y el concepto de verdad. La única conexión entre esas dos nociones es que la mayoría de las creencias es verdadera precisamente por la misma razón por la cual la mayoría de las creencias es justificada, a saber: por que un miembro adulto de una comunidad siempre podrá justificar la mayoría de sus creencias, en tanto asume las pautas de justificación de su comunidad. Sin embargo, aclara Rorty, no hay ninguna razón para pensar que las creencias más fáciles de justificar tengan mayor probabilidad de ser verdaderas (ni, *contrarius sensus*, que las creencias más difíciles o escasamente justificadas estén más cerca de ser falsas). En palabras de Rorty:

El hecho de que la mayoría de las creencias sean justificadas es, igual que el hecho de que la mayoría de las creencias sean verdaderas, sólo una consecuencia del carácter holístico de la atribución de creencias, [en la interpretación radical que da cuenta del hecho de la comunicación humana. Esto último], “a su vez, es sólo una consecuencia de que las creencias expresadas como sentencias significativas tienen necesariamente muchas conexiones inferenciales previsibles con muchas otras sentencias significativas.”³⁹⁶

Es por eso que no hay posibilidad de sostener consecuentemente una creencia que no encaje con el conjunto general de nuestras creencias justificadas.

³⁹⁵ *Idem*, p. 50.

³⁹⁶ *Idem*, p. 43.

10.3.5 Diferencias y debate sobre la meta de la investigación, la representación y el realismo

Ya en “Verdad sin correspondencia con la realidad” Rorty comenzaba a trabajar su tesis de que la verdad no es una meta de la investigación, tesis que va a ser central en “¿Es la verdad una meta de la investigación? D. Davidson vs. Crispin Wright” (1995)³⁹⁷. Hacia el final del escrito que venimos de analizar, Rorty explica que: si -como efectivamente ocurre- suena extraña la afirmación pragmatista de que no hay ninguna conexión entre justificación y verdad, eso se debe a que existe una fuerte inclinación a creer que la verdad es el objetivo de la investigación. Sin embargo, para los pragmatistas tal creencia es vacía o falsa: la investigación persigue diversos objetivos concretos trazados por las creencias, deseos y necesidades de cada comunidad pero no existe ningún objetivo general llamado “verdad”. Dado que la investigación es originada por esos deseos y creencias concretas y realizada y evaluada por las respectivas comunidades no hay ningún objetivo “general”, sólo habría un objetivo más elevado si hubiera una justificación delante del tribunal de una razón universal y eterna, en vez de ante meras y finitas audiencias humanas históricas y particulares; pero tal cosa no existe.

En la profundización y fundamentación de esta tesis central, el nuevo y extenso trabajo de Rorty va a desarrollar varias argumentaciones muy importantes, algunas de ellas de cierta complejidad técnica dado que se vale de algunas interpretaciones muy recientes y profundas del ya de por sí abismal argumento wittgensteiniano sobre “seguir una regla”, (Phil. Inv. 143-242) tanto en la interpretación de Mc Dowell como en la de Saul Kripke³⁹⁸.

³⁹⁷ Rorty, “Is the truth a goal...”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 45, July, 1995, pp. 281-300. Reimpreso en Rorty, *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, Vol. III, Cambridge University Press, 1994, pp. 31 a 61. Citado por la paginación de la versión española que se detalla en la bibliografía.

³⁹⁸ Este solo tema podría dar lugar a un estudio monográfico extenso -que yo planifico para los próximos años- aquí sólo haremos una primera aproximación a estas arduas joyas de la reflexión filosófica y metafilosófica actual. (Me resulta increíble que quien haya leído estos materiales piense que la filosofía está agotado y debe buscar objetivos menores en campos marginales).

En realidad, la idea de que considerar a nuestras creencias verdaderas, como creencias útiles en virtud de su exactitud de representación, y considerarlas verdaderas en tanto guías especialmente orientadoras, aún cuando no ostenten propiedades de representación, no determina ninguna diferencia práctica, es una idea que ya manejó - bien antes del pragmatismo - parte de la tradición idealista. Pero Rorty señala que lo que marcó la diferencia fue que los pragmatistas asumieron la imagen darwinista y eso les aportó una razón suplementaria para alejarse de la idea de que las creencias verdaderas son representaciones exactas, pues la aparición de las representaciones internas, al contrario de lo que ocurre con el aumento de la complejidad del comportamiento adaptativo, resulta muy difícil de integrar en un relato evolucionista. Más allá de algún agregado de detalle, Rorty deja por aquí esta “razón suplementaria”, y nosotros -por ahora- también lo haremos así; aunque después lo retomaremos porque me parece que el argumento no sólo no es concluyente sino que se podría rebatir usando algunas tesis del propio pragmatismo.

En otra parte de su trabajo, Rorty va a abordar el problema “verdad-justificación-representación” que nos va a conducir al núcleo de sus afinidades y diferencias con Davidson sobre estos temas. Según la concepción realista tradicional, el incremento en la justificación (A), conduce a una representación más adecuada de la realidad (B), lo cual a su vez equivale a una mayor aproximación o probabilidad de verdad (C), que por último genera un aumento de nuestra capacidad predictiva y de manipulación sobre la realidad (D). Lo difícil de comprender arguye Rorty, es que Davidson, niega el paso intermedio (descrie de la idea de “adecuarse a la realidad”), pero sostiene que el incremento de justificación conduce a una creciente probabilidad de verdad ($A \rightarrow C$). Para ello sostiene Rorty su único asidero consiste en su ya mencionada tesis de que la mayoría de nuestras creencias deben de ser verdaderas. Pero esta tesis no resulta suficiente respaldo para la afirmación davidsoniana, dado que Davidson al no aceptar la idea correspondentista de verdad, no puede sostener que nuestras mentes sean aptas para captar correctamente a la realidad (p. 39). Por tanto, argumenta Rorty, si tenemos en cuenta que Davidson concuerda con Nelson Goodman, con H. Putnam y con T. Kuhn en que no hay “una manera de ser del mundo” (“a ready-made world”, según la conocida expresión de Putnam), lo que en realidad Davidson quiere significar sólo puede ser:

que la mayoría de las creencias de cualquier persona deben coincidir con la mayoría de nuestras creencias (...), y que rechazar esa masa de creencias compartidas (quizá por no corresponderse con la realidad) significa reintroducir toda una maraña de metáforas incanjeables e inútiles -las usadas para establecer la distinción esquema-contenido-. ..., es decir que la pauta que produce la verdad es la misma que produce la justificación para nosotros.³⁹⁹

A partir de esto, Rorty concluye que: “lo que Davidson llama teoría de la verdad, podría también llamarse “teoría del comportamiento justificatorio”. Admitiendo que todo el propósito de la teoría es producir el tipo de bicondicionales que Tarski denominó ‘oraciones-T’.”⁴⁰⁰ Sin embargo, considero que en esta interpretación de la posición de Davidson realizada por Rorty, hay dos incomprendiones básicas respecto a lo que Davidson está proponiendo. 1º) Lo que Davidson rechaza es el correspondentismo como explicación o teoría de la verdad (por razones ya vistas), pero eso no implica que niegue una dimensión correspondentista, por lo menos en algunas creencias, y por tanto que pueda sostener que nuestras mentes son aptas para captar la realidad. Por supuesto siempre bajo las condicionantes de nuestro aparato cognitivo, de nuestros recursos lingüísticos y justificatorios, Por ello, yo considero que Davidson no es un antirrealista, aunque tampoco sea un realista correspondentista, ni metafísico, ni representacionista. ¿Cuál es su exacta posición al respecto?, se podrá preguntar. Bueno, justamente porque Davison no se limita a augurar la necesidad de un nuevo paradigma si no a forjarlo, la respuesta no puede encontrarse dentro de las viejas categorías. Más adelante profundizaremos este aspecto. El otro error interpretativo de Rorty, que este texto muestra, es creer que “todo el propósito de la teoría [de Davidson] es producir el tipo de bicondicionales que Tarski denominó ‘oraciones-T’.” Ya algo explicamos sobre esto (principalmente en 10.1 y 10.3): Davidson se limita a usar la “convención T” pero declarándola insuficiente y reutilizándola dentro de toda una concepción que va mucho más allá – en recursos y ambiciones – que la teoría

³⁹⁹ Rorty, op. cit., p. 39.

⁴⁰⁰ Ídem, p. 39 en nota al pie nº 23.

semántica de Tarski. También sobre esto profundizaremos en el próximo apartado con apoyaturas conceptuales y textuales del propio Davidson.

Quizá el aporte más importante de Rorty en “¿Es la verdad la meta de nuestra investigación...” es la parte en que, proponiéndose clarificar los problemas que le trae a Crispin Wright⁴⁰¹ su intento antipragmatista y antidavidsoniano de mantener las nociones de “correspondencia” y “representación”, va bastante más allá de ese objetivo primario y nos proporciona uno de los mejores textos donde podemos apreciar sus afinidades y divergencia con Davidson (no sólo en torno a la correspondencia y la representación sino también sobre el realismo y el estatuto de la reflexión filosófica). C. Wright en “Truth and Objectivity”⁴⁰² intenta la diferencia entre un discurso cognitivo y uno no-cognitivo como base desde la cual justificar la superioridad de una concepción realista, correspondentista y representacionista de una que no ostentara estas características, (al menos las dos últimas, nos permitimos sugerir nosotros a cuenta de posterior fundamentación).

Lo formula concretamente del siguiente modo:

Un discurso tiene mandato cognitivo si, y sólo si, es cierto a priori⁴⁰³ que las diferencias de opinión que surgen en él pueden explicarse de una manera satisfactoria únicamente en términos de “inputs divergentes”; esto es, por el hecho de que los debatientes están trabajando sobre la base de una información diferente (lo que los haría culpables de ignorancia o error ...), o “en condiciones inadecuadas” [distracciones, omisiones de datos, errores de inferencia, ..., etc.] o porque hay algún “defecto de funcionamiento” [evaluación prejujuada, dogmas, etc.].⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992.

⁴⁰² *Idem*.

⁴⁰³ Por cierto que C. Wright no introduce el requisito de la “a prioridad” por ninguna especial tendencia, digamos así, pre-quineana; sino estrictamente forzado porque percibió que intentos anteriores de David Whiggins que no lo introducían, quedaban expuestos a la posibilidad de que si por alguna razón socio histórica accidental se diera un consenso estable sobre p.e. lo que resulta cómico, esto convertiría a los juicios sobre lo cómico en representacionales.

⁴⁰⁴ C. Wright, *op. cit.*, p. 93. Citado, con diferencias leves, por Rorty en *op. cit.*, p. 48.

La dificultad, como bien lo señala Rorty es que tal estipulación presupone la concepción de los seres humanos como máquinas especialmente aptas para representar a las cosas correctamente (“la imagen de la verdad como el output de una máquina con un funcionamiento correcto que responde a una función *input* y *output* cognoscible a priori”).⁴⁰⁵ Pero, es que ¡precisamente es eso lo que no está probado y lo que estábamos discutiendo! Repárese en que para el propósito de Wright no basta con que sepamos (aún a priori) que existe una función *input-output* operando, puesto que ese requisito podría ser satisfecho (o no) por un número indefinido de funciones, exige además, que pudiéramos determinar a priori cuál de esas funciones es la correcta (selección que sólo se puede hacer si, también a priori, conocemos el contenido del output!). Pero, además de requerir de este a priorismo cuasi-divino, esta concepción tiene el enorme demérito de postular una función cognitiva cerrada a todo cambio, progreso, complejización o diversificación enriquecedoras subsiguientes (tantas veces constatadas en la historia no sólo de las ciencias).

Ante ello, Rorty se descarga con una de las tesis centrales del pragmatismo: Los pragmatistas quieren que nuestra cultura se libre de esta auto-imagen y la sustituya por la de unas máquinas que están continuamente ajustando su conducta a la de los demás, y a la vez al entorno, mediante el desarrollo de formas novedosas de comportamiento. Esas máquinas no tienen ningún programa o función fija; están continuamente reprogramándose para cumplir funciones no imaginadas hasta el momento.⁴⁰⁶

Incluso, reflexiona Rorty, el objetivo que se proponía la definición de discurso cognitivo que formulaba C. Wright, a saber: conseguir la equiparación cognitivdad-representación-consenso sólo sería alcanzable para dos posibles dispositivos si se agregase el requisito de que ambos deberían representar según las mismas convenciones; de lo contrario es perfectamente posible que dos imágenes muy diferentes sean igualmente “representativas” de un mismo input, según sean las finalidades y convenciones que animen al dispositivo representacional (en teorías científicas y en versiones periodísticas abundan los ejemplos).

⁴⁰⁵ Rorty, op. cit., p. 93.

⁴⁰⁶ Ídem, pág. 48.

Con lo cual, Rorty consigue llegar a su buscado antirrepresentacionalismo:

Cualquier cosa, en realidad, puede valer como una representación de otra con tal de que haya el suficiente acuerdo previo de que efectivamente valdrá como tal. Más en general, la representacionalidad, y por ende la cognitividad, es algo que podemos crear, si no exactamente a voluntad, sí al menos mediante acuerdo. ...Pero si las convenciones de representación pueden variar tanto, entonces la representacionalidad, igual que la convergencia, es una brújula sin norte.⁴⁰⁷

La corroboración del antirrepresentacionalismo y su convencionalismo que todo esto implica para Rorty, lo confirma en su convicción pragmatista de que la propia cognitividad no es sino una noción socio-histórica puramente empírica.

Sin embargo, aún podríamos volver a preguntarnos si el argumento de Rorty contra el truismo de Wright invalida totalmente el proyecto de éste. De hecho, Wright sigue creyendo que hay “ahí” materia relevante que puede oficiar como verificantes de nuestros enunciados verdaderos.⁴⁰⁸ Y Rorty efectivamente, no lo deja pasar. Argumenta en forma lapidaria:

Pero; ¿cómo se supone que vamos a separar esos verificantes de entre el flujo de interacciones causales en que se ve envuelto el productor de enunciados? Una de las razones por las que Davidson no quiere tratos con la idea de “verificantes” (51) es que tiene la sensación de que sólo unos objetos totalmente artificiales llamados “hechos” -lo que Strawson burlescamente denominaba “objetos con forma de oración”- pueden satisfacer las necesidades de Wright.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Ídem, p. 50.

⁴⁰⁸ Hay pasajes específicos y claros de C. Wright al respecto que no reproduzco por razones de espacio y de “tiempo”. Con esto último me refiero a que estamos a más de cincuenta años de que Quine, en “Dos dogmas del empirismo” liquidó toda aspiración al verificacionismo empirista puntual (donde a cada enunciado corresponde un determinado “estado de cosas”

⁴⁰⁹ Rorty, Op. cit., p. 53.

La referencia a Davidson que nuestro autor incluye en este pasaje, (51), hace alusión a los dos textos básicos donde Davidson rechaza la idea de verificantes “True to the Facts” (1969) y “Reality without Reference” (1977).

Es más, aprovecha el desliz de Wright para plantear una aporía:

En la medida en que tales configuraciones estén sin conceptualizar, no serán aislables como input. Pero, en la medida en que estén conceptualizadas, habrán sido confeccionadas a la medida de una función input-output particular, de una particular convención de representación.⁴¹⁰

También en esto Rorty cree encontrar un apoyo en Davidson, entre un nivel cognitivo y un nivel no cognitivo, porque – en la interpretación de Rorty – a esa distinción le cabrían las mismas objeciones que Davidson plantea a la distinción esquema-contenido, o entre sujeto y objeto; esto es, tales dicotomías no hacen sino hipostasiar lo que no son más que dos diferentes descripciones de los mismos eventos, sólo que una en términos proposicionales y la otra en términos no-proposicionales.⁴¹¹

Rorty es consciente de que, aún así, pueden haber filósofos actualizados que sigan sosteniendo que la meta de la investigación humana es la verdad, pero si están realmente actualizados, deberán aclarar que no están concibiendo tal “verdad-meta” como una correspondencia entre nuestras creencias o enunciados y la naturaleza intrínseca de las cosas. Sólo que, según Rorty, una vez hecha esta aclaración, la afirmación pierde toda contundencia, pues algo sólo suena como el nombre de una meta si se piensa que designa una meta fija en relación con algo que está objetivamente en algún lugar. En la acepción dinámica: de que tendemos a justificar nuestras creencias ante los más amplios y sofisticados auditorios, el neopragmatismo lo compartiría; pero prefiere no llamarle “meta” porque es algo que nunca alcanzamos definitivamente, ni algo a lo que podamos siquiera decir que nos acercamos crecientemente.

⁴¹⁰ Ídem.

⁴¹¹ La explicación de las dicotomías como hipóstasis aparece en Davidson: “A Nice Derangement of Epitaphs”, en E. Le Pore (comp.) *Truth and Interpretation*, pp. 445-446.

Creo que frente a esta última idea caben dos observaciones: 1º) ¿No es seguir pensando en las formas de la metafísica clásica considerar que algo puede ser llamado “una meta” sólo si se trata de algo fijo a lo cual llegamos para siempre? ¿No es esto contrario al historicismo del cual el pragmatismo quiere nutrirse; y 2º) La sospecha anterior – de resabios metafísicos – se ve confirmada por el hecho de que Rorty que considera que la verdad se reduce a justificación ante auditorios comunitarios, luego diga que, aún justificándonos ante crecientes y más sofisticados auditorios, no estamos aproximándonos ni a la verdad, ni tampoco, a un notorio perfeccionamiento de la justificación. Si es la justificación es todo lo que podemos conseguir. ¿Por qué este desprecio por el perfeccionamiento de la justificación? ¿No esconde eso una añoranza “abstractamente negada” de las metas definitivas de la metafísica clásica? De lo contrario, parecería que no merece la pena discutir tanto por un problema que, en parte, es sólo terminológico. Sólo en parte: ya reconocimos la suspicacia y los aportes de otros argumentos pragmatistas y rortyanos anteriores.

Rorty sin duda le da una relevancia central a esta reforzada concepción pragmatista del lenguaje, del antirrepresentacionalismo y de la justificación porque ellas nos posibilitan liberarnos del imperativo de justificar “nuestras intuiciones realistas” y liberarnos de la implicada imagen de aproximación a una meta fija. Además, presupone seguir a Davidson en el rechazo de lo que éste llama “idea estándar sobre el dominio de un lenguaje” como un conjunto de conductas sujetas a reglas definidas, aptas para interpretar el significado de cualquier acto de habla.

Esta nueva concepción piensa Rorty nos permite liberarnos del embrujo paralizador del célebre argumento de seguir una regla (“following a rule”) de Wittgenstein. También en esto Davidson parece acompañarlo cuando en “A Nice Derangement...”, Rorty cree leer que: al liberarse de esas ideas uno ya no se perturba por el “argumento de seguir una regla”. Simplemente se trata de una versión de un argumento más general “contra la existencia de cualquier relación que sea a la vez natural y no causal”.⁴¹² Y en el fondo, el propio Kuhn -a quien podríamos llamar el “padre empírico del neo-pragmatismo”, entendiendo a Quine como el “padre teórico” del mismo – es el que da la formulación contemporánea de la idea de que: la ciencia

⁴¹² Rorty, op. cit., p. 58.

debería verse más como una resolución culturalmente condicionada de problemas socialmente recortados, antes que como la búsqueda de la verdad correspondentista y representacionalista de la naturaleza intrínseca de las cosas. Cuando Kuhn expresa ideas como: “lo sepan o no sus practicantes individuales, se les entrena, y se les recompensa por, resolver intrincados rompecabezas –... teóricos, lógicos o matemáticos- en la interfaz entre su mundo fenoménico y las creencias de la comunidad...”.⁴¹³

También desde esta perspectiva de cuestionamiento del representacionismo y de la verdad como meta definida, Rorty profundiza su apelación al evolucionismo darwinista. Argumenta que debemos rechazar la idea de que la evolución natural haya “elegido” una única función input-output especialmente apta para que los seres humanos representemos a las cosas con exactitud, pues ello supondría que la naturaleza haya seleccionado una función de acuerdo con los criterios de la propia naturaleza y no con los de las necesidades y deseos de las sucesivas comunidades humanas. Por lo cual para los pragmatistas y darwinistas habría una ventaja adicional en abandonar la terminología de una meta o norma diferenciada llamada “verdad”. A mi juicio, este argumento – plausible *prima facie* – creo que sin embargo es sólo parcialmente correcto: porque si bien es verdad que muchas de las necesidades y deseos de las comunidades humanas han cambiado históricamente y eso tiene que haberse reflejado sobre la “función cognitiva”, sin embargo parece claro que algunas necesidades y deseos se han mantenido constantes – deseo de sobrevivir y vivir lo menos penosamente posible y, para ello, necesidad de conocer las características básicas del entorno para usarlas con esas finalidades – y esa constancia bien pudo determinar cierta invariancia en la función cognitiva que creo que podría apoyar un cierto grado de realismo y de representacionalismo en la colectiva empresa de la investigación humana. ¿No podría ser esa una cierta base – nada metafísica por cierto – incluso para defender la existencia de una metanorma justificativa, sin descartar todas las variaciones históricas, que los clásicos llamaban “verdad”? Me pregunto si en este argumento como en otros, Rorty no efectúa una “negación abstracta” de la metafísica

⁴¹³ Kuhn, “Afterwords”, en P. Horwich, (Ed.), *World Changes. T. Kuhn and the Nature of Science*, The MIT Press, Cambridge-Mass., 1993, pp. 311-341.

clásica que le impide recoger sus aspectos rescatables, aún cuando los resultados científicos y su propia orientación pragmática general se lo estarían exigiendo. Porque si no: esta especie de “metafísica al revés” puede terminar generando algo que es difícil de categorizar si no es con una expresión cuasi autocontradictoria: pero que sería algo así como “la hipóstasis sustitutiva de un cambio tan radical de criterio” que – por no tener un trasfondo mínimo de invariancia – no lo podríamos siquiera captar como cambio. Claro que alguien podría recurrir a la idea wittgensteiniana de “aire de familia”, y decir que no se necesita ningún común denominador constante para captar el parentesco; pero entonces, como dice Kuhn hacia el final de su célebre obra, aunque sea retrospectivamente tiene que poderse reconstruir ese lazo de parentesco. Quizás forme parte del nuevo paradigma empezar a hablar de metas o meta-metas que sólo retrospectivamente son captadas como tales.⁴¹⁴

En “Is Truth a Goal of Inquiry? Rorty esboza otro “argumento” que quisiéramos al menos introducir como antecedente para nuestros análisis y consideraciones específicamente metafilosóficas del próximo capítulo. Expresa que por más que los pragmatistas rechacen esta imagen realista y representacionista, reconoce que no puede dar argumentos contundentes contra ella, pues – en aras de la consistencia con sus tesis anteriores – no puede apelar a premisas neutrales o creencias compartidas desde la cual apoyar una tal fundamentación (todo lo que pueden hacer es señalar la futilidad de la actividad metafísica y plantear preguntas retóricas que pueden llegar a operar a favor de un cambio socio-cultural). Si bien esta última frase del paréntesis parece abrir una brecha de esperanza (que aquí quiere decir: que algún día el tema pueda ser analizado según pautas compartidas de cognitivdad), todo lo anterior muestra una concepción altamente discontinuista de la historia de la ideas – a pesar de que el autor rechaza la inconmensurabilidad – que haría imposible explicar la sucesión histórica de teorías o concepciones, o que – en el mejor de los casos (el de la frase atenuante) – haría a tal sucesión demasiado dependiente de lo que ocurre en otros

⁴¹⁴ Y aquí Rorty no podría objetar cierta contradicción o uso alternativo de los términos, porque podríamos recordarle su excelente nota al pie n° 28 p. 61 de “La filosofía y el espejo...” que reproducimos parcialmente en el punto 3.2 p. 3^a donde él legitima este tipo de “juegos de manos inconsciente”.

ámbitos de la cultura. ¿No es esto una hipertrofia de las enseñanzas de Kuhn sobre la intervención de factores culturales no estrictamente cognitivos en la empresa cognoscitiva? Veremos que Putnam ha desarrollado argumentos que permiten abonar esta “esperanza” sobre la posibilidad de una fundamentación de los aspectos más rescatables del enfoque pragmatista.

Dado que ya hemos sido bastante exhaustivos en el tratamiento de los respectivos argumentos sobre ambos ejes temáticos (e incluso hemos adelantado varias tesis del próximo trabajo de Donald Davidson: “Is Truth a goal of Inquiry?; haremos ahora sólo una reseña muy esquemática a modo de resumen del “status quaestionis”. Para tratar por último, allí sí con algún detenimiento más, “Truth Rehabilitated” de Davidson (2000) porque consideramos que es un valiosísimo trabajo de síntesis donde un Davidson, desde posiciones ya muy decantadas, logra aclarar y definir totalmente una concepción tan compleja e innovadora como la que ha ido creando; y porque además creemos que sirve para terminar de probar las tesis que nos trazamos para este capítulo.

En “Is truth a goal of Inquiry?” (1999) Davidson realiza una síntesis ajustada de sus afinidades y diferencias con Rorty respecto a casi todos los temas que hemos estado analizando: realismo, representacionismo, verdad, justificación, contenido del concepto de verdad. Lo utilizaremos precisamente con esa finalidad de síntesis luego de un debate tan prolongado, aunque no sustituye la profundidad de éste ni las problematizaciones e hipótesis que hemos ido expresando.

Si bien pienso señalar – como el propio Davidson lo hace – primero las afinidades y sólo luego las diferencias entre Davidson y Rorty; sin embargo deseo antes que nada reseñar una precisión muy significativa que hace Davidson cuando expresa: “Aside from abstract objects like sentences or propositions, if such there be, the only things in this world that are true are some utterances and some beliefs”.⁴¹⁵

Estimo que esta concisa precisión es altamente importante, pues con ella Davidson creo que nos está queriendo aclarar – por si alguien aún no lo ha entendido – que ha roto definitivamente con la concepción semanticista que caracterizó al

⁴¹⁵ Davidson, “Is truth a goal of inquiry? Discussion with Rorty, en Davidson, Truth, Meaning and Knowledge, Ursula Zeglen (Ed.), Routledge, London-New York, 1999, p. 17.

paradigma original de la filosofía analítica, y que se va a mover en un nuevo paradigma donde va a recoger otros ingredientes; antes que nada los de la llamada filosofía del lenguaje ordinario, aunque como veremos poco después no en un mero agregado aditivo sino en el contexto de un nuevo paradigma desde el cual va a intentar incluso aclarar ciertas ambigüedades u oscuridades de esa última vertiente. Creo además, que ya he mostrado que varias de las dificultades de Rorty consisten en querer criticar aquel paradigma – en el que militó en su juventud – desde dentro del mismo, lo que lo conduce a problemas sin solución, ante lo cual por una suerte de “negación abstracta” apela al liquidacionismo epistemológico y filosófico.

Yendo ahora a los acuerdos. 1º) Davidson aclara que si definimos al realismo como “la concepción de que el uso predicativo de verdad puede ser explicado en términos de una relación de correspondencia”, dado que nadie ha podido proporcionarnos una inteligible manera de individualizar tales entidades a las que las preferencias o creencias correspondan, junto con una aceptable semántica para hablar sobre ellas, no ve ningún sentido en declararse realista ni tampoco – y por las mismas razones – antirrealista. 2º) También coincide con Rorty en que la relación de representación presenta las mismas dificultades que la de correspondencia.

Antes de seguir con las coincidencias habría aquí dos cosas dignas de observación. (A) Empecemos por la que tiene que ver con la segunda “coincidencia” (el antirrepresentacionismo) porque creo que es algo menos profundo: repárese en que Davidson se limita a declararlo un problema sin posibilidad de solución, a diferencias de Rorty que es un entusiasta y fundamentado “antirrepresentacionista”. Me pregunto si Davidson no estará pensando en la posibilidad de lo que podríamos llamar un “representacionismo no figurativo” sino operativo-funcional, como el que maneja la física teórica de partículas describiendo cómo podemos explicar nuestros datos pero sin expedirse sobre la naturaleza intrínseca de las cosas. Alguien podría replicar que esto implicaría un grado, aún mínimo, de realismo; justamente a eso quiero llegar con mi segunda observación. (B) En lo que hemos identificado como la coincidencia (1º) Davidson concluía que no ve ningún sentido en declararse realista ni tampoco – y por las mismas razones – antirrealista. Sin embargo hacia el final de su conciso ensayo, Davidson explica que su célebre tesis de la veracidad de las creencias sostiene que la mayoría de las creencias básicas, esto es, las creencias que son directamente

causadas por lo que vemos u oímos, son verdaderas “porque su contenido está, efectivamente, determinado por lo que típicamente las causa”. Para luego concluir con esta frase contundente:

The point is that I believe in the ordinary notion of truth: there really are people, mountains, camels and stars out there, just as we think there are, and those objects and events frequently have the characteristics we think we perceive them to have. Our concepts are ours, but that doesn't mean they don't truly, as well as usefully, describe an objective reality.⁴¹⁶

¿Dónde queda ahora el abstencionismo “realismo-antirrealismo” del comienzo del artículo? O aún, el abstencionismo “representacionismo-antirrepresentacionismo”, a no ser que hagamos una interpretación no figurativa como antes insinuábamos. Pero el punto central es su manifiesto realismo. Por cierto que en un filósofo tan sutil y cuidadoso como Davidson queda descartada toda posibilidad de contradicción o descuido (con sólo tres páginas de diferencia, además). Esto me refuerza en mi hipótesis – ya expresada – de que lo que Davidson rechaza es el realismo que correspondiente, pero no rechazaría una concepción realista como resultado de una concepción más compleja de la verdad, o mejor aún, como resultado de una explicación más compleja de – como él lo dice – “la noción ordinaria de verdad”. Apoyo aquí la interpretación de Carlos E. Caorsi⁴¹⁷ de que cuando abandona su clásica formulación de que la “coherencia genera correspondencia”, lo que en realidad hace es reciclarla, complejizarla dentro de un contexto teórico más vasto y multidimensional, que la deja a salvo de malentendidos⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Davidson, op. cit., p. 19.

⁴¹⁷ Caorsi, op. cit.

⁴¹⁸ El propio Rorty no puede evitar cierta intuición realista; sino lo que dice en un pasaje de “Verdad sin correspondencia...”: “...aún cuando no haya nada como la “Naturaleza Intrínseca de la Realidad” [por cierto todos los vivientes hemos nacido después de Kant], aún así hay presiones causales. Esas presiones serán descritas de diferentes maneras en diferentes épocas y para diferentes propósitos [-por cierto todos los vivientes nacimos después de Hegel,

3er) Acuerdo con Rorty: la verdad no es una meta de la investigación. Pero también aquí, pese al espíritu conciliador de Davidson, se deja ver una diferencia. Lo que Davidson sostiene es que la verdad no es una meta o norma diferenciada (“in addition”) de la investigación, pero sí es la síntesis – quizá nunca lograda – de nuestra acción investigativa guiada por todas las normas de la justificación. Por eso, le aclara con toda delicadeza, que en realidad “it is a little misleading” decir que la verdad no es una meta de la investigación. E incluso, para molestia de Rorty, que quiere borrar del mapa la palabra verdad y toda relación con la justificación, le expresa que también es una meta en tanto, cuanto más justificación mayor aproximación a la verdad, aún cuando – como su rechazo al correspondentismo y al representacionismo simple no es hipócrita – la verdad no sea nunca alcanzable, ni menos aún definitiva.

Y ahora pasemos a las discrepancias claras.

1º) Parecería que Rorty ha evolucionado desde una concepción puramente jamesiana que identificaba verdad con justificación hacia una posición donde admite la diferencia. Sólo que en esta última posición hay una gran ambigüedad. ¿Qué es en realidad la verdad para Rorty? Unas veces sólo parece ser un término que designa una entidad metafísica que debería estar simplemente archivada en el museo general de la metafísica (sección “hipóstasis”); en cambio otras veces tiene la nada despreciable función cautelar, pero en éste caso es una especie de meta-norma de la justificación, que tiene el notable valor práctico (pragmático) de recordarnos que aún la suma total de justificación no nos da la verdad. Pero, en este último caso, y en el último uso de la palabra, parece que aún como hipóstasis no es inútil. Pese Rorty, se acerca peligrosamente a las ideas reguladoras de la razón kantiana.

2ª diferencia: En contraste con Rorty, Davidson ciertamente cree que hay mucho para decir sobre la verdad, especialmente que lo que él llama el “contenido de la verdad” sólo puede ser obtenido en relación con el habla, la creencia y las actitudes evaluativas. El propio Rorty parece comenzar a reconocer esto cuando en una parte de una extensa nota al pie de página de “Is truth a goal...?” escribe: “Estoy dispuesto a

de James y de Kuhn], pero aún así ellas son presiones.” (Op. cit. p. 36) Y pregunto yo: ¿es que un realismo contemporáneo podría postular algo más enfático que esto dentro de diversas variaciones?

retirar mi afirmación de 1986 de que verdadero carece de uso explicativo... el tipo de teoría para la que Davidson piensa que “el concepto de verdad” resulta central es ciertamente explicativo... [pero] sería más congruente con la tesis fundamental de Davidson de que una teoría de la verdad es automáticamente una teoría del significado y de la racionalidad... -el evitar esa forma de favoritismo”.⁴¹⁹

3ª diferencia: Rorty procurando entender la tesis davidsoniana de que “la mayoría de las creencias de cualquiera son verdaderas”, trata de interpretarlo como que “la mayoría de las creencias de cualquiera deben coincidir con la mayoría de nuestras creencias”⁴²⁰, y otras veces como significando que “la pauta que marca la verdad es la pauta que marca la justificación para nosotros”.⁴²¹ En ambos casos, sería reducir la tesis de Davidson a su tesis de corte sociológico y puramente justificacionista. Davidson aclara que no es ese el sentido, sino que se está refiriendo a las creencias perceptivas en tanto “están” directamente causadas por lo que vemos u oímos.

Por último, queremos hacer referencia a algunos conceptos básicos del artículo de Davidson más reciente de esta serie: “Truth Rehabilitated” (2000). Se trata de un artículo de síntesis de su concepción desde ideas y articulaciones ya muy decantadas que valdría un estudio detallado; pero no es ese aquí nuestro propósito, sino sólo extraer ciertas ideas y/o aclaraciones que nos sirvan para corroborar las hipótesis de este capítulo y las tesis de fondo de todo el trabajo.

Una de las aclaraciones que nos va a interesar es que Davidson es muy explícito en que por más que hay múltiples y fuertes razones para no creer en el poder explicativo de una teoría correspondentista de la verdad en buena medida porque no hay una “forma en que las cosas sean en sí mismas” y de que por tanto no podremos llegar a la “Perfecta Descripción de la Realidad”, de eso no se deriva de ningún modo que debamos adoptar la tesis de que no hay posibilidad de distinguir al menos en principio, entre creencias verdaderas y creencias sobre las cuales “es sólo conveniente dejarse guiar”. Personalmente creo que es altamente necesario cortar esta inferencia, pero no creo que se pueda hacer tan fácil como aquí lo formula Davidson. Porque no

⁴¹⁹ Rorty, “Is truth a goal...” pp. 39-40 de la traducción española (Nota N° 23).

⁴²⁰ Ídem, p. 286 (del original inglés).

⁴²¹ Ídem, p. 286 (del original inglés).

nos olvidemos que, según el propio Davidson, la posibilidad de creencias verdaderas, en principio, sólo está asegurada para la mayoría de nuestras creencias perceptivas; de allí a la otra distinción yo coincidiría con Rorty en que hay que afinar todo el aparato de justificación y saber de sus condicionamientos extra-cognitivos.

Otra idea interesante aparece cuando Davidson señala que: dado que en general, coincidimos en que no tiene sentido postular a la verdad como una meta diferenciada de la investigación, luego los neo-pragmatistas se sienten autorizados a abandonar toda idea de objetividad. Coincidimos por varias razones: 1) por la que menciona Davidson: allí los pragmatistas están tomando una opción, donde también podrían optar por abandonar la idea de que la verdad es una norma diferenciada; 2º) por el parcial apoyo a la objetividad que nos dan las presiones causales a que hacía mención el pasaje recientemente citado de Rorty; y digo parcialmente porque no podemos negar la intervención de factores extra-cognitivos (si es que todavía se puede seguir distinguiendo entre factores cognitivos y extra-cognitivos, que ya vimos que es un tema arduo) y 3º) por la idea davidsoniana de que una vez que tenemos una mayoría de creencias perceptivas verdaderas podemos reconstruir una cierta objetividad (no la objetividad absoluta del “Ojo de Dios”) mediante métodos holísticos y hermenéuticos.

Una tercera idea que nos parece fundamental es la posición que asume frente a la discusión entre coherentismo y teorías de la aceptabilidad idealizadas (tipo Putnam o Habermas) en la construcción de una teoría de la verdad. Respecto a las primeras reconoce su valor pero sólo como teorías epistémicas, no como explicación de la verdad. Sobre las segundas reconoce sus valores, pero como ya lo hemos analizado muestra que son presas de la aporía entre postular criterios demasiado débiles o caer en circularidad (los criterios fuertes ya presuponen la verdad).

Otro aspecto muy valioso del artículo, que creo corrobora nuestra interpretación de la teoría de Davidson y nuestra evaluación de la polémica con Rorty en este aspecto, es el que hace a la evaluación de las teorías desentrecomilladoras y en especial de la teoría semántica de Tarski. Muestra que si bien -como nosotros ya lo vimos- las ‘oraciones-T’ pueden jugar un papel en una teoría general de la verdad, en tanto nos enseñaron como funciona el predicado verdad para lenguajes particulares, no pueden de ningún modo pretender – como pretenden los actuales desentrecomilladores – dar una explicación metateórica integral de la verdad, ni eliminar el problema, como

pretenden los deflacionistas (de los cuales Rorty se nutre). Eso no se puede hacer con el solo recurso al “desentrecomillado” porque éste proceder proporciona resultados sólo en el caso en que el metalenguaje contiene al lenguaje objeto, pero ni el lenguaje objeto ni el metalenguaje pueden contener su propio predicado de verdad. El desentrecomillado puede dar la extensión de un predicado de verdad para un lenguaje simple, pero si nos preguntamos qué tienen en común todos esos predicados, el desentrecomillador no puede darnos una respuesta.

Eso fue lo que ocurrió con la teoría semántica de Tarski. Sin embargo sus definiciones no son triviales, entre otras cosas porque nos mostró que no hay ninguna forma de definir la verdad para una estructura cuantificacional de primer orden si no introducimos alguna estipulación de la referencia (que Tarski llamó “satisfacción”). Además, Tarski a diferencia de muchos desentrecomilladores o deflacionistas actuales, si bien no intentó definir un concepto general de verdad, dio muestras de que asumía que existía tal concepto aunque él no lo haya logrado definir. Eso se desprende tanto de sus introducciones teóricas, como también del propio criterio de éxito que usó en su proyecto de definir la verdad para lenguajes particulares. Este criterio, que es el que usa Davidson, muestra que no podemos reconocer que un predicado X es un predicado de verdad a menos que ya hayamos aprehendido el concepto general de verdad. Es precisamente por eso que es un error decir que Davidson reduce la teoría de la verdad a las ‘oraciones-T’ de Tarski; él, como Tarski, saben que ese es un recurso metalógico que sólo puede ser una instancia de una Teoría que saque el concepto general de verdad de otro lado; o, como en realidad hace Davidson, que lo tome como un término primitivo que funciona en una teoría interpretativa mayor que sólo se va confirmando holística y conductualmente.

Por último, en este ensayo Davidson nos da elementos muy concretos para responder a la pregunta que tanto inquieta a Rorty ¿por qué es importante conseguir un concepto o teoría de la verdad? Hay para ello varias razones; las expondremos sintéticamente.

1º) Porque sin él, tampoco sería posible definir el concepto de significado. Claro que para quienes aún piensen que los seres humanos nacemos con los significados “plantados” en nuestras mentes no se genera este problema. Pero si estudiamos el proceso genético de construcción de los significados en el niño, veremos

que en él está involucrada la distinción falso-verdadero. Es conocido que la introducción en el mundo (lenguaje y pensamiento) humano se produce cuando el niño comprende oraciones, entra en el lenguaje proposicional (aún en la ostensión simple está implicada una oración y sobre todo en las respuestas al acierto y al error manifestadas en el uso o la comprensión). La comprensión de las condiciones de verdad (V o F) es imprescindible para la comprensión de cualquier sentencia.

2º) Después de la enorme difusión del, en ocasiones pobremente entendido, segundo Wittgenstein, muchas veces se oye decir que el significado tiene más que ver con cómo las oraciones son usadas, que con sus condiciones de verdad. Y esto vale como crítica a la concepción neopositivista del lenguaje. Pero, como expresa Davidson: “es vacío decir que el significado es el uso a menos que especifiquemos qué uso tenemos en mente”⁴²², y esto no se completa sin la comprensión de las condiciones de verdad de una oración en el uso. En síntesis, nuestra comprensión de las condiciones de verdad de una sentencia es la otra cara del aprendizaje “en el uso”, esto es, sin aprehensión del concepto de verdad (mejor dicho, sin la captación de las señales adultas de acierto y error), ni el lenguaje ni el pensamiento son posibles. Obsérvese cómo esta tríada inicial verdad-lenguaje-creencia en la génesis del pensamiento, se traspone luego en la tríada que estructura la teoría de Davidson.

3º) Por último, queremos mencionar otra idea importante que aclara Davidson y que sirve para reubicar las categorías, los abordajes y las concepciones en este nuevo paradigma. Nuestro autor explica que una cosa es definir el concepto de verdad: lo que sólo se puede hacer descubriendo la relación entre todos los conceptos intencionales; y otro abordaje es rastrear sus conexiones con otros conceptos o aspectos de la realidad. El correspondentismo, si bien es vacío como definición de la verdad, captura la idea fundamental de que la verdad depende de cómo es el mundo; por su parte, las teorías epistémicas y pragmatistas tienen -en palabras de Davidson- “el mérito de relacionar el concepto de verdad con los intereses humanos, como el lenguaje, la creencia, el pensamiento y la acción intencional, y son estas conexiones las que hacen a la verdad la llave para comprender cómo la mente aprehende al mundo”.⁴²³

⁴²² Davidson, op. cit., p. 70.

⁴²³ Ídem, p. 73.

CAPÍTULO 11

PROPUESTAS E IMPLICACIONES METAFILOSÓFICAS EN LA OBRA DE RICHARD RORTY

Introducción

En los capítulos anteriores hemos recorrido un largo camino por la extendida e innovadora obra de Rorty, al menos desde su revulsiva *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Lo cual nos implicó revisar e ir evaluando su macro-tesis sobre la construcción de los conceptos de mente, de conocimiento y de filosofía, a través de la historia del pensamiento occidental, especialmente desde Descartes. Pasamos luego al análisis de su tesis sobre la consumación y agotamiento del paradigma de la filosofía epistemológicamente centrada y el surgimiento de su alternativa “hermenéutica edificante”. En tercer lugar, realizamos un análisis y evaluación mucho más detallado de los conceptos de verdad y relativismo, y su prolongada polémica con Putnam; en un debate sobre casi los mismos temas profundizamos y evaluamos su simultánea polémica con Haack, Mc Carthy y Habermas; para, por último, analizar y evaluar también el extendido intercambio polémico con Davidson tanto sobre la verdad, la justificación y el escepticismo como sobre los decisivos temas del realismo y el representacionalismo. Creo que en este prolongado camino hemos ido aclarando y profundizando algunas ideas y argumentaciones, así como espero haber logrado probar algunas de las tesis generales que esbocé ya desde el capítulo 1, como también algunas de las tesis particulares que definí especialmente en los capítulos 9 y 10.

Sin embargo, si hay un mérito que quizá nadie pueda negar a la obra de Richard Rorty es que nos provocó y nos motivó a repensar no sólo los temas básicos de la filosofía, sino incluso la propia viabilidad, métodos, estatuto y valor de esta disciplina. Esto es, que Rorty puso sobre la mesa la discusión de las implicaciones y repercusiones metafilosóficas de las tesis y argumentaciones – aunque polémicas, siempre relevantes – que ha ido trabajando. Por cierto que alguien podrá señalar que,

en los hechos, cualquiera que hace filosofía, implícitamente hace también metafilosofía, pero es mi convicción que es muy importante que al menos periódicamente tal reflexión se haga directa y explícitamente. De alguna manera podemos decir que la reflexión filosófica sólo se completa con la reflexión metafilosófica, y cuanto más explícita mejor, más filosófica; porque permite percibir y evaluar los supuestos sustanciales y metodológicos que la alientan. Pues bien, Rorty fue un propulsor tanto de la historia de la metafilosofía moderna y contemporánea, como de la reflexión metafilosófica explícita que se venía haciendo necesaria. No sólo porque hacía tiempo que nadie lo hacía explícitamente, ni menos aún porque estemos al final y comienzo de siglo, sino porque dada la multiplicidad de logros teóricos y metateóricos de los últimos 150 años, a saber: las nuevas matemáticas, la nueva física, la lógica y la metalógica, el psicoanálisis, los aportes del pragmatismo, de Quine, de Wittgenstein, de Heidegger, de la hermenéutica, de Davidson, de la teoría social y de Habermas; la filosofía de fines del siglo XX está ante un proceso de cambio fundamental de enormes consecuencias, no sólo para la filosofía sino para la autopercepción del hombre y de los procesos socio-históricos.

Esta reflexión metafilosófica nuestro autor la realizó algunas veces en obras y artículos especiales como en la Introducción a "The Linguistic Turn" o en "Contingencia, ironía y solidaridad", como en el curso de escritos no netamente metafilosóficas (como en La filosofía y el espejo de la naturaleza y en Verdad y progreso). Pues bien, creemos que revisar y evaluar tales reflexiones metafilosóficas no sólo nos permite redondear la apreciación de la obra de Rorty, y tratar de terminar de probar nuestras tesis, sino que además nos permite cumplir – muy a gusto por cierto – con la demanda histórica que, por las razones que reseñábamos en el párrafo anterior, tiene planteada la época que nos ha tocado vivir y pensar.

He expresado ya, más de una vez, que una de las razones por las que considero de interés la obra de Rorty – más allá de los reparos ya manifestados y aún otros que se manifestarán en este capítulo – es precisamente que su elaboración filosófica ha ido permanentemente acompañada de una constante reflexión metafilosófica. Pues bien, en realidad hay en su obra algo más que eso; se trata de que esa reflexión metafilosófica ha ido acompañando, interactuando y cambiando con la evolución de sus concepciones filosóficas sustanciales. En cierto sentido, sus reflexiones metafilosóficas, al igual que sus elaboraciones filosóficas sustanciales,

podrían considerarse todas ellas, por un lado, una preparación y, por otro, un desarrollo de las concepciones filosóficas y metafilosóficas que se desarrollan en su obra central *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

11.1 Sus reflexiones metafilosóficas en la Introducción a “The Linguistic Turn”

El primer producto decantado de esa reflexión metafilosófica aparece en 1967 como Introducción a la célebre publicación colectiva titulada *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, un grueso volumen que bajo la coordinación del mismo Rorty reunió los aportes de casi cuarenta autores. La propuesta era evaluar la más reciente “revolución metodológica”, a saber: la protagonizada por los filósofos lingüísticos⁴²⁴, atendiendo a dos cuestiones básicas: 1) Si los enunciados de los filósofos lingüísticos sobre la naturaleza y los métodos de la filosofía ¿son realmente incondicionados, esto es, que su verdad no dependa de ninguna tesis filosófica sustantiva? y 2) ¿Si los filósofos lingüísticos disponen de criterios de corrección filosófica que conciten un verdadero acuerdo racional? Estas reflexiones fueron actualizadas en 1975 en una reseña del célebre libro de Ian Hacking *Does Language Matter to Philosophy?* y luego, en 1990, en oportunidad de una traducción parcial del “Linguistic Turn” al español, con una nueva actualización que Rorty tituló “Veinte años después”⁴²⁵.

El siguiente análisis de algunos aspectos del ensayo metafilosófico que Rorty escribió en 1967 puede considerarse un poco extenso o recargado de citas, pero es que se trata de elementos que utilizaremos como factores probatorios para las tesis que intentaremos sostener en este capítulo.

⁴²⁴ Rorty entiende “por ‘filosofía lingüística’ el punto de vista de que “los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (*El giro lingüístico*, p. 50).

⁴²⁵ Desafortunadamente, la traducción castellana de estos tres ensayos que realizó la Editorial Paidós Ibérica de Barcelona en 1990, no contiene ninguno de aquellos casi cuarenta artículos de otros autores.

Pese a ello, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo ni siquiera sistemático de dicha extensa introducción. Nos proponemos solamente reseñar tres aspectos de la misma, a saber: a) algunas de sus reflexiones profundamente movilizadoras y motivadoras sobre el tema, tendientes a mostrar la necesidad de tal instancia metafilosófica; b) algunas de sus observaciones tendientes a mostrar las potencialidades pero también las dificultades y limitaciones del método lingüístico; y c) algunas ideas que ya prefiguran sus concepciones divergentes a todo “método lingüístico” que luego se concretarían en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

a — Rorty comienza su texto focalizando la atención directamente sobre lo que ha sido la histórica relación entre las grandes revoluciones filosóficas y su correlato metafilosófico.

La historia de la filosofía está pautada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar a la filosofía en una ciencia —una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas. [Así, en Descartes, Kant, Hegel, Husserl, en Wittgenstein, etc.]... El remedio típico para esta situación consiste en la adopción de un nuevo método:...⁴²⁶

Pero en el pasado cada una de estas revoluciones ha fracasado, y siempre por la misma razón. Los revolucionarios presuponían la verdad de ciertas tesis filosóficas sustantivas pero controvertibles, tanto en las críticas a sus predecesores, cuanto en sus orientaciones para el futuro.⁴²⁷

Y esto no es nada extraño, pues para elegir un método filosófico, uno necesariamente debe manejar explícita o implícitamente ciertas concepciones metafísicas y epistemológicas. Esto es, la relación filosofía – método está sujeta a la aporía de: o proponemos un método sin fundamento, o entre el fundamento de éste y la filosofía sustancial hay circularidad. Dicho de otro modo, dada la propia naturaleza de la filosofía:

⁴²⁶ Rorty, *El giro lingüístico*, trad. española ya mencionada, p. 47.

⁴²⁷ Rorty, *Op. cit.* p. 49

la cuestión del método es ella misma un problema filosófico. Aporía que alcanza al corazón mismo de la empresa filosófica, pues:

Los intentos de reemplazar la opinión por el conocimiento se ven siempre frustrados por el hecho de que lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión.⁴²⁸

Ante esta situación, se podría optar por caracterizar a la filosofía como la disciplina en que, pese a los esfuerzos, “se busca el conocimiento pero solo se puede lograr la opinión”. Sin embargo, Rorty ve que tal concepción es claramente contrastante con “el carácter progresivo de la filosofía”. Por más que resulta difícil llegar a un acuerdo sobre las peculiaridades de este progreso; sin duda lo ha habido: aunque más no sea por la simple constatación de que existieron creencias filosóficas que en una época tenían amplia aceptación y que hoy ya no se pueden mantener. Pese a que, dado los problemas señalados al comienzo, quien intentara salvar tales tesis abandonadas podría sostener que sus posiciones no se pueden criticar sin circularidad, la marcha general de la cultura y del pensamiento los va dejando “fuera de la conversación”. Por tanto, parece que las revoluciones filosóficas aunque no alcancen sus objetivos, no son vanas. Ahora bien, la gran pregunta de la metafilosofía es ¿de qué modo la filosofía, sin poder alcanzar aquellos objetivos de fundamentación, va sin embargo dejando de lado ciertas creencias, y aceptando otras, aunque sea provisoriamente? ¿qué criterios de progreso se utilizan? Sin duda, una de las formas de este progreso está dada por el descubrimiento de los presupuestos de los revolucionarios que creían no tener ninguno. Como lo expresa nuestro autor: “Si esto no es progreso, cuando menos es cambio, y comprender tales cambios es comprender por qué la filosofía, aunque condenada a fracasar en su búsqueda de conocimiento, no es a pesar de todo “asunto de opinión”⁴²⁹

b — Una de las mayores dificultades de la filosofía lingüística surgió casi inmediatamente cuando sus representantes fueron interpelados respecto a la incondicionalidad de sus enunciados metodológicos. La respuesta vino de parte de

⁴²⁸ Ídem.

⁴²⁹ Ídem, p. 50.

Alfred Ayer, inspirado en R. Carnap, en el sentido de que todo su método reposaba exclusivamente en la idea inapelable de que la metafísica “produce proposiciones que fallan en su conformidad con las condiciones únicas según las que una proposición puede ser [cognitivamente] significativa”⁴³⁰. Atrás estaba la idea de Carnap de que una proposición solo era cognitivamente significativa en caso de que fuera o una verdad lógica o un enunciado empíricamente verificable. El problema de tal respuesta es, entre otros, que ella misma no es ni una verdad lógica ni una proposición empíricamente verificable; también se ha señalado que este método está asumiendo algunos presupuestos filosóficos sustanciales como, por ejemplo: “no existen enunciados sintéticos a priori”. Lo cual parece indicar que no existe una lógica neutral capaz de emitir fallos sobre las condiciones de significatividad cognitiva (más allá de algunas cuestiones banales).

Cuando los propios filósofos lingüísticos constataron la corrección de esta crítica, las reacciones fueron diversas. Algunos se inclinaron a una semi-fundamentación pragmática de sus opciones; en tanto otros, como Gustav Bergman ⁴³¹, apelaron a tratar de construir un Lenguaje Ideal que concentrara ciertos requisitos mínimos del sentido sin presupuestos filosóficos. Fue una laboriosa tarea que Rorty analiza en un espacio del que aquí no disponemos. La principal crítica que recibió dicho proyecto fue la sospecha de que el giro lingüístico era una forma solapada de introducir un compromiso metodológico con el nominalismo empirista; y éste, por cierto, constituye una tesis filosófica sustancial. Si la acusación consigue cierta plausibilidad, entonces logra desplazar la carga de la prueba hacia los filósofos lingüísticos. Carga que en general pesaba sobre los filósofos tradicionales, pues, como elocuentemente lo explicaba Rorty:

Si hay un hecho crucial único que explique la popularidad contemporánea de la filosofía lingüística, es la incapacidad de sus críticos ... para dar una respuesta satisfactoria a [la] pregunta [de Ayer] ... “Si no estáis haciendo propuestas para el lenguaje ideal en cuestión, ¿qué estáis haciendo? Desde luego,

⁴³⁰ Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 35.

⁴³¹ Bergman, Gustav, *Meaning and Existence*, Madison, The Madison University of Wisconsin Press, 1960.

no estás haciendo investigaciones empíricas, ni deduciendo consecuencias de verdades autoevidentes; y si no es esto, ¿qué?”⁴³²

Una polémica metafilosófica respecto a la subsistencia de supuestos sustanciales encubiertos, parecida a la suscitada por el proyecto del Lenguaje Ideal, se genera a propósito de la propuesta de Quine en *Word and Object* sobre el método de “ascenso semántico”, de transferir la discusión sobre objetos e ideas a una discusión sobre palabras y enunciados, con la relevante ventaja de que pasaríamos a movernos en “un dominio donde ambas partes se ponen mejor de acuerdo ...”⁴³³; con la diferencia de que en esta opción el filósofo lingüístico está más equipado que en el caso de Bergman. Casi simultáneamente a estas últimas discusiones comenzaba a desarrollarse en Oxford una nueva forma de la filosofía lingüística: la llamada Filosofía del Lenguaje Ordinario, que se inspiraba en algunas observaciones de las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, pero que era llevada adelante principalmente por Austin y Strawson. No vamos a explicar su idea básica que es ampliamente conocida, lo que aquí nos interesa - entre otras cosas porque va a marcar la evolución de Rorty - es observar que también esta rama de la filosofía lingüística va a plantear dificultades no menores. Por ejemplo, ya a primera vista parece asumir una tesis sustancial altamente discutible: que el lenguaje ordinario más el científico es adecuado para descubrir cualquier problemática.

Pese a todo ello, a esta altura (1967), Rorty se inclina por concluir que ninguna de las dos ramas presupone el tipo enfático de tesis filosóficas sustantivas con que los críticos creen encontrarla comprometida. Sintetiza nuestro autor: “He argumentado que los presupuestos que asumen pueden ser condensados en una única afirmación plausible: que no deberíamos hacer preguntas si no podemos ofrecer criterios para respuestas satisfactorias a las mismas”⁴³⁴.

Rorty considera que los resultados de este largo trayecto son, por un lado, que la filosofía lingüística del lenguaje ideal - aún incompleta - puede conducirnos a

⁴³² Rorty, *Op. cit.*, p. 61.

⁴³³ Quine, *Word and Object*, Cambridge, 1960, pp. 271-272.

⁴³⁴ Rorty, *Op. cit.*, p. 75.

“abandonar el intento de resolver ciertos problemas filosóficos tradicionales”, aunque no logre producir argumentos concluyentes para probar que se trate de problemas carentes de significado. Por otro lado, la Filosofía del Lenguaje Ordinario: “...puede permitarnos disolver ciertas formulaciones de los problemas filosóficos tradicionales, haciéndonos ver que las premisas, aparentemente de sentido común, usadas para construir tales problemas, están realmente necesitadas de justificación puesto que sus palabras cruciales han sido empleadas en ellas con un significado nuevo.⁴³⁵

Cuando uno se vuelve sobre la otra gran pregunta planteada en el la Introducción de Linguistic Turn, respecto a la existencia dentro de la filosofía lingüística de criterios de corrección filosófica que permitan un acuerdo racional, el balance es ambivalente. Por un lado, dispone de tales criterios cuando el problema es bastante especializado, por ejemplo, la reprobación del intento de elaborar una lógica inductiva extensional (exclusivamente en base a predicados descriptivos y lógica de primer orden); pero cuando se trata de resolver, o aún disolver, problemas filosóficos la existencia de tales criterios es mucho más controvertible. Además, los intentos de los filósofos de Oxford por descubrir una lógica del lenguaje ordinario, desembocan en discrepancias tan inconclusivas “como las de los metafísicos tradicionales sobre la estructura última de la realidad”.

Quizá, ante este panorama, debemos volver a la idea wittgensteiniana de la filosofía como una mera terapia que sólo consigue llegar a mostrarnos que muchos de los problemas filosóficos tradicionales nacieron exclusivamente del hecho de que los filósofos no advirtieron que esas preguntas eran tales que nuestros juegos lingüísticos actuales no pueden disponer de ningún método eficaz de resolución consensuada. Pero hay que advertir dos aspectos importantes en esto: 1) que estaríamos abandonando las pretensiones de la tradición filosófica y 2) que algo parece no encajar cuando un lenguaje es capaz de plantearse preguntas que está tan lejos – ya no de resolver – sino ni siquiera de desmontar, transformar o mostrar errores menos radicales; aunque esta segunda observación no es planteada en ningún momento por Rorty.

Rorty llega a la conclusión de que la pregunta: ¿disponen los filósofos lingüísticos de un criterio de logro que sea capaz de alcanzar el acuerdo racional ?

⁴³⁵ Ídem, p. 96.

debería transformarse en “¿Disponen de criterios de eficacia para la disolución de problemas filosóficos?”⁴³⁶. Sin embargo, la conclusión de nuestro autor no va a ser tan negativa: si bien los filósofos lingüísticos no lograron lo que se proponían (demostraciones concluyentes del sinsentido o del mal uso del lenguaje en la filosofía tradicional), sí lograron “forzar a los que desean proponer problemas tradicionales a admitir que tales problemas ya no podrían ser planteados en las formas tradicionales ...”, lo cual, según Rorty, “... es suficiente para colocar a este período entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía”⁴³⁷. Esto es, Rorty esboza así una valoración positiva del aporte de la filosofía lingüística, pero simultánea a una reducción drástica de las aspiraciones tradicionales de la filosofía.

c — Con este balance ambivalente llega nuestro autor a los últimos tramos de su ensayo. Y es, justamente, a partir de aquí que comienza a esbozarse lo que al inicio de este apartado focalizábamos como nuestro tercer núcleo de interés: algunas ideas que ya en 1967 prefiguraban las concepciones divergentes respecto de todo método - y aún problemática - tradicional, aún las de la filosofía lingüística, concepciones que luego se concretarían en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Rorty se preguntaba hacia el final de su introducción:

¿Adónde nos lleva este pesimismo? Si la filosofía lingüística no puede ser una ciencia estricta, si posee sólo una función meramente crítica ... ¿qué pasará en el futuro? Supongamos que todos los problemas filosóficos hayan de ser disueltos en la plenitud de los tiempos ... ¿Significa esto que la filosofía habrá llegado a un final? ¿Que los filósofos habrán estado deconstruyendo su profesión? ¿Es realmente imaginable una cultura posfilosófica?⁴³⁸

Luego de analizar varias alternativas posibles y reconocer que aún es muy pronto para prever lo que puede pasar, esboza una previsión muy general que, repetimos, prefigura

⁴³⁶ Ídem, p. 113.

⁴³⁷ Ídem, pp. 115-116.

⁴³⁸ Ídem, p. 116.

su metafilosofía y su lectura de la historia de la filosofía moderna y contemporánea que desarrollaría en los próximos treinta y cinco años. Leemos: “La única moraleja que debemos sacar, pienso, es que las disputas metafilosóficas del futuro se habrán de centrar en la cuestión de reforma versus descripción, o filosofía-como-propuesta versus filosofía-como descubrimiento ...”⁴³⁹

Y no es solo ésto, en el final de su ensayo, Rorty augura aún más claramente lo que sería su futura macro-tesis metafilosófica que alentaría a toda su obra central. Escribe:

Desearía argumentar que lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón a Aristóteles... si no fuera por las dificultades epistemológicas creadas por esta versión los problemas tradicionales de la metafísica ... jamás habrían sido concebidos. Si ha de ser desmontada la tradicional explicación del conocimiento mediante la teoría del “espectador”, la versión que la sustituya implicará otras reformulaciones en todas las partes de la filosofía, especialmente en la metafilosofía.⁴⁴⁰

Es decir, nos está anunciando que el giro lingüístico no es sino una manifestación o comienzo de un fenómeno mucho más profundo; que tiene que ver ya no con un epíclito más dentro del largo itinerario del pensamiento filosófico tradicional, sino con un trastocamiento de todo el macroproyecto metafísico y epistemológico que, con variantes, ha alentado a la reflexión desde los tiempos inaugurales de Platón y Aristóteles.

En las otras dos introducciones agregadas posteriormente (la primera en 1975 y la segunda en 1990) se manifiestan cada vez más claramente estas tendencias y otras más específicas (por ejemplo, su antirrepresentacionalismo, o la revalorización de

⁴³⁹ Ídem, p. 126.

⁴⁴⁰ Ídem, p. 127.

Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Sellars y Davidson como sus predecesores en esta revolución macro-paradigmática). Pero ya no tienen ni el valor metafilosófico de esta primera introducción, ni el valor augural de lo que sería su obra central, por cuanto la reseña sobre Hacking es casi simultánea a la redacción de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; y la segunda actualización es once años posterior a esa obra y simultánea a la publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad* (1990), donde desarrolla las concepciones metafilosóficas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

Dado que en los primeros capítulos de esta obra ya fueron analizadas las tesis historiográficas y epistemológicas (o mejor, anti-epistemológicas) de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, lo que haremos en el próximo apartado es centrarnos en el análisis de sus tesis, implicaciones y consecuencias metafilosóficas; para, en el siguiente, analizar su desarrollo en *Contingencia, ironía y solidaridad*.

11.2 La metafilosofía de Rorty en “La filosofía y el espejo de la naturaleza”

Si bien *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es, sin duda, la obra “prima” de nuestro autor, procuraremos ser breves en este apartado, tanto porque en el prolongado análisis que ya realizamos de ese libro en los capítulos iniciales hemos considerado y realizado una evaluación primaria de sus supuestos y consecuencias metafilosóficas, como porque el objetivo central de este capítulo es explicitar y evaluar sus tesis metafilosóficas y, en la medida de lo posible, contrastarlas con otras posiciones metafilosóficas contemporáneas.

La primer razón se ve reforzada por el hecho de que en buena medida toda *La filosofía y el espejo de la naturaleza* constituye un trabajo de metafilosofía, desde el momento en que su objetivo primario es acabar con la triple confianza en las concepciones tradicionales del conocimiento, de la mente y de la propia filosofía. Esto es: en la concepción del conocimiento como algo sobre lo que se debe tener una teoría (especular, en la concepción tradicional); en la mente, como algo sobre lo que se debe tener una concepción filosófica (dualista), y en la propia filosofía como una teoría rectora y fundante (legitimadora del resto de la cultura), todo ello a partir del fundamento del propio conocimiento (“epistemológicamente centrada”). Por tanto, haber analizado las

tesis y argumentaciones de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es ya haber analizado, aunque sea implícitamente, la metafilosofía que alienta el pensamiento de Rorty. Pese a ello, y dado que las consideraciones más específicamente metafilosóficas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se desarrollan en los capítulos 7 (“De la Epistemología a la Hermenéutica”) y 8 (“Filosofía sin espejos”) en los cuales nuestro análisis anterior no entró expresamente, creo que corresponde rastrear y sistematizar las tesis explícitas de Rorty sobre este nivel de reflexión.

Podemos considerar que en toda reflexión metafilosófica se pueden distinguir dos aspectos: lo que podríamos considerar una metafilosofía crítica, que apunta a detectar y criticar las tesis metodológicas, supuestos y objetivos que respaldan a una cierta elaboración filosófica, y lo que podríamos llamar una metafilosofía positiva – seguramente este calificativo no sería del agrado de Rorty – o propositiva que, en estrecha vinculación con sus posiciones filosóficas sustanciales, tiende a proponer tesis metodológicas, supuestos y objetivos alternativos para la actividad filosófica. El primer aspecto es el que, de alguna manera, ya ha sido atendido por nosotros en casi todo los capítulos anteriores; por tanto, será el de su “metafilosofía propositiva” el que analizaremos en este apartado.

En general estas consideraciones giran en torno a dos ideas centrales: la idea de hermenéutica en oposición a la epistemología fundante y la idea de “filosofía edificante” en contraste con la filosofía sistemática.

Creo que el primer lugar donde puede encontrarse esta metafilosofía propositiva de Rorty es en la primera sección del capítulo 6, titulada “Comensuración y Conversación”. Allí nuestro autor introduce su idea de la hermenéutica – que va a recoger de la tradición que encuentra sus representantes más recientes en Heidegger y Gadamer, pero que luego va ampliar y especificar con la idea de “edificación”. Dicha idea, se opone a la idea tradicional de epistemología o teoría fundante del conocimiento. Rorty va a entender a esta última como animando a la filosofía de un deseo de encontrar fundamentos inapelables – objetos, representaciones o constricciones innegables – orientando a la filosofía a la búsqueda de un “armazón neutro y permanente”; objetos que puedan ser confrontados con nuestra mente, reglas que constriñan la investigación. De modo tal que las aportaciones discursivas podrían ser comensurables, esto es, sometidas a un conjunto de reglas que permitirían emitir un fallo (consensuado e

inapelable a la vez) sobre cuál es la solución para cada conflicto entre afirmaciones o teorías divergentes. Aún más, dada la consensuada caracterización del hombre como ser racional, la empresa epistemológica de conseguir una base para el acuerdo racional aparece como un imperativo antropológico imprescindible de la especie. Ser “plenamente humano” es ser capaz de llegar a un acuerdo racional y ello requiere del descubrimiento de tales constricciones objetivas o neutras. A tal punto que, como bien lo ilustra nuestro autor: “Insinuar que no existe este terreno común, parece que es poner en peligro la racionalidad. Cuestionar la necesidad de conmensuración parece el primer paso hacia la reanudación de la guerra de todos contra todos.”⁴⁴¹ Incluso, observa Rorty, cuando autores como Sellars, Quine, Kuhn o el propio Wittgenstein muestran que aquel proyecto enfrenta graves dificultades, de inmediato se alza el pedido de alguna disciplina que asegure algún tipo de consenso, que permita alejar el espectro del relativismo, del nihilismo y de la apelación a la fuerza.

Rorty considera que la idea de que alguna disciplina como la epistemología es imprescindible para mantener nuestros logros civilizatorios, “confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo”. Por un lado, el de alguien que posibilita que los interlocutores del diálogo “abandonen sus posiciones cerradas” y logre que en la conversación se llegue a ciertos compromisos y se trasciendan ciertos desacuerdos demasiado radicales, papel que puede desempeñar la hermenéutica. Y por otro, la idea del filósofo como rector y juez cultural que puede fallar casi cualquier controversia, dado que conoce el terreno último dentro del que se está polemizando, esa es la pretendida función de la filosofía como epistemología. Para quienes adhieren a la hermenéutica las dificultades crecientes del proyecto epistemológico no les resultan dramáticas pues:

La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no se propone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino simplemente la

⁴⁴¹ Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 289.

esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuanto menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.⁴⁴²

La ambición epistemológica está asociada - sustentada - con las ideas de conocimiento como representación exacta y de la supuesta existencia de “representaciones privilegiadas” que pueden oficiar de fundamento. En cambio, la posición hermenéutica aparece vinculada con las ideas de “holismo”, de “círculo hermenéutico” y, en Rorty, con una cierta orientación pragmática. Los tres elementos aparecen aquí sintetizados:

... no podemos aislar elementos básicos a no ser basándonos en un conocimiento previo de toda la estructura dentro de la que ocurren todos los elementos. Por eso, no podremos conseguir que la noción de “representación exacta” (elemento por elemento) sustituya a la de la realización con éxito en la práctica.⁴⁴³

Por cierto que Rorty va a rechazar la actitud “particional”, según la cual la epistemología sería el abordaje necesario para las actividades cognitivas y la hermenéutica el de los demás aspectos culturales. (Además no queda claro dónde quedarían la teoría ética y la teoría política). Rechaza tal partición de funciones porque tal solución presupone que el conocimiento en sentido estricto solo puede ser asegurado por algún método de conmensuración a través de una matriz o representación inapelables. Así como también rechaza el reparto de dominio de aplicación entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del hombre”, entre hechos y valores, o entre teórico y práctico, etc.

Rorty considera que hay problemas, como el del progreso predictivo de la ciencia o el progreso político en la historia, que no podrán resolverse mientras se parta de la hipóstasis platónica de la verdad como separada del acuerdo, que no se podrán resolver dentro de la filosofía normal. Pero lo que realmente necesitamos es una forma de pensar la ciencia que no la separe sino que la vea vinculada con los valores; superar la idea de que lo que no es descubierto por un algoritmo no puede existir objetivamente.

⁴⁴² Ídem.

⁴⁴³ Ídem, p. 290.

No debe pensarse la distinción entre epistemología y hermenéutica como correspondiendo a lo que “está ahí afuera” y lo que nosotros “inventamos”.

Por otro lado, el enfoque pragmático que Rorty introduce a través de su “conductismo epistemológico” hará que la distinción entre discursos conmensurables e inconmensurables se equipare a la distinción entre “discursos normales” y “discursos anormales”, aquí sí en el sentido kuhniano. Para él, la línea demarcatoria pasará por otro lado. Escribe: “Seremos epistemólogos donde comprendemos bien lo que está ocurriendo, pero queremos codificarlo para ampliarlo, fortalecerlo, enseñarlo o ‘buscarle una base’.”⁴⁴⁴ En cambio:

[...] la hermenéutica ... es el intento de dar sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto para comenzar su explicación epistemológica.⁴⁴⁵

11.2.2 Hermenéutica y edificación

La otra vertiente fundamental de lo que hemos llamado su metafilosofía propositiva es la idea de “edificación” que se desarrolla principalmente en el capítulo 8 (“Filosofía sin espejos”).

En gran medida Rorty toma el concepto de “edificación” de la idea gadameriana de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*: “una actitud interesada, no tanto en lo que hay ahí afuera en el mundo, o en lo que ocurrió en la historia, cuanto en lo que podemos sacar [de lo que sabemos] de la naturaleza y de la historia”⁴⁴⁶ para nuestra propia formación, expresión y transformación, así como para nuestra vinculación con el mundo (y un provecho similar se tendería a sacar para la expresión, formación y transformación de nuestros congéneres). Escribe nuestro autor:

⁴⁴⁴ Ídem, p. 292.

⁴⁴⁵ Ídem.

⁴⁴⁶ Ídem, p. 325.

El intento de edificar (...) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede consistir también en la actividad “poética” de elaborar esas metas nuevas, esas nuevas palabras, o nuevas disciplinas, ...⁴⁴⁷

Y luego sintetiza: “se supone que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos.”⁴⁴⁸ Rorty aclara que ya en Gadamer “el deseo de edificación” y “el deseo de verdad” no son excluyentes; donde sí hay conflicto es:

... entre la concepción platónico-aristotélica de que la única forma de ser edificado es saber que hay ahí afuera (reflejar los hechos con exactitud; realizar nuestra esencia conociendo esencias) y la concepción de que la búsqueda de la verdad es sólo una de las muchas formas que tenemos de ser edificados.⁴⁴⁹

Gadamer precisamente reconoce en Heidegger a quien nos legó la idea de la búsqueda de la verdad objetiva como tan solo uno de los múltiples proyectos humanos.⁴⁵⁰ En general, Rorty reconoce que el existencialismo – y no solo Heidegger sino también Sartre – fue el que aportó la idea de colocar a “la objetividad, la racionalidad y la investigación normal” como un elemento más dentro de las actividades generales tendientes a responder a nuestra necesidad de ser educados y edificados.

En un pasaje de este mismo capítulo 8, Rorty explicita una de las tesis que planea no sólo en su obra filosófica sino incluso por sobre sus concepciones metafisológicas y que luego necesitaremos evaluar. Escribe:

⁴⁴⁷ Ídem, pp. 325-326.

⁴⁴⁸ Ídem, 326.

⁴⁴⁹ Ídem, p. 326.

⁴⁵⁰ Rorty repara en la analogía entre “The Overcoming of the Epistemological Problem” en *Truth and Method*, pp. 214 y ss. y M. Heidegger, *Being and Time*, New York, 1962, sec. 2.

No hay ningún discurso filosófico normal que proporcione un terreno de conmensuración común a los que ven a la ciencia y la edificación como, respectivamente, “racional e irracional”, y los que ven en la búsqueda de la objetividad como una posibilidad entre otras que se deben tener en cuenta en la *wirkungsgeschichtliche Bewusstseins* ...

Es decir, lo único que podemos hacer es ser hermenéuticos con la oposición –tratando de demostrar cómo las cosas extrañas o paradójicas u ofensivas que dicen van unidas al resto de lo que quieren decir, y que impresión produce lo que dicen cuando se formula en nuestro propio idioma.⁴⁵¹

En la primera parte deja claro que así como no hay matriz de conmensuración en filosofía tampoco la hay en este nivel de metarreflexión. También nos aclara que la diferencia entre “filósofos sistemáticos” (los de la tradición) y edificantes no se equivale con la distinción entre “filósofos normales” y “filósofos revolucionarios”. Los filósofos sistemáticos innovadores a gran escala (Descartes, Kant, Hüsserl, Russell), no dejan de dar argumentos, en tanto los filósofos edificantes (Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein, el segundo Heidegger), son esencialmente reactivos y más que de argumentos se valen de sátiras, parodias y aforismos. La peculiar situación de los filósofos edificantes es que se mueven en una disciplina que consiste en presentar argumentos mientras lo que ellos hacen es presentar términos, metáforas que no tienen ninguna pretensión de representación exacta, ni de hallazgo de esencias, sino la de generar nuevos vocabularios. En este sentido, el filósofo edificante, aún a diferencia de los filósofos revolucionarios – que divergen en las tesis sustanciales o aún en las metodológicas pero argumentan – son “anormales” en este especial meta-nivel de no privilegiar la argumentación, sino valerse de otros medios de innovación.

Esta divergencia de meta-nivel, llega a tal punto que Rorty expresa: “..., los filósofos edificantes deben criticar la idea misma de tener una opinión y al mismo tiempo

⁴⁵¹ Ídem, pp. 329-330.

evitar tener una opinión sobre tener opiniones”¹⁶. Es una posición difícil, pero no imposible, Wittgenstein y Heidegger se defienden bastante bien.”⁴⁵²

Nuestro autor considera que esta posición extrema es viable; es que considera que cuando decimos algo, no necesariamente tenemos porqué estar expresando una opinión. Podríamos simplemente decir algo como forma de participar en una conversación, más que como forma de colaborar en una investigación. Esto tiene aún otra consecuencia que Rorty avizora: “... debemos dejar de vernos a nosotros mismos como que vemos esto, sin comenzar a vernos como si viéramos algo distinto.”⁴⁵³ Significa el abandono más total de las metáforas visuales y especulares.

Pero entonces, ¿cómo determinar cuándo debemos adoptar esta actitud discreta y cuándo aspiraremos o debemos aspirar a tener una opinión? La respuesta de nuestro autor es clara: no hay principios generales sobre tal distinción. La idea general es concebir la función del filósofo no como quien proporciona argumentos ni opiniones, sino como quien participa en una conversación con el propósito de que la conversación no degenera en investigación. Y concluye con una frase de síntesis: “Los filósofos edificantes no pueden terminar la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que esta llegue al sendero seguro de la ciencia.”⁴⁵⁴

Rorty considera que, dada la inviabilidad o esterilidad de los objetivos tradicionales de la filosofía, este cambio de objetivos no es una claudicación sino una tarea altamente importante, con connotaciones antropológicas: ya no vemos al hombre como el fabricante de representaciones exactas sino como generador de nuevas descripciones alternativas que abren nuestras perspectivas y nuestras modalidades.

Rorty va a rechazar las visiones eclécticas que quisieran que la filosofía cumpliera a la vez su papel fundamentador y su papel edificante. Pare él, los intentos de construir una “pragmática universal” o una “hermenéutica trascendental” son contradictorios desde el inicio, pues supondrían ver a nuestra capacidad de crear nuevos vocabularios desde una perspectiva normal. Además, para Rorty, todo intento

⁴⁵² Ídem, p. 335. La nota (16) que Rorty introduce en este pasaje, remite a Heidegger en “Die Zeit des Weltbildes”, traducido al inglés como “The Age of the World-View” por Marjorie Greene Boundary II (1976), donde Heidegger enfrenta esta dificultad.

⁴⁵³ Ídem, p. 335.

⁴⁵⁴ Ídem, p. 336.

de precavernos de las reducciones positivistas mediante una perspectiva filosófica más profunda (Apel-Habermas), es reencauzarnos hacia un discurso único, con dominios privilegiados, desde el cual se obstruye la creación de nuevos lenguajes y perspectivas múltiples.

El anhelo de tantas generaciones de pensadores de colocar a la filosofía en el sendero seguro de la ciencia sería su transformación en una especialidad, que dejaría un lugar vacío. Por el contrario, la filosofía sistemática ha sobrevivido gracias a tener un “pie a cada lado del abismo”: en la cognición y en la elección. En este sentido la epistemología que intenta buscar para los patrones de justificación un apoyo en algo superior e inapelable – sea la Realidad, la Verdad, la Objetividad o la Racionalidad – officaría como su sepulturero. Se pueden estudiar sociológicamente los patrones de justificación mientras con ellos se hace investigación empírica, pero subsumirlos bajo algo superior resulta innecesario, pues siempre las personas han experimentado la necesidad de sospechar de dichos patrones y de crear lenguajes inconmensurables. Filósofos edificantes como Marx, Freud y Sartre ofrecieron nuevas descripciones y explicaciones que cuando fueron incorporadas en nuestras vidas cambiaron nuestras conductas y nuestras vidas. Pero todo ese enriquecimiento no necesitó una explicación complementaria trascendental sobre la naturaleza de la reflexión.

Lo único que es necesario es mantener viva nuestra capacidad para la innovación edificante y dos peligros acechan a esa capacidad: la tendencia a reificar el discurso normal y la tendencia de la filosofía epistemológicamente centrada a presentarse como el vocabulario final de conmesuración para todo discurso racional posible.

Los filósofos muchas veces tienen aportes interesantes en este sentido pero esto no significa que tengan una clase privilegiada de conocimiento sobre el conocimiento. Dado que la imagen paradigmática kantiana va unida a la imagen de la mente como espejo de la naturaleza, se podría concluir que, caídas tales imágenes, la filosofía llega a su fin. Sin embargo, esta conclusión no responde a lo que sabemos de la historia del pensamiento: “las profesiones pueden sobrevivir a los paradigmas que las hicieron nacer.”⁴⁵⁵ Si la transición que Rorty augura se produce, aún así seguirá

⁴⁵⁵ Ídem, p. 354.

habiendo filosofía, aunque los problemas de la representación serán sustituidos por el “interés moral del filósofo de que se mantenga la conversación de Occidente.”⁴⁵⁶

11.3 Desarrollo de sus concepciones metafilosóficas en “Contingencia, ironía y solidaridad”

En esta sección procuraremos hacer dos cosas a la vez: analizar algunas de las ideas fundamentales de la metafilosofía más reciente de Rorty expuestas en tres de los ensayos de Contingencia, ironía y solidaridad (1989)⁴⁵⁷ y, paralelamente, comenzar su evaluación crítica. Para esto último, en gran medida me basaré en el enfoque del ensayo “Rortyism”⁴⁵⁸ de Martin Steinmann.

Uno de los señalamientos fundamentales de Steinmann es que no resulta fácil criticar la metafilosofía de Rorty porque ésta viene provista de una especie de “protector” anti-críticas, dado que una y otra vez Rorty expresa que sus ensayos no deben verse como un conjunto de afirmaciones o tesis sino como un conjunto de “recomendaciones” o “sugerencias”; de modo tal que sus expresiones no deberían calificarse de verdaderas o falsas, sino, más bien, como “interesantes” o “no interesantes” o, aún, como sirviendo “mejor o peor a nuestros propósitos” (siempre contingentes). Veamos cómo funciona esto en los ensayos de Rorty.

Como los títulos de los tres artículos sugieren: todo - el lenguaje, el yo y la comunidad - es contingente, esto es, un resultado del “tiempo y de las ocasiones” (C.C., p. 13), el producto de un gran número de “puras contingencias”, de “miles de pequeñas mutaciones que encontraron su nicho (y un millón de otras que no lo hallaron)” (CL, p. 13). Por tanto, nada tiene una “naturaleza intrínseca” o “esencia” ni un telos: “la mera idea de que el mundo o el yo tiene una naturaleza intrínseca ... es un remanente de la

⁴⁵⁶ Ídem, p. 355.

⁴⁵⁷ Los tres ensayos de este libro -cuyos datos completos aparecen en la bibliografía de Rorty- son “La contingencia del lenguaje” (C:L.); “La contingencia del yo” (C:S) y “La contingencia de la comunidad liberal” (C.C.).

⁴⁵⁸ Martin Steinman, “Rortyism” en “Philosophie and Literature”, Illinois, Chicago, N° 12, Apr. 1988.

idea de que el mundo es una creación divina, el trabajo de alguien que tenía algo definido en mente..." (CL, p. 6). De modo que "el valor real" ("cash value") de la frase naturaleza intrínseca "es sólo que algunos vocabularios son mejores representaciones del mundo que otros..." (CL p.6), siempre en relación a finalidades contingentes. Análogamente, la verdad es construida no encontrada.

Veamos el tono del ensayo, y sus consecuencias, a través de un pasaje que resulta fundamental:

Decir que debemos abandonar la idea de verdad como algo que está ahí afuera esperando que la descubramos no es decir que hemos descubierto que no hay ninguna verdad allí afuera. Es decir que nuestros propósitos serían mejor entendidos dejando de ver a la verdad como un asunto profundo, ...que la "naturaleza de la verdad" es un tema poco provechoso... Pero esta afirmación sobre la relativa ventaja, a su vez, es sólo la recomendación a que digamos menos sobre estos temas y veamos como nos va.

En la concepción de la filosofía que estoy proponiendo a los filósofos no se les debería pedir argumentos... (CL, p. 4).

Por tanto, su propia concepción no pretende ser verdadera sino, más bien, pretende que adoptándola obtendremos consecuencias más positivas. Más allá de muchas observaciones, que con apoyo de textos, podrían hacerse respecto a que en múltiples lugares Rorty hace afirmaciones claras y decisivas; lo que a continuación cabe preguntarse es: ¿cuáles han de ser los criterios para evaluar las consecuencias? Pero para ello, aún tendremos que dar un rodeo.

Existen dos ideas (¿recomendaciones?) fundamentales que animan toda esta metafilosofía. Una, de vieja data en el autor: su antifundacionalismo, y, otra, que sólo ahora se explicita: su "redescriptivismo". Rorty es antifundacionalista en el sentido de que considera que no disponemos de criterios cognitivos para adjudicar una disputa entre dos juicios rivales; principalmente porque no hay un vocabulario o terreno superior desde el cual evaluar. Una fundamentación, expresa aquí: "presupone un orden natural de temas y argumentos que es anterior y desconoce los resultados de encuentros entre

viejos y nuevos vocabularios” (CC, p. 11). Por tanto, concluye: el lenguaje fundacional debe ser reemplazado por la redescipción: “una forma de escribir las viejas instituciones y prácticas en una forma nueva y más útil” (p. 10). Para nuestro autor, la tentación de criterios de elección entre lenguajes es una forma de la tentación de pensar que el hombre y el mundo tienen una “naturaleza intrínseca” (CL, p. 3).

La otra idea, que encierra su proyecto de una nueva forma de hacer filosofía, es el “redescriptivismo”, esto es, la filosofía no debe afanarse en dar argumentos sino en proponer nuevos vocabularios; y alineándose en esta nueva concepción metafilosófica, expresa que él ni siquiera proporcionará argumentos contra otros vocabularios, sino que se propondrá mostrar el atractivo y la ventaja de los vocabularios que así percibe. (CL, p. 4).

¿Cómo debe posicionarse uno frente a esta pregunta? En primer lugar, uno podría hacer múltiples preguntas sobre este “redescriptivismo”: ¿Cuáles son los criterios para su atractivo o utilidad? Y aún, en la medida en que tal atractivo apunta a la capacidad de modificar conductas e instituciones: ¿Cómo identificar si un comportamiento no lingüístico es apropiado o inapropiado? Parecería que el espectro de las preguntas que se querían eludir reaparece con obstinación. Pero hay algo aún más específicamente de fondo: ¿no es el antifundacionalismo una forma solapada de fundacionalismo?, pues ¿no presupone un lugar superior desde el cual Rorty puede percibir que los filósofos “argumentales” no pueden proporcionarnos una fundamentación? ¿En la posibilidad de elección entre juegos de lenguajes no hay un fundacionalismo escondido, aunque sea de corte pragmático? Creo que las dificultades que aquí se le plantean a nuestro autor, son una forma sólo superficialmente atenuada (por tratarse de recomendaciones y no de tesis, de lenguajes y no de creencias) de los viejos dilemas del escepticismo y del relativismo que tan bien retratará Wittgenstein en “On Certainty” y luego Apel en “Transformación de la Filosofía”. Desde luego que, Rorty percibe estas dificultades y trata de salir de ellas. Por un lado, sugiriendo que él considera al antifundacionismo y al redescriptivismo mismo como meras recomendaciones (el protector anti-críticas entra en acción) (CC, p. 10). Y por otro, que él sólo está describiendo un tipo de filosofía más interesada en “disolver” que en “solucionar” problemas (CC, p. 6). Hay aquí un pasaje que por sus resonancias históricas no podemos dejar de reproducir:

Según esta perspectiva sustituir la dialéctica por la demostración como el método de la filosofía, o sustituir la coherencia por la teoría correspondentista de la verdad, no es un descubrimiento sobre la naturaleza de una entidad preexistente llamada 'filosofía' o 'verdad'. Es sólo cambiar la forma en que hablamos..(CL, p. 6).

El mencionado Steinmann señala que estas observaciones de Rorty son difíciles de clasificar: ¿Se trata de afirmaciones o de meras "recomendaciones" o "redescripciones"? Y, este comentarista, responde de una forma astuta; le tira a Rorty con su propia dinamita: dado que Rorty no lo aclara, las tomará como afirmaciones, puesto que eso sirve más a su propio propósito.

El objetivo anunciado de nuestro autor era reemplazar vocabularios viejos por vocabularios nuevos. Sin embargo, observa Steinman ¿cómo puede Rorty dar una importancia tan privilegiada a los vocabularios, desconociendo las sentencias y las creencias con que esos vocabularios se entretajan? Observemos que la importancia dada por nuestro autor a los vocabularios y al redescriptionismo es tal que llega a afirmar que es posible redescubrir el progreso intelectual como "la literalización de metáforas selectas" (CC, p. 10). Redescribe, por ejemplo, los logros de Galileo meramente como "habiendo creado un instrumento que funcionó mejor que los instrumentos anteriores" y no "como habiendo hecho un descubrimiento que finalmente encontró las palabras necesarias para encajar con el mundo, de un modo que no lo hacían las palabras de Aristóteles" (CL, p. 6)

Creo que en toda esta propuesta comienza a aflorar una idea que tiene amplias repercusiones en las elaboraciones metafilosóficas pero también en la producción filosófica e historiográfica de Rorty. Éste abdica de toda hipóstasis - sin preocuparse por buscar un sustituto que logre explicar lo que éstas explicaban - en buena medida porque solapadamente se queda con una sola pero importante hipóstasis: la del lenguaje, y quizás aún menos que eso, la del vocabulario.⁴⁵⁹ Llega a expresar que en tanto creador de metáforas "el poeta es la vanguardia de la especie" (CL, p. 6).

⁴⁵⁹ Esta idea me fue sugerida oralmente por Valentín Ferdinand, en una conversación informal durante el año 2000.

Por cierto que hace ya mucho tiempo que es conocido que todo cambio cultural importante implica y requiere de un cambio de vocabulario, pero nadie lo percibe exclusivamente como eso. Incluso hay aquí algo un poco sorprendente. Pese a la desmesurada y revolucionaria importancia que Rorty y, especialmente, Contingencia, ironía y solidaridad, le otorgan al lenguaje, su concepción del lenguaje es muy ortodoxa y en algunos casos pobre; por el descuido de todos los aspectos no exclusivamente lexicales o metafóricos. Pese a ello, la mencionada interpretación de su concepción vía hipóstasis del lenguaje – en realidad del vocabulario – se reafirma una vez más cuando observamos que él habla de los vocabularios como si fueran supra-lingüísticos, como si todo occidente compartiera un vocabulario que estuviera más allá de las diferencias lingüísticas entre los diversos idiomas. Esto quizás pudiera explicarse por la vía de la comunidad de categorías, pero a Rorty, más que a cualquier otro, tal explicación le sería dificultosa, pues él se niega a considerar las creencias o los significados.

Otro aspecto que llama la atención es que pese a su proclamado historicismo y holismo cultural nunca se preocupa por dar una explicación sobre el o los orígenes de estos cambios de vocabularios. (¿Será que: “en el principio fue el verbo”?). Por último, una muestra final para la hipótesis de “monoteísmo de hipóstasis”, aparece cuando intenta defender que la revolución sexual de los 60 fue originada no porque la gente cambiara sus actitudes respecto a ciertas prácticas sexuales, sino porque gradualmente fueron adquiriendo el hábito de decir cosas como “vivir juntos” en lugar de decir “vivir en pecado”; “homosexual” en vez de “marica”, etc. ¡Parece de más!

11.4 Evaluación crítica general de la metafilosofía de Rorty

Sin quitarle relevancia a las dificultades de la metafilosofía rortyana de la “monarquía de los vocabularios” que hemos analizado y evaluado en el apartado anterior, en la presente sección nos proponemos focalizar algunos problemas más generales de su metafilosofía – algunos de ellos también patentes en Contingencia, ironía y solidaridad – que nos permitirán arribar a algunas conclusiones generales, y con ello, creo que, terminar de probar nuestras tesis metafilosóficas enunciadas ya en el capítulo 1. Para ello, en buena medida, nos apoyaremos en algunas observaciones de Charles Taylor

en: "Richard Rorty in The Epistemological Tradition"⁴⁶⁰, aunque también usaremos aportes de Putnam, bajo una combinación general que es de mi responsabilidad.

Una de las principales críticas que realiza Taylor a la metafilosofía de Rorty es que ésta pretende liberarnos de ciertos problemas de la tradición filosófica occidental - muchos de los cuales también Taylor pretende expurgar - pero Rorty lo cree poder hacer mediante un salto al no-realismo. Entendiendo por tal no tanto su acepción ontológica restringida, sino su concepción epistemológica y aún metafilosófica, más general, de que no existe en la investigación humana ningún tipo de pautas o hechos objetivos, sino sólo lenguajes rivales e inconmensurables entre los cuales sólo hay diferencias pragmáticas. Explica Taylor que rechaza esa estrategia dado que el no-realismo forma parte de una de las aporías de la tradición que ambos rechazan. En este sentido, Taylor considera, algo que nosotros ya hemos insinuado y hasta mostrado en otras partes de esta obra, que Rorty, más allá de sus proclamas iconoclastas, se encuentra comprometido con la tradición. Por cierto, Rorty piensa otro tanto de Taylor (toda esta discusión tiene algo más que un "aire de familia" con las polémicas que nuestro autor ha mantenido con Putnam, Mc Carthy e incluso Davidson).

El punto será entonces ¿cómo decidir entre estas mutuas y decisivas acusaciones? La posición de Rorty va a ser que no hay forma argumentativa de decidirlo. Ahora bien, Taylor avanza hacia una metacrítica de la crítica rortyana que desemboca en esa tesis de indecidibilidad. Observa, creo que con acierto, que dicha tesis no puede sino ser el resultado de una doctrina fuerte sobre la naturaleza de las concepciones del mundo. Una doctrina que, por lo menos debe sostener: (a) que no hay ningún punto de acuerdo inevitable (los interlocutores no pueden nunca aceptar o encontrar que no pueden rechazar algún punto en común), ni (b) un punto que encaje mejor con una concepción del mundo que con otra. Es la imagen de las concepciones del mundo (o "juegos alternativos de lenguaje") como sistemas globales e incommunicados, que "tienen en sí recursos para redescubrir cualquier cosa que sea

⁴⁶⁰ Charles Taylor, "Richard Rorty in the Epistemological Tradition" en Machowski, A. (Ed.). Reading Rorty, 1990, pp. 257-277.

propuesta por un oponente como evidencia en contra, y, por tanto, son constitucionalmente inmunes a la refutación⁴⁶¹

La tesis de Taylor es la de que esto es algo que, en todo caso, uno no puede saber por anticipado. ¿Cómo podría uno saberlo? Tendría que disponer de una teoría general sobre el conocimiento. Pero Rorty no se molesta mucho en encontrar sustentos para tan fuerte tesis, se limita a la constatación empírica de que en 2500 años no hemos llegado a acuerdos. Pero tal sustento es notoriamente débil: tanto porque en algunos problemas, enfoques o instrumentos se ha llegado a ciertos acuerdos; como porque no es correcto inferir desde la falta de consenso a la no arbitrabilidad. Por eso, Taylor va a especificar que el desacuerdo con Rorty se ubica en, al menos, tres niveles:

1. Difieren en sí las diferencias entre juegos de lenguajes (o concepciones del mundo) son arbitrables o no mediante recursos racionales.
2. Difieren en cómo se decide esa cuestión. Rorty parece pensar que puede ser definida por algún argumento general acerca del conocimiento.
3. Rorty, para ser coherente con, (1) considera a (2) como también inarbitrable. Este tercer punto lo hace caer en autorrefutación, dado lo que explicamos en la segunda frase de ese numeral.

Rorty queda así atrapado en una especie de “aporía de la indecidibilidad”. Recuérdese que observaciones muy parecidas le hacía Putnam a propósito de la discusión sobre el relativismo.

Taylor entiende, y parece atinado, que el corazón de la posición de Rorty es que cree en la posibilidad de una respuesta ex-ante el asunto del status cognitivo. Y si analizamos cuál es su teoría ex-ante al respecto nos vamos a encontrar que: como él ya cerró la puerta a un apoyo externo en “The World Well Lost”, lo que le queda es una teoría ex-ante sobre el otro polo de la relación cognitiva: los juegos de lenguaje. Hay múltiples apoyos textuales para esto. Eso lo conduce a que su único y reiterado argumento es que su concepción se apoya en que la otra alternativa es una creencia en algún tipo de teoría correspondentista de la verdad. Claro que, observemos, este argumento por el absurdo hoy ya no es tan fuerte como hace 10 años, desde que el

⁴⁶¹ Taylor, Ch. Op Cit, p. 260

trabajo de Davidson ha solucionado algunas de las dificultades implicadas, y reformulado otras, como ya fue explicado en el capítulo anterior.

La conclusión de Taylor va a converger con lo que nosotros proponíamos como tesis en el capítulo sobre Davidson: la concepción de Rorty parece estar aún guiada por la idea moderna en la que: si nuestros pensamientos no se corresponden con las cosas en sí mismas, entonces no se corresponden con nada. Rorty parece haberse salteado toda la reformulación contemporánea del tema de la objetividad. También otra tesis que adelantábamos en el capítulo 10 aparece confirmada aquí: como en realidad Rorty - más allá de su enorme erudición y suspicacia - se mueve con un equipo teórico limitado, con lastres tradicionales; una vez que rechazó lo trascendente no puede evitar las conclusiones no realistas.

Como muy oportunamente concluye Taylor: no alcanza con señalar las dificultades de la epistemología tradicional y dejarlas de lado, sólo si forjamos un instrumental capaz de superarlas por la comprensión y la alternativa las habremos dejado atrás. De lo contrario, vuelven a aparecer bajo distintas formas. Por todo ello, podríamos parafrasear a G. Santayana y afirmar: "Aquellos que ignoran la filosofía, están condenados a repetirla".

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Libros de Rorty

Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
Trad. Española: La filosofía y el espejo de la naturaleza, id, tra.:J.J.Fernández Zulaica. Madrid. Cátedra, 1983.

Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
Trad. esp.: Consecuencias del Pragmatismo, tr.: José Miguel Esteban Cloqueil. Madrid, Ed. Tecnos, 1996.

Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Trad. esp.: Contingencia, ironía y solidaridad, tr.: Alfredo Eduardo Sinnott. Barcelona-Bs. Aires, Paidós, 1991.

The Linguistic Turn. Chicago: University of Chicago Press, 1967; second enlarged edition 1992.

Trad. esp. parcial: El giro lingüístico, tra.: Gabriel Bello. Barcelona, Paidós Ibérica, 1990.

Objectivity, Relativism and Truth. Vol. I of Philosophical Papers. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Trad. española: Objetividad, relativismo y verdad, tr.: J. Vigil Rubio. Paidós, Ibérica, 1996.

Essays on Heidegger and Others. Vol. 2 of Philosophical Papers. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Trad. esp.: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, tr.: Jorge Vigil Rubio. Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo. Buenos Aires, FCE, 1997. Trad. esp. de Eduardo Rabossi del orig. Alemán: Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie (Viena, Passagen Verlag, 1994).

Truth and Progress, Philosophical Papers Vol 3, UK. Cambridge Univ. Press, 1998. Trad. esp.: Verdad y Progreso, tr.: Ángel Manuel Faerna García Bermejo. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 2000.

Archieving our country, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1998. Trad. esp.: Forjar nuestro país, tr.: Ramón José del Castillo. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1999.

Pragmatismo y política, tr.: Rafael del Águila. Barcelona, Paidós, 1998.

Contiene:

1. Trotsky y las orquídeas silvestres (Autobiografía).
2. Los intelectuales y el fin del socialismo.
3. Movimientos y campañas.
4. Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural.
5. La justicia como lealtad ampliada.

El pragmatismo, una versión. Conferencias en Univ. de Gerona, España, 1996. Trad.: Joan Vergás Grifra. Barcelona, Ariel, 2000.

Participación en Obras Colectivas.

Co-editor with LEE, Edward N. and MOURELATOS, Alexander P.O. Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Amsterdam: Van Gorcum, 1973.

MOUFFE, Chantal (Comp). *Deconstruction and Pragmatism*, New York, Routledge, 1996. Trad. al esp. *Deconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998. Tra.: Marcos Mayer e Inés Pousadela. Cap. 2: R. Rorty: Notas sobre deconstrucción y pragmatismo pp. 35-44.

NIZNIK, Józef & SANDERS, John T. (eds) *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty and Kolakowski, USA, Greenwood Publ., 1996. Tr. Esp.: *Debate sobre la situación de la Filosofía*, Tr.; Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Cátedra, 2000.

RORTY, R.; SCHNEEWIND, J.B.; SKINNER, Quentin (Comp.) *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1984. Trad. Esp.: *La Filosofía en la historia*, Tr.: Eduardo Sinnott. Barcelona - Buenos Aires, Paidós, 1990.

RORTY, R. (Ed.). *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967; second, enlarged edition 1992

Artículos de Rorty

"Recent Metaphilosophy". *Review of Metaphysics*. 15. (Dec. 1961): 229-318.

"Pragmatism, Categories and Language". *Philosophical Review* 70 (April 1961): 197-223.

"Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'," *International Philosophical Quarterly* 2 (May 1962): 307-22.

"Empiricism, Extensionalism and Reductionism". *Mind* 72 (April 1963): 176 - 86.

Introduction. In *The Linguistic Turn*, ed. Richard Rorty (Chicago): University of Chicago Press, 1967.

"Do Analysts and Metaphysicians disagree?" *Proceedings of The Catholic Philosophical Association* 41 (1967): 39-53.

"Cartesian Epistemology and Changes in Ontology". In *Contemporary American Philosophy*, ed. John E. Smith (New York: Humanities Press, 1970), 273-92.

"Wittgenstein, Privileged Access and Incommunicability". *American Philosophical Quarterly* 7 (July 1970): 192-205.

"Strawson's Objectivity Argument". *Review of Metaphysics* 24.

"Verificationism and Transcendental Arguments". *Nous* 5 (Fall 1971): 3-14.

"Indeterminacy of Translation and of Truth". *Synthese* 23 (March 1972): 443- 62.

"The World Well Lost". *Journal of Philosophy* 69 (26 October 1972): 649-65. (CP).

"Criteria and Necessity". *Nous* 7 (November 1973): 313-29.

"Realism and Reference". *The Monist* 59 (July 1976) 321-40.

Review of "On Human Conduct", by Michael Oakeshott, and "Knowledge and Politics" by Roberto Mangabiera Unger. *Social Theory and Practice* 4 (Fall 1976): 107-16.

"Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey" *Review of Metaphysics* 30 (December 1976): 280-305. (CP).

"Dewey's Metaphysics". In *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ed. Steven Cahn (Hannover, N.H.: University of New England Press, 1977), 45-74. (CP).

Review of "Why Does Language Matter to Philosophy?" by Ian Hacking. *Journal of Philosophy* 74 (July 1977): 416-32.

"Epistemological Behaviorism and the De-Trascendentalization of Analytic Philosophy". *Neue Hefte Fur Philosophie* 24 (1978): 117-42.

"Epistemological Behaviorism and the De-Trascendentalization of Analytic Philosophy". *Neue Hefte Fur Philosophie* 14 (1978): 117: 42. Also in *Hermeneutics and Praxis*, ed. Robert Hollinger (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 89-121.

"From Epistemology to Hermeneutics", *Acta Philosophica Fennica*, 30(1978): 11-30. (CP).

"Philosophy as a Kind of Writing: An essay on Derrida", *New Literary History* 10 (August 1978): 141-60. (CP).

"Trascendental Argument, Self-reference", and Pragmatism". In *Trascendental Arguments and Science*, ed. Peter Bieri, Rolf P. Hortsman, and Lorenz Kruger (Dordrecht D. Reidel, 1979), 77-103.

"The Unnaturalness of Epistemology". In *Body, Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, ed. Donald Gustafson and Bangs Tapscott (Dordrecht: D. Reidel, 1979), 77-92.

"Is There a Problem about Fictional Discourse?" *Funktionen Des Fictiven: Poetic und Hermeneutik*, vol. 10 (Munich: Fink Verlag, 1981). (cp).

"From Philosophy to Post-Philosophy" (interview). *Radical Philosophy* (August 1982): 10-11.

"Comments on Dennet". *Synthese* (53) (Nov 1982): 181-187. D. Reidel Publishing Co. Dordrecht Holland, and Boston. U.S.A.

"A Reply to Six Critics". *Analyse & Kritik* 6 (June 1984): 78-98.

"Beyond Realism and Anti-Realism". In *Who Sthet die Analytische Philosophie heute?* Ed. Ludwig Nagl and Richard Heinrich (Vienna: R. Oldenbourg Verlag, Munich, 1986), 103-15.

"A Reply To Six Critics". *Analyse & Kritik* 6 (June 1984): 78-98.

"Truth and Freedom: a reply to Th. Mc Carthy". (Spring/90) 633-43.

"An Exchange on Truth, Freedom, and Politics. Truth and Freedom: A Reply to Thomas Mc Carthy". *Critical Inquiry* 16 (Spring 1990).

"The pragmatist's progress". In *Interpretation and Overinterpretation*, by Umberto Eco et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 89-108.

"Reponses de Richard Rorty" (to Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas Mac Carthy, Alexander Nehamas, and Hilary Putnam). In *Lire Rorty*, ed. Jean-Pierre Cometti (Paris: Editions de l'Eclat, 1992), 147-250.

"Putnam on Truth". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 52, n° 2, Jun. 92 p. 416.

"An Antirepresentationalist View: Comments on Richard Miller, van Fraassen - "Sigman, and Churchland" and "A Comment on Robert Scholes" "Tlou and Truth". In *Realism and Representation*, Ed. George Levine (Madison: University of Wisconsin Press, 1995), 125-33, 186-89.

“Dewey Between Hegel and Darwin”. In *Modernist Impulses and the Human Sciences*, ed. Dorothy Ross (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994). (Previously published in French; see 1992).

“Does Democracy Need Foundations?” In *Politisches Denken: Jahrbuch 1993*, hrsg. Volker Gerhardt u.a. (Stuttgart and Weimar: Metzler Verlag, 1994), 21-23.

“Toward a post-metaphysical culture” (interview), *The Harvard Journal of Philosophy* (Spring 1995), pp. 58-66.

“The ambiguity of ‘rationality’,” *Constellations* (April 1996), vol. 3, n° 1, pp. 73- 82.

“Sigmund on the couch” (review of Jacques Bouveresse’s Wittgenstein read Freud), *New York Times Book Review* (September 22, 1996), p. 42.

“Emancipating our culture: a response to Habermas”, pp. 24-30; “Relativism: finding and making”, pp. 31-47; “On moral obligation, truth, and common sense”, pp. 84-8 in Jozef Niznik and John T. Sanders (eds.). *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski*, Praeger Publishers, Westport, 1996.

“Remarks on deconstruction and pragmatism” pp. 13-18; “Response to Simon Critchley”, pp. 41-6; “Response to Ernesto Laclau”, pp. 69-76, In Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London and New York, 1996.

“Review of Hilary Putnam, *Pragmatism: An Open Question*”, *The Philosophical Review* (October 1996), vol. 105, n° 4, pp. 560-1.

“Davidson between Wittgenstein and Tarski” *Critica: Revista hispanoamericana de Filosofia* (April 1998), vol. 30, n° 88, pp. 49-71.

Libros sobre Rorty

BERSTEIN, R. *The New Constellation*, The MIT Press, 1991. [Introd. y 4 Caps.

BODEI, Remo. *La Philosophie au XX^e Siècle*. (Orig., Rome, 1997).

BRANDOM, Robert (Editor). *Rorty and His Critics (Philosophy and Their Critics)*. USA, UK, Blackwell Publishers, 2000.

CAPUTO, John. *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Cap. – *Parisian Hermeneutics and Yankee Hermeneutics*.

HOTTOIS, G. et WEYEMBERGH, M. (Eds.). *Richard Rorty - Ambigüités et limites du postmodernisme*, J. Vrin, France, 1994.

MALACHOWSKI, Alan (Ed.). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy And the Mirror of Nature (and Beyond)*, Massachusetts-Oxford, Basil Blackwell, 1990.

Mc CARTHY. *Ideals and Illusion. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. (Cambridge, M.A.; MIT Press 1991), pp. 11-42.

NUBIOLA, Jaime. *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Navarra, 1994.

SAATKAMP, Herman J. (Ed.). *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, USA, Vanderbilt Univ. Press, 1995.

Artículos sobre Rorty

ALLEN, Barry. "Putnam and Rorty über Objektivität und Wahrheit". Ausdem Amerikanischen von Alexander Staudacher. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 1994(42), n. 6, 989-1005.

BAHRAMIAN, Maria. "Rorty, Davidson and Truth". *Ratio (New Series)* III 2 December 1990.

BLUM, Peter. "Heidegger and Rorty on "The end of Philosophy". *Metaphilosophy*. Vol. 21, N° 3, July 1990.

BOGEN, Hames. "Critical Notice". In *Canadian Journal of Philosophy*. Volume 24, Number 4, December 1994, pp. 665.688.

BOHMAN, James. "Critical Theory as Metaphilosophy". *Metaphilosophy*. Vol. 21. N° 3, July 1990.

BOND, E.J. "Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth". *Ratio*. XXIX. 1 June 1987.

BORRADORI, Giovanna. *The American Philosopher: Conversations With Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell MacIntyre, and Khun*. Rosanna Crocitto (Translator), Gius, Laterza & Figli, 1991.

BRUNKHORST, Hauke. "Rorty, Putnam and the Frankfurt School". *Philosophy & Social Criticism*, vol. 22 N° 5, pp. 1-16. 1996. Sage Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi).

BURIAN, Richard & TROUT, J.D. "Ontological Progress in Science", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 2, June, 1995, pp. 177-202.

CAMPBELL, James. "Rorty's Use of Dewey". *Southern Journal of Philosophy* N° 22, sum 84, pp. 175-88.

CASE, Jennifer. "Rorty and Putnam: Separate and Unequal". *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXIII, fasc. 2, 1995, pp. 169-184.

CHRISTIE, Drew. "Contemporary Foundationalism and the Deal of Epistemology". *Metaphilosophy*. Vol. 20, Nº 2. April 1989.

CLENDINNEN, F. John. "Realism and the Underdetermination of Theory". *Synthese*, 81, 1989, pp. 63-90.

COLAPIETRO, Vincent M. "Toward a More Comprehensive Conception of Human Reason". *International Philosophical Quarterly*. Vol. XXVII. Nº 3 Issue Nº 107 (September 1987).

CUTROFELLO, Andrew. "Young Hegelian R.R. and the "Foucaultdianleft". *Metaphilosophy*, 1993(24), n. 1-2, 1361-1460.

DAVIDSON, Donald. "Is truth a goal of inquiry" *D. Davidson: Truth, Meaning And Knowledge*. Ed. by Urszula Zeglen. Routledge, London-N. York, 1999.

DENNET, Daniel C. "Comments on Rorty". *Synthese* 53 (1982) 349-356.

DINIS, Alfredo. "Considerações em torno da verdade". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (1992) 379-410.

_____. "Interpretação Radical: Davidson e Rorty". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (1992) 371-378.

ENDICOTT, Ronald P. "Collapse of the New Weave". *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, nº 2, February 1998.

GALLAGHER, Kenneth T. "Rorty on Objectivity, Truth, and Social Consensus" *International Philosophical Quarterly*, n° 24, J. 1984, pp. 111-124.

GBOHO, Akissi. "A Rortyan Dilemma of Conversation". *Austegung*, vol. 18, n° 2, 1992.

GOMEZ IBAÑEZ, Vicente. "La Liquidación de la Filosofía". *Notas sobre la Disputa entre R. Rorty y J. Habermas*. *Convivium*, 6, pp. 104-128. España.

HARTZ, Carolyn G. "What Putnam should have said: an alternative reply to Rorty". *Erkenntnis* 34: 287-295, 1991. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

JACKSON, Ronald Lee. "Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam-Rorty Debate". *International Philosophica Quarterly*. Vol. XXVIII. N° 3 Issue N° 112. December 1988.

JACKSON, Timoty. "The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism". *The Tomist* N° 51, April 87, 270-298.

KANTHAMANI, A. "Richard Rorty's Metaphilosophical Argument". *Indian Philosophical Quarterly*. Vol. XVI, N° 2 April 1989.

KOCZANOWICZ, Leszek. "The choice of tradition and the tradition of choice: Habermas' and Rorty's interpretation of pragmatism". *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, n° 1, 1999, pp. 55-70.

KRIBBE, Pamela. "Overcoming Realism and Antirealism. Rorty's attack on the third dogma". *Communication and cognition*. Gent. 1994 (27), n. 4, 441-466.

LANCE, Mark, & MAY, Todd. "Two dogmas of post-empirism. Antitheoretical Strains in Derrida and Rorty". *The Philosophical Forum*. New York 25 (1993-94), n. 4, 293-309.

LEVI, Isaac. "Escape from Boredom. Edification according to Rorty". *Canadian Journal Philosophy*. Vol. XI, nº 4, December 1981.

MACHAN, Tibor R. "Some reflections on R. Rorty's philosophy". *Metaphilosophy*, 1993(24), n. 1-2, 123-135.

Mc CARTHY, Thomas. "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism". *Critical Inquiry*, 16, Winter 1990.

_____. "Ironist theory as vocation: a response to Rorty's reply". (Spring/90). 644-55.

_____. "An Exchange on Truth, Freedom and Politics". *Ironist Theory as a Vocation. A response to Rorty's Reply*. *Critical Inquiry* 16 (Spring 1990).

Mc DERMID, Douglas. "Pragmatism and Truth: the Comparison Objection to Correspondence". *The Review of Metaphysics* 51 (June 1998) 775-811.

MUNZ, Peter. "Philosophy and the Mirror of Rorty". *Phil. Soc. and Sci.*, 14, 1984, pp. 195-238.

NELSON, John O. "Pragmatism According to Rorty: a Disaster Area". *Journal of Philosophical Research*. Volume XX, 1995.

NIELSEN, Kai. "Scientism, Pragmatism and the Fate of Philosophy". *Inquiry*. 29, 277-304. Sept. 1986.

_____. "Reflective Equilibrium and the Transformation of Philosophy". *Metaphilosophy*. Vol. 20. Nos. 3 y 4. July/October 1989.

_____. "Skeptical Remarks on the Scope of Philosophy. Rorty vs. Habermas". *Social Theory and Practice*. Vol. 19. Nº 2. (Summer 1993).

_____. "Skeptical Remarks on the Scope of Philosophy. Rorty vs. Habermas". *Social Theory and Practice*. Tallahassee, 1993(19), n. 2, 117-160.

_____. "After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory and the Fate of Philosophy".

OKRENT, Mark. "The Truth, the Whole Truth, and Nothing but the Truth". *Inquiry*, 36, 1993, pp. 381-404.

PIETROSKI, Paul M. "Critical Notice (on Putnam)", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, n° 4, December 1996, pp. 613-636.

PRADO, C.G. "Rorty's Pragmatism". *Dialogue*. XXII. Sept. 1983. 441.459.

_____. "Imagination and Justification". *The Monist*. Vol . 71, n° 3, JI 88, pp. 377-388.

PUNTEL, Lorenz B. "É possível um diálogo produtivo entre Filosofia Tradicional ('Continental-Européia') e Filosofia Analítica? Palestra PUCRS, Porto Alegre, 9/VII/01. Inédito.

ROSENBERG, Jay F. "Raiders of the lost distinction. R. Rorty and the search for the last dichotomy". *Philosophy and Phenomenology Research*. Buffalo 53 (1993), n. 1. 195-214.

SOSA, Ernest. "Nature Unmirrors. Epistemology Naturalized". *Synthese* 55 (1983) 49-72.

STEINHOFF, Uwe. "Truth vs. Rorty". *The Philosophical Quarterly*. Vol. 47, N° 188. ISSN 0031-8094. July 1997.

SULLIVAN, Arthur. "Rorty and Davidson". *Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico*, vol. 32, n° 70, Julio 1997, pp. 7.26.

TREMBATH, Paul. "The rhetoric of philosophical "writing". Emphatic metaphors in Derrida and Rorty". *Journal of Aesthetic and Art Criticism*, Madison 1989 (47), n. 2, 169-173.

TRIPLETT, Timm. "Rorty's Critique of Foundationalism". *Philosophical Studies*. 52 (1987) 115-129. 1987 by D. Reidel Publishing Company.

VEGAS, Serafin. "Filosofía e Historia de la Filosofía del Pensamiento de Richard Rorty". *Pensamiento*. Núm. 182, Vol. 46. Madrid, CESI, 1990.

WESTACOTT, Emrys. "Relativism and Autonomy". *The Philosophical Forum*, vol. XXVII, nº 2, Winter 1996.

WRIGHT, Crispin. "Critical Notice (on Putnam)", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, nº 4, December 1995, pp. 637-658.

_____. "Truth as a Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations". *The Journal of Philosophy*. 2000.

Sobre Metafilosofía en Rorty

AYER, Alfred J. *Language, Truth and Logic*, London, V. Gollanz, 1936. (Tr. cast. *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

BERGMAN, Gustav. *Meaning and Existence*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1964.

CARNAP, R. "Philosophical Problems" en "The Philosophie of R. Carnap" (Comp. P. Shilp), La Salle, Open Court, 1963.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995. Vers. esp. *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998. (Trad. Arturo Parada).

HABERMAS. "La filosofía como vigilante e intérprete" en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Vers. Esp. Ed. Península, Barcelona 1985 (Orig. alem. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Surhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983).

_____. "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", en *Ibid.*, *Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt/m, pp. 444 y ss. Trad. esp.: "El proyecto inacabado de la modernidad".

HACKING, I. *Does Language Matter to Philosophy?* New York, Cambridge Univ. Press, p. 975.

PUTNAM, H. "The Analytic and the Syntetic", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III, Minneapolis Univ. of Minnesota Press, 1962.

STRAWSON, Peter F. "Carnaps Views on Constructed vs. Natural Languages in Analytic Philosophy", en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1963.

Clásicos del Pragmatismo

DEWEY, John. *The Early Works, 1882-1898, The Middle Works, 1899-1924 The Later Works, 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967).

- *The Middle Works, 1899-1924. Vol. 9: 1916. Democracy and Education. 1980.*

- *The Later Works, 1925-1953. Vol. 1: 1925. Experience and Nature, 1981. Vol. 4: 1929. The Quest for Certainty. 1984.*

JAMES, William. *The Works of William James*, edited by Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers and Ignas K. Skrupskelis (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975-1988).

- Pragmatism. 1975.
- The Meaning of Truth. 1975.
- Essay in Radical Empiricism. 1976.
- The Will to Believe. 1979.

PEIRCE, C.S. *Collected Papers*, ed. C. HARTSHORNE, P. WEISS y A. BURKS, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1930-58.

Otros referentes

APEL, K.O. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Trad. Esp. *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

ARAÚJO de OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta lingüístico – pragmática na Filosofia contemporânea*, São Paulo, Ed. Loyola, 1996.

BERNSTEIN, Richard. *Philosophical profiles; essays in a pragmatic mode*, Cambridge & Basil Blackwell Press & Basil Blackwell, 1986. Trad. esp.: *Perfiles filosóficos*, Mexico, S XXI, 1991.

_____. *The New Constellation*, The MIT Press, Cambridge - Mass.

DAVIDSON, Donald. "Is truth a goal of inquiry" D. Davidson: *Truth, Meaning and Knowledge*. Ed. by Urszula Zeglen. Routledge, London-N. York, 1999.

HABERMAS, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus-Alfaguara, 1990. Trad. esp. Manuel Jiménez Redondo. (Orig. Alem. SuhrkampVerlag Frankfurt amd Main, 1988).

HABERMAS, J. "La filosofía como guardia e intérprete" en HEIDEGGER, Martin. Introduction to Methaphysics, N. Haven, 1959.

_____. The end of Philosophy. Ed. y trad: Ralph Manheim, N. Haven, 1959.

_____. El Ser y el Tiempo, FCE, Mexico, 1971. Traducción José Gaos Orig. alemán: Sein und Zeit, Halle (Gaale), 1949.

KUHN, Thomas. The structure of scientific revolutions, 2ª ed., aum., Chicago, Univ. Of Chicago Press, 1970.

LAFONT, Cristina. La razón como lenguaje, Ed. Visor, Madrid, 1993.

LYOTARD, J. Le différent, Minuit, 1983. Trad. esp. LadifruX.

_____. La condición posmoderna, Madrid, Cátedra, 1980.

OAKESHOTT, Michael. "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind" en su Rationalism and Politics, New York, 1975.

RYLE, Gilbert. The Concept of Mind. N. York, 1965.

SELLARS, Wilfrid. Science, Perception and Reality. N. York, Humanities Press, Londres, Rutledge, 1963.

STEIN, Ernildo. A caminho de uma fundamentação pós-metafísica, Porto Alegre, Edipucrs, 1997.

STRAWSON, P.F. The Bounds of Sense, Londres, 1966.

_____. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics, Trad. esp. Madrid, Taurus, 1989.

SUPPE, Frederick. The structure of scientific theories, 2ª ed., Urbana, Univ. of Illinois Press, 1977.

TUGENDHAT, Ernst. Lições introdutorias à Filosofia Analítica da Linguagem 1ª parte, Ed. Unijuí, 1992.

RAJCHMAN, J. & WEST, C. (Eds.). Post-analytic Philosophy, New York, Columbia University Press, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1972 (1960). Trad. esp. Verdad y Método, Sígueme, Barcelona, 1977.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit, Halle (Saale), 1949. Trad. Esp. Ser y Tiempo, Madrid.

FERNÁNDEZ, Estela. "La problemática de la utopía desde una perspectiva Latinoamericana" Proceso Civilizatorio y Ejercicio Utópico en Nuestra América. Arturo Andrés Roig, Compilador. EFU, Editorial Fundación Universidad de San Juan, Argentina, 1995.

HINKELAMMERT, Franz. "El realismo en la política como arte de lo posible". Crítica a la razón utópica. DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed. 1990.

Trabajos de Davidson (vinculados al tema)

Essays on Actions and Events, Oxford University Press, 1980. Reimpreso con correcciones, 1982, 1985, 1986, 1989. Trad. Española: Instituto de Investigaciones Filosóficas, México – Barcelona (Trad. O. Hansberg, J.A. Robles y M. Valdés), 1995.

Inquires in Truth and Interpretation, Oxford, Oxford University Press, 1984. Edición Española: De la Verdad y de la Interpretación, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990. Trad. esp. Guido Filippi.

La Filosofía de la Acción, ed. A.R. White, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de Mexico, Madrid, Buenos Aires, 1976. (En Español). Que de Davidson sólo comprende el artículo “Actions, Reasons and Causes”, *Journal of Philosophy*, 1963.

Mente, Mundo y Acción. Ediciones Paidós, Barcelona, 1992. (En Español). Introducción y traducción de Carlos Moya (comprende varios artículos).

“Actions, Reasons and Causes”, *Journal of Philosophy*, 1963, 60, pp. 685 - 700. Reimpreso en: *Free Will and Determination*, ed. B. Berofsky, Harper and Row, 1966.

“Facts and Events”, in *Fact and Existence*, Ed. J. Margolis, Oxford Blackwell, 1969, pp. 74-84. Reimpreso en: *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980.

“True to the Facts”, *The Journal of Philosophy*, 1969, 21 pp. 748-764. Reimpreso en: *Readings in Semantics*, ed. F. Zabeck, E.D. Sleinke & F.A. Jacobsen, University of Illinois Press, 1974.

“Mental Events”, en *Experience and Theory*, ed. Lawrence Foster & J.W. Swanson, University of Massachusetts Press, Amherst, 1970, pp. 79- 101. Book reissued by Duckworth, 1977. Traducción española: en *Cuadernos de Crítica II*, Universidad de Mexico, 1981.

“Radical Interpretation”, *Dialectica*, 1973, 27, pp. 313-329.

“On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Proceedings and Addresses Of the American Philosophical Association*, 1974, 47, pp. 5-20.

“A Nice Derangement of Epitaphs”. In *Truth and Interpretation Perspectives* Le Pore, Ernest, pp. 433-446.

“The Myth of the Subjective”. Em *Relativism: Interpretation and Confrontation* ed. Michael Krausz (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 159-172.

LE PORE, Ernest, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford. Basil-Blackwell, 1986.

A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in *Kant oder Hegel*, ed. D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 423-438.

“The Myth of the Subjective”, en *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, ed. M. Benedikt & R. Burger, Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1988, pp. 45-54.

Relativism: Interpretation and Confrontation, in ed. M. Krausz, University of Notre Dame Press, 1989.

“The Conditions of Thought”, *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, Éditions Osiris, Paris, 1989, pp. 165-171.

“Afterthoughts”, In *Reading Rorty*, edited by A. Malachowski, Oxford, Blackwell. 1987.

“The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 1990, 87: 279 - 328.

“Radical Interpretation Interpreted”, en *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, *Logic And Language*, ed. J.E. Tomberlin, 1994, pp. 121.128.

“The Centrality of Truth”, in *The Nature of Truth, Proceedings of the International Colloquium, Prague*. 17-20. September, 1996, cd. J. Peregrin, *Filosofia*, Prague, 1997, pp. 3-14.

“The Folly of Trying to Define Truth”, *Dialogue and Universalism*, 1996, 6 pp. 39-53. Reimpreso en *The Journal of Philosophy*, 1997, 94, pp. 263-278.

“The Conditions of Thought, *Le Cahier du College International de Philosophie*, Éditions Osiris, Paris 1989 pp. 165-171.

Is Truth a Goal of Inquiry?-Discussion with Rorty in Urzula Zeglen (Ed.) *D. Davidson: Truth, Meaning and Knowledge*, Routledge, London-N. York, 1999.

“Truth Rehabilitated” (with a Response by R. Rorty), in Robert Brandom (Ed.). *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford-Mass., 2000, pp. 65-81.

Obras y artículos de Putnam

Libros

“Mathematics, Matter and Method”. *Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1975.

“Mind, Language and Reality”. *Philosophical Papers, Volume II*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1975.

Meaning and the Moral Sciences, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

Reason, Truth and History, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1981.

Why Reason Can't Be Naturalized?, *Synthese*, 52, 1982, pp. 3-24.

Reprinted in H. Putnam, *Philosophical Papers*, Vol. 3.

Why There Isn't a Ready-Made World? *Synthese*, 51, 1982, pp. 141-168. Reprinted in H. Putnam, *Philosophical Papers*, Vol. 3.

"Realism and Reason", *Philosophical Papers*, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1983

The Many Faces of Realism. (The Paul Carus Lectures, Washington 1985), Open Court, La salle, Ill, 1987.

Representation and Reality, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Mass, 1988.

Renewing Philosophy (The Gifford Lectures, St Andrews 1990), Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992.

Realism with a Human Face, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992.

The Threefold Cord. Mind, body and world, Columbia University Press, New York, 1999.

Words and Life, edited by James Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1994.

Artículos

"The Analytic and the Synthetic", in: Herbert Feigl and Grover Maxwell (Eds.): *Scientific Explanation. Space and Time. Minnesota Studies in the Philosophy of Science III*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.

"Language and Philosophy", in: *Philosophical Papers*, Vol. I, 1-32, 1975.

"What is 'Realism'?", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1975-76, 177-194.
"Beyond the Fact/Value Dichotomy", in: *Critica* 14, 1982, 3-12.

"On Truth", in: Leigh S. Cauman et al. (Eds.): *How Many Questions: Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, Hackett, Indianapolis, 1983, 35-36.

"Pourquoi les Philosophes?", with Jacques Riche, in: André Jacob (Ed.): *L'Encyclopédie Philosophique Universelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

"Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism," in: *Dialectica* 41, 69-77, 1987.

Sense, Non-sense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind (The Dewey Lectures, 1994), *The Journal of Philosophy*, Inc. New York, Vol. XCI, N° 9, Sept. 1994, pp. 445-517.

Sobre relativismo en general

BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), p. 8.

FORSTER, Paul D. "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, N° 3, Sept. 1992, pp. 585-603.

HARTZ, Carolyn G. "What Putnam should have said: an alternative reply to Rorty". *Erkenntnis*, 34, 1991, pp. 287-295.

JACKSON, Ronald Lee. "Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam-Rorty Debate", *International Philosophical Quarterly*; Vol. XXVIII, N° 4, Issue N° 112 (December 1988).

JOHNSON, Jeffrey L. In "Making Noises in Counterpoint or Chorus: Putnam's Rejection of Relativism", *Erkenntnis* 34, 1991, pp. 323, 345.

PRESTON, John. "On Some Objections to Relativism". *Ratio* 5 (1) June 1992 pp. 57-73.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History* (New York: Cambridge University Press, 1981), chapter 5 and 7.

SOLOMON, Miriam. "On Putnam's argument for the inconsistency of relativism", *The Southern Journal of Philosophy* (1990), Vol. XX-VIII, N° 2, 213-220.

THROOP, William M. "Relativism and Error: Putnam's Lesson for the Relativist". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 49, June 1989, pp. 675-678.

MEILAND, J.W. & KRAUSZ, M. (Orgs.). *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1982.

Sobre implicaciones o propuestas metafilosóficas en la obra de Rorty

COHEN, Avner & DASCAL, Marcelo. *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis*, La Salle, Illinois, Open Court, 1989.

GIL, Fernando (Org.). *Controverses scientifiques et philosophiques*. Univ. Évora, Portugal. Ed. Fragmentos, 1986. Incluye: GIL, Fernando. *La controverse dans les sciences et la philosophie*. p. 9 a 20

DASCAL, Marcel. The controversy about ideas and the ideas about controversy. p. 61 a 100.

MARQUES, António. L'argumentation kantienne de la déduction tras-cendentale. pp. 101 a 114.

HABERMAS, Jürgen. Pensamiento postmetafísico. Madrid, Taurus-Alfaguara 1990. Trad.: Manuel Jiménez Redondo.

MARGUTTI, Pinto, P. R.; MAGRO, C.; FIZZERA SANTOS, E. P. E GUIMARÃES, L. (Org.) Filosofía analítica, Pragmatismo e Ciência. Belo Horizonte, Brasil. Ed. UFMG, 1998. Incluye: BJORN T., RAMBERG: Rorty e os instrumentos da Filosofia. p. 81 a 119. KANAVILLIL, Rajagopalan: Comentários sobre "Rorty e os instrumentos da Filosofia. p. 120 a 144.

RORTY, R. Habermas, Derrida y las funciones de la Filosofía en Rorty R.- Verdad y Progreso (Orig. 1998) Trad. esp. Manuel Faerna, Barcelona – Bs As, Paidós, 2000.

SMITH, Joseph Wayne. The Progress and Rationality of Philosophy as a Cognitive Enterprise, USA, Avebury, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

VILLANUEVA, L. M. V. (Ed.) La Búsqueda del Significado, Tecnos, Universidad de Murcia, 1991. (En Español).

NÁPOLI, J. A. y FRÁPOLI, M. J. (ed.). Teorías de la verdad en el siglo XX, Tecnos, España 1997. (En Español).

AUNE, Bruce A. *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: An Introduction*. New York: Mc Graw-Hill, 1970.

CAORSI, Carlos E. *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional: una introducción a la filosofía de D. Davidson*, Ed. Factotum, Colecc. Tropos, León, España, Nº 1, Dic. 2001.

CARNAP, R. (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín (The Logical Structure of the World, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1967).

- (1934), *Logische Syntax der Sprache*, Julius Springer, Viena; Springer Verlag, Viena, 1984.

- (1947), *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago University Press. Chicago; 2ª ed., 1956.

CHISHOLM, R.M. Edición en castellano: *Teoría del conocimiento*, traducción de V. Peris Minqueza, Tecnos, Madrid, 1982.

DUMMETT, M. "Truth". In: *Truth and other Enigms*. Oxford: Blackwell, (1978) 1959.

FEYERABAND, P. *Against Method*. London: NLB, 1975.

GADAMER, H.G. *Wahrheit and Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1975 (1960). Trad. esp. de Ana Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

GETTIER, E.L. "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23, 1963, 121- 123. Reimpreso en Philips Griffiths (1967).

GRICE, H.P. y STRAWSON, P.F. "In Defense of a Dogma", *Philosophical Review* 65, 1956, 141-58.

HAACK, Susan. Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology, USA, 1993. Trad. esp. Evidencia e Investigación, Madrid, Tecnos, 1997.

HABERMAS, J. "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces". In: HABERMAS, J. Pensamiento postmetafísico. Madrid: Taurus. pp. 155-186, 1990.

_____. Conciencia moral y acción comunicativa. (Orig. al. Surhtkamp Verlag, Frakfurt am Main, 1983). Trad. Esp. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1985 (Especialmente Caps. I y II).

HAUSMAN, Daniel M. "Lesson from Quantum Mechanics", Synthese, 121, 1999, pp. 79-92.

HEAL, Jane. Normativity and Holism. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

HOOKWAY, Cristopher. "Rules and Rationality", Quine: Language Experience and Reality. Stanford University Press, 1988.

HOLLIS, M. & LUCKES, S. (Orgs.). Rationality and Relativism. Oxford: Blackwell, 1982.

HOWY, Jakob. "Quietism and Cognitive Command", The Philosophical Quarterly, vol. 47, nº 189, October 1997.

HUME, D. An Inquiry Concerning Human Understanding, edición de C.W. Hendel, Bobbs-Merrill (Library of Liberal Arts), Nueva York, 1955; 1ª ed., 1748. [Edición en castellano: Investigación sobre el conocimiento Humano, traducción de J. Salas Oñueta, 6ª ed., Alianza, Madrid, 1992].

KANT, I. Critique of Pure Reason, Traducción de N. Kemp Smith, Mcmillan, Londres; 1ª ed., 1781. [Edición en castellano: Crítica de la razón pura, Traducción de P. Ribas, 7ª ed., Alfaguara, Madrid, 1989].

_____. (1781). *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga; 2ª ed., 1787. (Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid, 1978).

KRIPKE, Saul. *Wittgenstein: On Rules and Private Languages*, Blackwell, Oxford, 1982.

KUHN, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago press, 1962.

KUHN, Th. "Afterwords" en P. Horwich (ed.), *World Changes. Th. Kuhn and The Nature of Science*, The MIT Press, Cambridge-Mass, 1993, pp. 311-341.

LANGSDORF, Lenore (Editor); SMITH, Andrew R. (Editor). *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication* (Sunny Series in the Philosophy of the Social Science). (January 1995).

LAUDAN, L. *Science and Values*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Le PORE, Ernest, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

LIU, Chang. "Approximation, Idealization, and Laws of Nature", *Synthese*, 118, 1999, pp. 229-256.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, edición de J. Yolton Everyman's Library, Dent/Dutton; Londres, 1961; 1ª ed., 1690. [Edición en castellano: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de L. Rodríguez Aranda, 2ª ed., Aguilar, Madrid, 1961].

Mc Dowell, J. "Criteria, defeasibility and knowledge", *Proceedings of the British Academy*, (1982), 68, pp. 455-479, Oxford University Press, Oxford, 1983.

_____. "Noncognitivism and Rule Following" in S. H. Holtzman and C. M. Leich (eds), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London – New York, Routledge and Kegan Paul, 1981.

MARGOLIS, Joseph. *Pragmatism Without Foundations: Reconciling Realism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

MEILAND, J.W. & KRAUSZ, M. (Orgs.). *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1982.

NEWTON-SMITH, W. *The Rationality of Science*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

NIINILUOTO, I. "Realism, Relativism and Constructivism". *Synthese*, n. 89, pp. 135-162, 1991 a.

OAKESHOTT, Michael. *Rationalism and Politics*, New York, 1975.

_____. *Of Human Conduct*, Oxford University Press, 1975.

PAPPAS, G., y SWAIN, M. (eds.). *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.

PEIRCE, Ch. S. *The fixation of belief*. *Collected Papers*, Vol. I.

PENELAS, Federico. *Deflaccionismo: el debate Davidson-Rorty en ADEF*, *Revista de Filosofía*, Bs. As. Altamira, Vol. XV, n° 2, nov. 2000, pp. 57-70.

PHILLIPS GRIFFITHS, A. (ed.). *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, 1967, Oxford.

POPPER, K.R. "How I See Philosophy", en BONTEMPO y ODELL (eds.). (1975). ("Cómo veo la filosofía").

PUTNAM, Hilary. "Philosophy of Language and Philosophy of Science", in: Robert S. Cohen (Ed.): Boston Studies in the Philosophy of Science, 32, 603-610, 1974.

_____. "The Refutation of Conventionalism", in *Nous* 8, 1974, 25-40.

_____. "Introduction: Philosophy of Language and the Rest of Philosophy", in: I-4, VII-XVII, 1975.

_____. "Language and Reality", in I-4, 1975, 272-290.

_____. "The Meaning of 'Meaning'", in: Keith Gunderson (Ed.): *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. III*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.

_____. "Two Dogmas Revisited", in: Gilbert Ryle (Ed.): *Contemporary Aspects of Philosophy*, Oriol Press, London, 1976, 202-213.

_____. "A Note on 'Progress'", in: *Erkenntnis* 11, 1977, 1-4.

_____. "How to be an Internal Realist and a Transcendental Idealist (at the Same Time)", in: Rudolf Haller and Walter Grassl (Eds.): *Sprache, Logik und Philosophie. Akten des 4. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1979*. Holder-Pichler-Tempski, Vienna, 1980, 100-108.

_____. "After Empiricism", in: John Rajchman and Cornel West (Eds.): *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985, 20-30.

_____. "La unidad del hecho y del valor". In: *Tercer Simposio Internacional de Filosofía II*. México: Univ. Autónoma do México. Pp. 193-202, 1988.

_____. "Más allá de la dicotomía hecho-valor. In: Tercer Simposio Internacional de Filosofía II. México: Univ. Autónoma de México, pp. 9-20, 1988.

_____. "Atando cabos". *Dianoia*. N. 38, pp. 1-16, 1992.

_____. "Realism Without Absolutes", in: *The International Journal of Philosophical Studies* 1 / 2, 1993.

_____. "Pragmatism, Moral Objectivity and Development", in: Jonathan Glover and Martha Nussbaum (Ed.): *Human Capabilities: Women, Men and Equality*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

QUINE, W.V. "Two Dogmas of Empiricism" in *From a Logical Point of View*, New York, Harper & Row, 1963, pp. 20-46.

ROMANOS, George D. *Quine and Analytic Philosophy*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1983.

RUSSELL, B. (1905). "On Denoting", *Mind* 14, 479-93; reimp en RUSSELL (1956). ("Sobre el denotar").

SEARLE, J.R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* Cambridge University Press, Cambridge. (Actos de habla, Cátedra, Madrid, 1980).

_____. *The construction of social reality*, The Free Press – Simon & Schuster, New York, 1955. Hay traducción española de Antoni Domènech, *La Construcción de la Realidad Social*, Paidós, Barcelona – Bs. Aires, 1997.

SELLARS, Wilfred. *Empirism and the Philosophy of Mind* in Feigl, H. and Scriven, M. (Eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Vol. I) Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329.

SHAHAN, Robert W., e Chris Swoyer eds. *Essays on the Philosophy of W.V. Quine*. Norman: University of Oklahoma Press, 1979.

STRAWSON, P.F. "Truth", *Analysis* 9, 83-97. 1949.

-(1950^a). "On Referring", *Mind* 59, 320-44; reimp. Trad. esp. En ("Sobre el referir", en VALDÉS VILLANUEVA (ed.) (1991), 57-81).

SZUBKA, Tadeusz. "Idealized Acceptability Versus Superassertibility", *Philosophical Studies*, 2000, pp. 175-186.

TOLLAND, Anders. *Epistemological Relativism and Relativistic Epistemology: Richard Rorty and the Possibility of a Philosophical Theory of Knowledge*. (June 1991).

WILLIAMS, Michael. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell, 1991.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, texto alemán y trad. inglesa, Routledge and Kegan Paul, Londres; hay otra trad. inglesa de 1961. (*Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1987).

Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigation, Blackwell, Oxford. (Investigaciones filosóficas, texto alemán y trad. española, UNAM y Crítica, México y Barcelona).

WRIGHT, Crispin. *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992.

Obras o artículos de o sobre Rorty publicados en portugués

RORTY, R. A filosofia e o espelho da natureza, Lisboa, Don Quixote, 1988.

_____. A filosofia e o espelho da natureza, Rio de Janeiro, Relume-Dumara, Trad. Antonio Transito, 1995.

_____. "Objetivismo, Relativismo e Verdade" Escritos Filosoficos, Vol. 1, Trad. Marco Antonio Casanova, Relume-Dumara, Rio de Janeiro, 1997.

_____. Ensaios sobre Heidegger e outros escritos filosóficos, Vol. 2, Rio de Janeiro, Relume-Dumara, 1999.

"Artículos periodísticos". Vienen siendo publicados por el cuaderno "Mais!" del diario "Folha de São Paulo" desde comienzos de los años noventa*.

_____. Magro, Cristina e Pereira, Antonio Marcos (Orgs. E Apresentação). "Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança", Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

_____. "A filosofia e o futuro". Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, 1997, (1): 81-91.

_____. "Os perigos da sobre-filosoficação". Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, 1997, (1): 59-67.

_____. "Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Cadernos Nietzsche, 1998 (4): 7-16.

* Considero que estos artigos deberían ser recopilados y clasificados por temas. A esta altura já constituye una verdadera obra, que tiene observaciones que no están en otros lados y que debe ser considerada para que pueda ser utilizada por los pesquisadores de Brasil y del mundo.

_____. “Educação sem dogma”. Trad. José Lívio Dantas. *Filosofia, Sociedade e Educação*, 1997, (1): 69-79.

DINIS, Alfredo. “Considerações em torno da verdade”, *Rev. Portuguesa de Filosofia*, 48 (1992), pp. 379-410.

GHIRALDELLI, Jr. Paulo. *Richard Rorty: A Filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*, Petrópolis, RJ., Vozes, 1999.

_____. “Para leer Richard Rorty e a sua filosofia da educação”, *Filosofia Sociedade e Educação*, 1997, (1), 10-30.

_____. “Rorty, Nietzsche e a democracia”, *Cadernos Nietzsche*, 1998, (4): 17-25.

MARGUTTI, Pinto; PAULO, Roberto; MAGRO, Cristina (et als.) *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.

MURPHY, John. *O Pragmatismo: de Peirce a Davidson*, Trad. Manuel María Carrilho. Lisboa: Ed. Asa, 1993.

SUMARAES, Manuel. *Interpretação radical: Davidson e Rorty*, *Rev. Portuguesa de Filosofia*, 48 (1992) pp. 371-378.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA