

La rebelión pragmatista

La reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía



José María Filgueiras Nodar

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

LA REBELIÓN PRAGMATISTA

La reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

Rectora

Leticia Rodríguez Audirac

Secretaria Académica

Clementina Guerrero García

Secretaria de Administración y Finanzas

Octavio Ochoa Contreras

Secretario de la Rectoría

Édgar García Valencia

Director Editorial

José María Filgueiras Nodar

LA REBELIÓN PRAGMATISTA
La reconstrucción rortiana
de la historia de la filosofía



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2014

Maquetación de forros: Jorge Cerón Ruiz, a partir de una ilustración de Ruth María Barragán Uscanga

Clasificación LC: B832 F546 2014

Clasif. Dewey: 144.3

Autor personal: Filgueiras Nodar, José María.

Título: La rebelión pragmatista: la reconstrucción
rortiana de la historia de la filosofía / José
María Filgueiras Nodar.

Edición: Primera edición

Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana,
2014

Descripción física: 383 páginas ; 21 cm.

Serie: (Biblioteca)

Nota bibliografía: Bibliografía: 363-383.

ISBN: 9786075023113

Materias: Rorty, Richard.

Pragmatismo.

Filosofía--Historia

DGBUV 2014/07

Primera edición, 24 de marzo de 2014

© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, C. P. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-311-3

Impreso en México
Printed in Mexico

*A Lara, Tolo y Aarón,
quienes deberían estar jugando juntos
en algún cielo*

Lista de abreviaturas utilizadas*

Obras de Rorty

- CIS = *Contingencia, ironía y solidaridad*
CP = *Consecuencias del pragmatismo*
EGL = *El giro lingüístico*
EHO = *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
EOC = *Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*
FEN = *La filosofía y el espejo de la naturaleza*
FF = *Filosofía y futuro*
FNP = *Forjar nuestro país*
ORV = *Objetividad, relativismo y verdad*
PUV = *El pragmatismo, una versión*
PYP = *Pragmatismo y política*
VP = *Verdad y progreso*

Obras de otros autores

- CRP = KANT: *Crítica de la razón pura*
DP = PLATÓN: *Diálogos*
EEH = LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*
EW = DEWEY: *Early Works*
MW = DEWEY: *Middle Works*
LW = DEWEY: *Later Works*
TLP = WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*
TNH = HUME, David: *Tratado sobre la naturaleza humana*
VVD = DESCARTES: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*
Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía

* En las citas a pie de página, el autor, al referirse a estas obras y a estos autores con sus respectivas obras, remite sólo a las abreviaturas.

PRÓLOGO

Llegué a la obra de Rorty de una manera bastante casual. Después de unos años lejos de la filosofía regresé a la misma en Cuernavaca colaborando con el Proyecto Categorización, que dirigía Juan C. González González. Aunque mis preocupaciones por aquel entonces —hace como una década— tenían que ver con la epistemología y la filosofía de la mente, las clases que comencé a dar por esa misma época me volvieron a poner en contacto con la historia de la filosofía, uno de mis intereses de toda la vida. Cuando, poco después, decidí estudiar mi doctorado, me interesaban sobre todo dos autores: Donald Davidson y Richard Rorty. En este punto, José Miguel Esteban, mi futuro director de tesis, me ayudó con un criterio que en un protocolo de investigación “clásico” (del cual afortunadamente careció mi tesis) se habría considerado como *viabilidad*. “De Rorty tengo casi toda la bibliografía necesaria”, fueron más o menos sus palabras. Así llegué a Rorty.

Mi idea original era exponer la teoría rortiana de la verdad, considerada por muchos como una de sus principales contribuciones a la filosofía actual, tal vez contrastándola con sus principales críticos, una idea, debo decir, que fue abandonada a mitad del trabajo cuando descubrí que para entender cabalmente esa teoría (hoy diría, para entender cabalmente a Rorty) había que profundizar en su reconstrucción histórica. De este modo, acabé hablando de la tradición platónico-kantiana, presentando de manera sistemática la reconstrucción que Rorty lleva a cabo de este canon y cuestionando sus conclusiones. Esto me llevó a leer de nuevo a filósofos con los que no tenía contacto desde la licenciatura, como Platón o Descartes,

así como mucha literatura actual sobre estos autores, todo lo cual enriqueció, en gran medida, mi conocimiento de la historia de nuestra disciplina.

La redacción de mi tesis duró alrededor de dos años. Este tiempo estuvo dividido entre dos tareas fundamentales: por una parte, tratar de entender a Rorty en sus propios términos; por la otra, leer a los autores de la tradición platónico-kantiana, a los que nuestro autor se refería tan negativamente, para ver en qué medida las lecturas de éste eran o no apropiadas. Quería criticar la obra de Rorty, pero no deseaba caer en el error tan común de muchos estudiosos de su pensamiento, e incluso del propio Rorty, de estar lanzando críticas sobre una caricatura. Esto me llevó a aprender mucha historia y, de ese modo, mi tesis, que yo quería escribir desde una perspectiva puramente epistemológica, acabó siendo un ejercicio de análisis histórico, con grandes dosis de hermenéutica.

En la tesis analizaba a los *villanos* de Rorty (el término es suyo), pero me interesaba también conocer la lectura que hace de sus *héroes*, un ejercicio quizá aun más interesante para entenderlo de una manera completa, que constituye precisamente el objeto de este libro. Hay un aspecto en el cual se nota que este ejercicio fue realizado, hasta cierto punto, sin más motivaciones que el placer o la curiosidad y este es, ni más ni menos, el hecho de que no he criticado detalladamente la lectura que Rorty hace de los pensadores a quienes considera pragmáticos. Desde luego, si no lo he hecho no es porque considere que sea la más acertada o la más justa de todas las interpretaciones que se han propuesto de autores como Davidson o Dewey, ni siquiera la más justa de las que yo conozco.

Al respecto, creo que la lectura que Rorty hace de sus *héroes* no es tan desacertada como la de sus *villanos*, aunque también es merecedora de críticas (baste recordar al respecto la opinión que los *paleopragmatistas* tienen sobre el neo-

pragmatismo rortiano). Sé que esta es una afirmación que requeriría una elaborada justificación, por cuya ausencia pido disculpas. La razón por la cual no he expuesto estas críticas ni he tratado de ponderar de manera explícita la adecuación de la lectura rortiana es, repito, que la única motivación de este trabajo fue conocer de un modo más o menos profundo, pero sin mayores pretensiones, lo que Rorty piensa de los autores que él considera pragmatistas. Evidentemente, señalé algunas posibles vías para establecer esta crítica y hasta la ejemplifiqué de manera algo más específica para el caso de un pensador, Quine, quien tuvo que defenderse él mismo de la interpretación rortiana. Pero, debido a las razones que he mencionado, no desarrollé de manera sistemática las numerosas críticas que se podrían lanzar.

Después de haber dedicado tanto tiempo a estudiar la obra de Rorty y, más aun, después de haber estado varios años tratando de relacionar dicha obra con aspectos de la filosofía y las ciencias sociales a las que este filósofo no prestó atención, como la ética ambiental o la epistemología del turismo, se supone que debería estar en condiciones de responder muchas preguntas sobre Rorty. Yo no tengo tan claro que esto sea así, pero haré el intento. Algunas de tales preguntas tienen que ver conmigo, más que con la obra de nuestro autor. Por ejemplo, se me podría preguntar cuál es mi actitud ante dicha obra. No es esta una cuestión que pueda responder fácilmente; las lectoras y los lectores atentos descubrirán a lo largo del texto que mi opinión no es unívoca. Hay algunas consideraciones rortianas que me parecen muy aprovechables, con las que casi siempre estoy de acuerdo, como su revalorización de la utopía. Aunque la propuesta utópica de Rorty es muy discutible y habría que debatir muchas cosas acerca del liberalismo rortiano, su intención de revigorar el debilitado pensamiento utópico me parece aceptable sin o con muy pocas cortapisas.

Lo mismo sucede con el concepto de *autopoiesis*: es discutible, especialmente en algunas de sus implicaciones en cuanto a la organización social que tiene como efecto, pero resulta muy interesante y parece una categoría útil para estudiar a muchos de nuestros contemporáneos. El sentimentalismo ético de Rorty me parece otra excelente idea. Yo también creo que Hume tiene mucho más que decir que Kant respecto a cómo funcionamos en realidad los seres humanos a nivel moral. Por supuesto, no quisiera dar la impresión de que apuesto por la exclusión de los debates morales, de lo que, para no complacernos demasiado y sin ánimo de entrar en polémicas epistemológicas, podemos denominar *racionalidad*, en alguno de sus múltiples significados. Creo en especial que no hay motivo para que la ética no sea una disciplina rigurosa. Pero también es cierto que los sentimientos juegan un importante papel que debe ser subrayado.

Otros aspectos de la obra rortiana me resultan más difíciles de aceptar. Así sucede con esa dicotomía entre lo público y lo privado cuyos peligros me asustan, desde el encierro egoísta (o incluso esquizofrénico) al que puede conducir a los ciudadanos hasta la peligrosa dependencia que supone respecto a la democracia —que tal como la entiende Rorty (y por supuesto en muchos otros sentidos) resulta un concepto muy difícil de trabajar y hasta de afirmar su existencia—. Parecidos quebraderos de cabeza me producen algunas de sus concepciones políticas o, más bien, las consecuencias prácticas de sus concepciones políticas. A este respecto, me sigue pareciendo muy pertinente la comparación hecha por Gellner entre los pragmatistas y los dueños de una motora muy potente, muy estable, incapaces de saber por qué la gente se asusta cuando se levanta un temporal en la mar. Pensando desde un contexto latinoamericano, pensando en la pobreza que aplasta a gran parte de los habitantes de nuestro continente, pensando desde

este México de hecho en guerra civil, donde las cosas más horrosas se han vuelto cotidianas y hasta rutinarias, resulta muy difícil aceptar gran parte de las propuestas políticas de Rorty a pesar –todo hay que decirlo– de que parten de unas bases aparentemente razonables.

Hay una cuestión con la que estoy en desacuerdo prácticamente siempre: se trata de la actitud eliminativista de Rorty ante gran parte de la tradición filosófica. En ese punto tiendo a discrepar con Rorty y a estar más de acuerdo con autores como Gadamer y, en general, con todos aquellos que valoran la tradición filosófica como un gran repositorio de ideas, al cual siempre es posible acudir en busca de nuevas orientaciones. El mismo Rorty en su lectura de ciertos filósofos reconoce la utilidad de volver a su obra para tejer ese diálogo entre viejos y nuevos vocabularios característicos del obrar filosófico. Sin embargo, el modo injusto o poco caritativo en que trata a bastantes pensadores, a los que sencillamente propone desechar de los libros de filosofía, hace ver que, en el fondo, quienes critican a Rorty por ser un miembro de la *tradición antitradicionalista* tienen gran parte de razón. Espero que después de leer todo el libro, esta afirmación se entienda mucho mejor en lo que tiene de malo pero también en lo que a mi juicio tiene de positivo.

Otra pregunta que podrían hacerme en esta línea tiene que ver con mi posición frente a la *rebelión pragmatista*. No creo que en este punto sienta la necesidad de pronunciarme de manera categórica. Creo que mi talante filosófico es mucho más templado que el de Rorty, por ello podría decir lo mismo: que soy un seguidor muy crítico o que soy un crítico que acepta una gran cantidad de aspectos positivos. La lectura de los pragmatistas fue una experiencia muy enriquecedora para mí, que espero se contagie a los lectores del libro. Respecto a Dewey, creo que al final (y con mucha ayuda por parte de José

Miguel Esteban) entendí por qué Rorty dice que este autor es uno de los filósofos más grandes del siglo xx.

No sé en qué medida sirvan estas reflexiones para ubicarme respecto a la *rebelión pragmatista*. Desde luego, debe reconocerse que la reconstrucción rortiana tiene una gran intensidad dramática. Pocas cosas tienen connotaciones tan liberadoras, en principio, como rebelarse contra una tradición opresiva. Una rebelión, además, que se muestra victoriosa, batalla tras batalla, a pesar del poder y hasta la genialidad de los adversarios. Desde esta perspectiva, resulta difícil no conmoverse ante ese dramatismo. Pero cuando abandonamos el catalejo que nos ofrece Rorty, quien en ocasiones parece saltar por la filosofía con botas de siete leguas, y miramos la trama más de cerca, nos encontramos con otras cosas, como, por poner un ejemplo, que los filósofos presuntamente más opresores (Descartes, Kant y hasta el mismo Platón) tienen un amplio potencial emancipador. En suma, nos encontramos con que las cosas distan de ser blancas o negras, de modo que a lo que más acaba por parecerse la historia es a eso que Rorty denomina *historia intelectual*, en la cual es difícil trazar fronteras precisas y que, por eso mismo, no se presta a valoraciones tajantes.

Aunque los errores sean exclusivamente de mi responsabilidad, gran parte del libro no habría sido posible sin la ayuda, el apoyo y, por qué no decirlo, la compañía de mucha gente. Por orden alfabético, citaré a algunos, pidiendo disculpas a quienes no he recordado (todos saben de mi pésima memoria): Yolanda Berenice Castillo Quintero, Liliana Gómez Montes, Thalía Matus Gris, Nikita, Elizabeth Ruiz Robles, Rita Cecilia Vázquez Núñez, Juan Manuel Domínguez Licon, José Miguel Esteban Cloquell, José Gastón García Flores, Juan Carlos González González, Jean-Philippe Jazé, Jorge A. Meneses Cárdenas, Oliver Santín y Pippo. Asimismo, agra-

dezo a la Universidad Veracruzana la oportunidad que me ha brindado con la publicación de este libro, y especialmente a Arturo Reyes Isidoro, por su cuidadoso trabajo sobre el mismo. Amelia se merece unas líneas extra. Y mi esposa, Pilar Macedo, sin duda. También mi familia de España, mis padres y mi hermano, que cuando escribí estas líneas se estaban recuperando de una difícil situación, la cual confío ya hayan olvidado cuando este texto se publique.

Dicho esto, sólo resta comenzar la exposición.

Huatulco (Oaxaca), 25 de enero de 2012

INTRODUCCIÓN

Richard Rorty fue uno de los pensadores más citados de la segunda mitad del siglo xx. Su popularidad lo hizo acreedor de cálidas alabanzas, como las de todos aquellos que lo consideran el augur de un mundo posfilosófico caracterizado por la ironía y la edificación, pero también, y mucho más habitualmente, lo expuso a numerosos ataques. Fue criticado desde la derecha y desde la izquierda; fue cuestionado por filósofos analíticos, continentales y pragmatistas; fue acusado de relativismo, autocomplacencia y hasta de ser un *yuppie*. Una revisión de esta literatura crítica suscita diversas reflexiones. La primera, claramente *ad hominem*, tiene que ver con la disposición de Rorty al diálogo, uno de los puntos más relevantes de sus concepciones ético-políticas, y que también aparece de manera destacada en la práctica académica de nuestro autor. Esto es algo que no podemos dejar de decir al principio de esta obra: Rorty dio siempre la cara; siempre replicó a sus críticos y siempre estuvo dispuesto a debatir sus puntos de vista, haciendo gala de una pasión por el diálogo, totalmente coherente con sus posiciones teóricas.

El interés que Rorty despierta en tantos sectores de la filosofía nos sugiere, a su vez, un buen camino para responder a una pregunta inevitable en el comienzo de un libro como el presente: ¿por qué leer a Rorty? Para contestar a esta pregunta, creemos que es necesario darse cuenta de que tal interés no es casual. Al contrario, parece que se debe a que su obra trata cuestiones que preocupan genuinamente a muchos filósofos actuales. Nos referimos a temas como el concepto de verdad y su futuro en las sociedades poscapitalistas, el papel

de los sentimientos en el comportamiento moral, o los modos de organización política que se desprenden de la dicotomía entre lo público y lo privado. Aunque el propio Rorty jamás lo reconozca, sus propuestas teóricas sobre estos y otros temas son lo suficientemente originales como para requerir un tratamiento detallado. Además de lo dicho, debemos añadir una consideración más general: si la filosofía contemporánea es un coro con muchas voces, y Rorty es en especial una de las voces más destacadas, no parece que se le pueda excluir, y mucho menos de antemano, sin analizarlo en forma previa, como pretenden algunos de sus críticos. Esto nos lleva a otra reflexión, que a nuestro juicio apoyará las consideraciones hasta aquí expuestas, que tiene que ver, precisamente, con los críticos de Rorty.

Al respecto, consideramos que puede detectarse, fácilmente, una curiosa situación: a pesar de que mucha gente lo desprecia sin haber leído más que algunos comentarios sobre su obra, las grandes figuras del pensamiento contemporáneo debaten con él de igual a igual. La lista de pensadores que ha entrado en polémica con Rorty es impresionante, e incluye a varios de los filósofos más destacados de la actualidad, como Donald Davidson, Hilary Putnam o Jürgen Habermas. Esta última reflexión resulta especialmente interesante para nuestro trabajo, porque parece mostrar con claridad que a nuestro autor no se le ha comprendido bien. Tal vez a causa de su afición a los *slogans* incendiarios, o a causa de la miopía de algunos críticos, muchas lecturas de Rorty se han quedado en la mera superficie. Nuestra sospecha es que gran parte de la incompreensión de que es objeto se debe a que críticos y lectores no han sido capaces de encontrar un hilo conductor capaz de dotar a su obra de un sentido de unidad. Nosotros creemos haber encontrado un candidato plausible para este papel de hilo conductor.

La suposición que guiará todo nuestro libro es que no se puede entender a Rorty sin tener en cuenta su reconstrucción

de la historia de la filosofía.¹ Cuando prestamos atención al trasfondo proporcionado por esta reconstrucción, cobran sentido muchas de las concepciones rortianas, en especial las más polémicas, que, vistas en aislamiento, parecerían sólo “campanías” inconexas. Entonces, si queremos lograr una comprensión más profunda de su obra, debemos prestar atención al modo en que narra la historia de la filosofía, que él entiende como la crónica de una revolución en la cual un grupo de pensadores se alza contra una tradición opresiva (la ‘tradición platónico-kantiana’) y pelea durante siglos hasta que consigue derrotarla.

Este modo de aproximarse narrativamente a la historia de nuestra disciplina explica por qué Richard Bernstein sitúa a Rorty en un grupo de pensadores del siglo xx que han revitalizado la narrativa en el terreno de la filosofía.² Tal apreciación nos parece acertada y creemos que nos proporciona un buen punto de partida para entender el sentido que queremos dar a este libro, sobre todo cuando la ponemos en relación con un señalamiento que hace Charles Taylor, quien afirma que uno de los mayores méritos de Rorty es haber construido una narrativa que nos proporciona la agradable sensación de partir de cero,³ liberándonos –añadiríamos nosotros– de todo lo anterior. El propio Rorty nos proporciona ayuda para entender qué tipo de narrativa es la que construye alrededor de esta ‘rebelión pragmatista’, al distinguir cuatro diferentes

¹ Esta es una idea que hemos señalado en otras ocasiones, *vid.* Filgueiras (2007a, b, c; 2008; 2010b). Creemos que la noción estaba presente ya, de modo explícito o implícito, en otros muchos autores, como Robert Brandom o José Miguel Esteban. Este trabajo trata de presentar algunas de esas intuiciones de una manera clara y sistemática.

² *Vid.* Bernstein (1995), p. 54.

³ *Vid.* Taylor, Ch. (1990), p. 258.

tipos de narraciones filosóficas de carácter historiográfico, que presentaremos a continuación. Dichos tipos son: la doxografía, la reconstrucción racional, la reconstrucción histórica y la *Geistesgeschichte* o formación de un canon.⁴

Comenzaremos hablando de la doxografía, el género más conocido, pues aparece, por ejemplo, en los libros de texto y de divulgación (como *El nacimiento de la filosofía científica* de Hans Reichenbach o *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell). Las obras doxográficas, que Rorty considera aburridas y desesperantes, enumeran normalmente “lo que diversas figuras tradicionalmente llamadas ‘filósofos’ dijeron acerca de problemas tradicionalmente llamados ‘filosóficos’”.⁵ Es ésta una forma de aproximarse a la historia de nuestra disciplina, que, en forma paradójica, resulta ahistórica, ya que, en opinión de Rorty, trata a la filosofía como si fuese un género natural, presuponiendo que siempre se ha ocupado de los mismos temas. Según nuestro autor, el modo de librarse para siempre de las desnatadas doxografías, cuyo vicio fundamental es la tibieza y la pobreza de ideas, es hacer “por un lado, más y mejores reconstrucciones históricas y, por otro, más *Geistesgeschichte* segura de sí”.⁶ Entenderemos esta opinión al hacer consideraciones de los géneros restantes, comenzando por las reconstrucciones históricas.

El principio orientador de una reconstrucción histórica es la denominada “regla de Skinner”, que establece una guía acerca de cómo referirse a los filósofos del pasado. De acuerdo

⁴ Seguiremos Rorty (1990), pp. 69-90. Estas ideas son reelaboradas en Esteban y Filgueiras (2006), donde las contextualizamos ante el trasfondo de la intención persuasiva que parece animar toda la reconstrucción historiográfica rortiana.

⁵ Rorty (1990), p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

con esta regla, “de ningún agente puede decirse finalmente que haya dicho o hecho algo de lo que nunca se le pueda inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o ha hecho”.⁷ La regla marca con claridad una restricción: nunca podremos explicar la conducta de algún filósofo del pasado apelando a criterios de descripción que surgieron posteriormente. Rorty afirma, por ejemplo, que para describir la conducta de Locke o de Aristóteles debemos limitarnos a explicaciones como las que ellos mismos darían ante auditorios de su época. Resumiendo mucho el significado de las reconstrucciones históricas, se trata, ni más ni menos, de *describir a los filósofos del pasado en sus propios términos*. Su utilidad nos la explica Rorty de la siguiente manera: “La principal razón por la que procuramos un conocimiento histórico de lo que [...] filósofos [...] muertos se habrían dicho los unos a los otros, reside en que ello nos ayuda a reconocer que han tenido formas de vida intelectual distintas de las nuestras”,⁸ haciéndonos ver, en última instancia, la contingencia de todo problema filosófico.

En ocasiones, nos dice Rorty, queremos imaginar también cómo serían nuestras conversaciones con los grandes filósofos del pasado si éstos fuesen “reeducados”, es decir, si pudieran conocer la filosofía producida desde su muerte hasta nuestros días. Lo queremos porque deseamos disfrutar de la sensación de encontrarnos al mismo nivel que nuestros predecesores (en muchos casos, nuestros “superiores”). Pero, también, porque nos gusta pensar en la historia de la filosofía o, en general, de la cultura como un diálogo incesante. Las reconstrucciones racionales que tratan a los filósofos del pasado como contem-

⁷ Quentin Skinner, “Meaning and understanding on the history of ideas”, citado en Rorty (1990), p. 70.

⁸ Rorty (1990), p. 71.

poráneos, imponiéndoles el vocabulario actual y obligándolos, en cierta medida, a tomar partido en los debates de hoy, son el género que nos permite lograr tales cosas.

No estamos interesados solamente –afirma Rorty– en lo que el Aristóteles que caminaba por las calles de Atenas “pudo ser inducido a aceptar como una descripción correcta de lo que dijo o hizo”, sino en lo que un Aristóteles idealmente razonable y educable puede ser inducido a aceptar como una descripción así.⁹

Un gran ejemplo de este género historiográfico nos lo proporciona, según nuestro autor, la obra *Los límites del sentido* (1966), donde Peter F. Strawson se pone a dialogar con un Kant que ha leído a Wittgenstein y Ryle y que, por tanto, no dice tantas “tonterías obsoletas”¹⁰ como el Kant original. Tales reconstrucciones suelen ser consideradas anacrónicas. Esta es una acusación en principio justa, pues lo son. Sin embargo, no preocupa demasiado a Rorty en tanto el reconstructor y sus lectores sepan que se trata de experimentos de pensamiento y, por lo mismo, son inobjetables.¹¹ Desde luego, la presuposición fundamental de este género es “progresista”, pues parece asumir que la filosofía actual ha avanzado más que las del pasado.

Nos quedaría por analizar un cuarto género, al que Rorty se declara “aficionado”:¹² la *Geistesgeschichte*. Si sólo nos fijá-

⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ “Los únicos problemas que suscitan [las reconstrucciones racionales] son el problema verbal de si debe considerarse que las reconstrucciones racionales ‘aclaran lo que los filósofos muertos realmente han dicho’, y el problema, asimismo verbal, de si quienes llevan a cabo las reconstrucciones racionales están ‘realmente’ haciendo *historia*. Nada depende de la respuesta a una u otra de estas preguntas”, *ibid.*, p. 74.

¹² *Ibid.*, p. 96.

semos en los dos géneros anteriores, la historia de la filosofía sería muy semejante a la de las ciencias, oscilando “entre explicaciones contextualistas que cierran el paso a desarrollos ulteriores, y explicaciones ‘progresistas’ que recurren a nuestro mejor conocimiento”.¹³ Pero en nuestra disciplina existe el problema de saber qué figuras del pasado pueden ser consideradas como filósofos, es decir, el problema de cómo distinguir la historia de la filosofía propiamente dicha de formas como la historia del pensamiento, en un sentido lato, o incluso la historia de la cultura. Esta dificultad, que no se suscita en las ciencias, donde es posible mostrar una historia de progreso que no deje lugar a dudas,¹⁴ implica la existencia de la *Geistesgeschichte*, cuya principal característica es que tiende a la autojustificación. Puesto que los filósofos necesitan justificar su interés por determinados temas en detrimento de otros, tienden a asociarse con aquellas figuras del pasado que, leídas de un modo determinado, hacen que esos temas parezcan profundos e interesantes y no meras modas. Para ello, los forjadores de cánones (pensemos en ejemplos tan señeros como Hegel o Heidegger) ubican al léxico filosófico de un determinado autor dentro de una sucesión de otros léxicos. Según Rorty, este método quiere hacernos conscientes de que estamos en un camino o —diríamos nosotros— en una conversación, la cual deberá ser seguida por las generaciones futuras.

Rorty diferencia aún otro género, al que denomina ‘historia intelectual’,¹⁵ que nosotros dejaremos a un lado por abarcar

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ “Si uno puede sintetizar esteroides, no necesita de una legitimación histórica”, *ibid.*, p. 79.

¹⁵ La historia intelectual, que tiene la misma relación con la *Geistesgeschichte* que la reconstrucción histórica con la reconstrucción racional, es definida por Rorty como la creación de “descripciones de aquello en lo que

numerosos aspectos ajenos a la filosofía (políticos, económicos, sociales, etc.). De los cuatro géneros propiamente filosóficos, el único del que se debe prescindir es la doxografía. Los otros, como afirma Rorty,

son indispensables y no se excluyen entre sí. Las reconstrucciones racionales son necesarias pues colaboran a que los filósofos actuales pensemos nuestros problemas íntegramente. Las reconstrucciones históricas son necesarias porque nos advierten que esos problemas son productos históricos, al demostrar que no eran visibles para nuestros predecesores. La *Geistesgeschichte* es necesaria para legitimar nuestra convicción de que nos hallamos en mejor situación que esos predecesores debido a que hemos llegado a reparar en esos problemas. Todo libro de historia de la filosofía consistirá, por supuesto, en una mezcla de esos tres géneros.¹⁶

los intelectuales estaban empeñados en una época determinada, y de su interacción con el resto de la sociedad”, *ibid.*, p. 90, esto es, descripciones que nos hacen “percibir lo que era ser una persona joven e intelectualmente curiosa en determinado momento y en determinado lugar”, *ibid.*, p. 91. La historia intelectual, afirma Rorty, es la *Geistesgeschichte* “sin moraleja”; de hecho, puede entenderse como el material en bruto del que suelen salir las narrativas de formación de un canon. La recomendación de Rorty a este respecto es que debemos hacer más historia intelectual, además de por su propio interés, porque de ella pueden salir nuevas y originales narraciones canonizadoras, lo cual tiene siempre efectos positivos. Rorty cree que hay que desembarazarse de los cánones anticuados, con los cuales se construyen las “doxografías”, pero no cree que haya que desembarazarse de todo canon; al revés, piensa que los filósofos no pueden vivir sin cánones, porque siempre necesitarán héroes. En otro caso, la única alternativa posible sería la foucaultiana de escribir anónimamente, sin rostro y sin pasado, *vid.* Rorty (1990), p. 96, la cual no convence a nuestro autor. De ahí la gran importancia que otorga a este género, no específicamente filosófico.

¹⁶ *Ibid.*, (1990), p. 90.

La catalogación de géneros historiográficos que acabamos de exponer nos permite explicar muchos efectos curiosos que los escritos de Rorty producen en sus lectores, quienes resultan lo mismo inspirados que exasperados. De entrada, hay un problema que, según Tom Sorell, amenaza siempre a las narrativas, como es la posibilidad de hacer una interpretación no demasiado fiel con vistas a lograr “una buena historia”.¹⁷ Nosotros creemos que esta advertencia debe tenerse en cuenta especialmente al analizar la reconstrucción de la historia de la filosofía hecha por Rorty. Una apreciación de Jennifer Hornsby acerca de la lectura rortiana de Descartes nos proporciona un buen ejemplo de ello. Esta autora admite estar de acuerdo con las líneas generales de la interpretación de Rorty, pero observa que tal acuerdo desaparece cuando éste desciende a los detalles, pues le parece que son manipulados para obtener una buena historia en el nivel general.¹⁸ Un comentario nada extraño para los lectores de Rorty: entre ellos habrá quien esté de acuerdo con sus reconstrucciones racionales y no con las reconstrucciones históricas. Otros estarán de acuerdo con su *Geistesgeschichte* y en cambio se negarán a aceptar las reconstrucciones racionales.

Este hecho nos lleva a preguntarnos cómo combina nuestro autor los tres géneros en sus escritos, pues aunque todos los libros de historia sean efectivamente una mezcla de géneros, “por lo común predominará uno u otro motivo, ya que hay tres tareas distintas por llevar a cabo”.¹⁹ En los escritos de Rorty encontramos muchas reconstrucciones racionales, en las que parece ponerse a discutir con los filósofos del pasado problemas de la filosofía contemporánea. También, algunas

¹⁷ Sorell (1990), p. 16.

¹⁸ *Vid.* Hornsby (1990), p. 41.

¹⁹ Rorty (1990), p. 90.

reconstrucciones históricas, más sensibles con la perspectiva de los antiguos. Por ejemplo, cuando liga el desarrollo de la filosofía cartesiana con el éxito de la ciencia de su tiempo, creemos que está tratando de hacer una reconstrucción histórica. Avanzando un poco más, parecería como si toda su elaboración del canon platónico-kantiano (que presentaremos en el siguiente capítulo) fuese un intento de mostrar la contingencia y, por tanto, el carácter opcional de los problemas de la epistemología. Sin embargo, dentro de esa reconstrucción histórica general, las reconstrucciones racionales que Rorty realiza a menudo de ciertos aspectos de la obra de los grandes filósofos del pasado, generalmente no dan la impresión de estar buscando dialogar con el muerto en cuestión, sino más bien de hacer o una alabanza desmedida o una crítica salvaje de sus opiniones. Rorty tiende a exagerar los aspectos negativos de los autores del pasado con quienes no concuerda, lo mismo que a exagerar las virtudes de aquellos con quienes está de acuerdo. En ese sentido, a menudo carece de la clase de *empatía contextualista* que él mismo reconoce como necesaria para hacer reconstrucciones históricas.

Respecto a la *Geistesgeschichte*, creemos que Rorty la realiza de un modo sutil pero bastante efectiva en la selección de autores que lleva a cabo. Debido a ello, decidimos organizar el grueso del libro de acuerdo con un enfoque “autor por autor”, presentando el canon de los principales “héroes” rortianos, es decir, de aquellos filósofos cuyas aportaciones las valora positivamente, que también podría ser considerado el canon de quienes ejercieron influencia en el desarrollo de su pensamiento. El valor principal de la obra radica en que nos permitirá conocer la parte de la reconstrucción rortiana que se encuentra directamente relacionada con muchas de sus opiniones más polémicas. Si es cierto que la obra de Rorty puede caracterizarse de forma adecuada como un desplazamiento de

la epistemología hacia la política, el libro que ahora iniciamos dará cuenta de los principales causantes de dicho movimiento. Cómo y por qué (y gracias a quién) hemos podido abandonar la epistemología y abrir camino al tipo de pensamiento utópico que parece constituir el principal interés de Rorty. Este será el tema de fondo detrás de todo el libro. La propia articulación de la utopía rortiana, con los rasgos característicos de la cultura posepistemológica, aparecerá destacadamente en determinados puntos de nuestra exposición.

El título del libro resulta significativo en sus dos componentes principales. Le hemos llamado ‘rebelión’ porque la retórica de Rorty consigue que muchos de sus lectores vean al proceso como tal. En cuanto al calificativo ‘pragmatista’, tiene que ver con una particularidad del modo en que Rorty configura su lista de “héroes”. A cualquier lector le resulta extraño encontrar en el mismo campo a Dewey, Quine y Heidegger, por ejemplo; sin embargo, la lectura de Rorty trata de acercar a los tres hacia una serie de posiciones comunes, que él ubica en la órbita del pragmatismo. De este modo, para Rorty, tanto la filosofía posanalítica como la filosofía posnietzscheana parecen ser versiones diferentes del pragmatismo. Como es obvio, tal consideración merece mayor análisis y tendremos oportunidad de referirnos a ello en el capítulo final del libro, una de cuyas partes estará dedicada a discutir en qué medida es verosímil la narración rortiana.

Previamente habremos mostrado las aportaciones de numerosos autores, tal y como son tratadas por Rorty. La primera será la de Charles S. Peirce, de la cual nuestro autor sólo destaca positivamente su “máxima pragmática”, con las implicaciones anticartesianas que posee. Después, pasaremos a William James, un pensador cuyas ideas presentan gran afinidad con las de Rorty. Del tratamiento que éste hace de James, destacaremos especialmente lo relacionado con la no-

ción de verdad, tanto sus críticas al correspondentismo como su llamada ‘teoría pragmática de la verdad’. Nuestra presentación de los tres “pragmatistas clásicos” se cerrará con Dewey, el principal héroe de Rorty. De entre los muchos elementos destacados que hay en su obra, nosotros seleccionaremos sus concepciones acerca de la verdad y la investigación, su ataque a los dualismos, así como también la intención utópica que lo anima, la cual contagia, en gran medida, su obra. Los dos siguientes apartados estarán dedicados a la filosofía posanalítica: por una parte, estudiaremos el ‘conductismo psicológico’ de Willard van Orman Quine y Wilfrid Sellars, manifestado en sus conocidos ataques contra los ‘dos dogmas del empirismo’ y el ‘mito de lo dado’, y por otra, presentaremos la obra de Donald Davidson como culminación del camino iniciado por Quine y Sellars y, en cierta medida, de toda la reconstrucción historiográfica hecha por Rorty. De Davidson prestaremos atención al nuevo modelo del ser humano que Rorty extrae de su obra y también al modo en que su teoría de la metáfora proporciona a nuestro autor un marco para entender la evolución de las culturas y el progreso moral. Sin embargo, antes de iniciar nuestro recorrido por las batallas más decisivas de la rebelión pragmatista, debemos presentar brevemente las principales características de la tradición autoritaria frente a la cual se alza dicha rebelión. Esa es la tarea de los dos siguientes capítulos.

I. EL PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO DE PLATÓN A KANT

Para Rorty, la tradición platónico-kantiana, llamada así por la de-cisiva influencia de estos dos autores en su desarrollo, es la culpable de todos los males y de todas las confusiones causadas por la filosofía, así como el principal enemigo de los pensadores pragmatistas. En última instancia, gran parte de estos problemas se deben a la preferencia de dicha tradición por la afiliación a realidades no-humanas, como veremos en los siguientes epígrafes, que harán un recorrido por los principales hitos de esta tradición, comenzando con Platón, a quien nuestro autor considera ni más ni menos que el “inventor”¹ de la filosofía. Aunque algunas veces haga referencia a Sócrates e incluso a algunos presocráticos, tanto el honor como la responsabilidad (¿o deberíamos decir la vergüenza?) por la creación de este particular género de “conversación”² que es la filosofía son cargados por completo sobre las espaldas de Platón. Para Rorty, Platón es una figura plenamente revolucionaria que instaaura por completo un nuevo modo de hablar, una novedosa descripción del hombre que se separa ya, en forma definitiva, de la antigua cosmovisión mítica.

Desde luego, en la filosofía de Platón se conservan todavía muchos elementos de lo que hemos denominado el “sustrato mítico griego”³ (como el dualismo, o la idea de un

¹ EGL, p. 126; CP, p. 20; FF, p. 16; FNP, p. 102.

² FEN, p. 350.

³ “Platón intentó unir las cualidades más adecuadas de los dioses de Hesíodo con las propiedades más adecuadas de la geometría axiomática”, FF, p. 72.

homúnculo en nuestro interior); sin embargo, estos elementos tradicionales están supeditados por completo a un nuevo marco, a un nuevo léxico, que ya no es mítico ni religioso. Si nos fijamos en este aspecto novedoso, inaugural, así como en las múltiples posibilidades que abre, el pensamiento platónico merecería, de entrada, una valoración positiva, en la línea de lo afirmado por Dewey.⁴ De todos modos, al inventar la filosofía también crea las primeras “confusiones específicamente filosóficas”,⁵ muchas de las cuales han durado hasta nuestros días. El análisis rortiano, si bien parece concordar con Dewey en esa valoración positiva de Platón como el primero que trata de liberarse de la religión, se centra especialmente en las cuestiones negativas que han enturbiado la filosofía por milenios.⁶ Es en tales cuestiones en las que se va a centrar nuestra exposición.

La epistemología autoritaria de Platón⁷

A nuestro juicio, Rorty parte de una hipótesis claramente deudora de la conocida interpretación nietzscheana según la cual Platón fue el primer filósofo en tomar su situación personal y ponerla como modelo de lo que debería ser la esencia de todo ser humano.⁸ Para entender este modelo, debemos partir

⁴ Vid. ORV, p. 107.

⁵ FEN, p. 40.

⁶ Como Rorty reconoce: “uno siempre tiene más cosas que decir en contra que a favor”, CP, p. 258.

⁷ El texto de este epígrafe está tomado de nuestro artículo “El Platón de Rorty”, publicado en *Devenires* núm. 16 (julio 2007), que finaliza con una serie de críticas a las concepciones rortianas. Agradecemos a su directora, Rosario Herrera, su permiso para reproducir aquí estos fragmentos.

⁸ Vid. CIS, p. 129.

de su situación personal, en concreto de su fascinación por las Matemáticas. Según Rorty, existen dos aspectos de las Matemáticas que atraen especialmente a Platón: por un lado el carácter ahistórico de los objetos y las verdades matemáticas y por otro los elevados estándares de certeza y evidencia del conocimiento matemático. Respecto al primero, debe tenerse en cuenta que hacer Matemáticas es relacionarse, de algún modo, con un ámbito de verdades eternas, separadas de la contingencia histórica. Por tanto, hacer filosofía, al modo platónico, debería ser lo mismo. Al tratar este aspecto salen a la luz dos dualismos de fondo, como son la diferenciación entre Ser y Devenir y la que se da entre universal y particular, que determinan el desarrollo de la filosofía de Platón. El primer dualismo, de todos conocido, está detrás de las diferenciaciones entre sustancia y accidente, igual que, en la filosofía platónica, de la diferenciación entre mundo sensible e inteligible. En cuanto a la distinción universal/particular es la única que nos permite establecer un nexo entre proyectos filosóficos tan separados en el tiempo como, por ejemplo, los de Platón y Kant, los cuales, si hacemos caso a Rorty, apenas tendrían puntos de contacto fuera de su atención a este dualismo. Ambos dualismos son deudores, en última instancia, de la diferencia entre dos clases de verdades: por un lado la verdad matemática, que es eterna, universal y referida al mundo inteligible, verdad cuyo carácter “puro” representa el modelo a seguir, y, por otro, las verdades contingentes, históricas, referidas a los particulares del mundo sensible, bajo el imperio del devenir. Este parece ser, en opinión de Rorty, el dualismo fundamental que sustenta la concepción platónica de la filosofía.

Los elevados estándares de certeza, evidencia y claridad, el segundo aspecto destacado por Rorty, son precisamente los que la filosofía tratará de buscar a partir de Platón, quien concibe a la Dialéctica, desde sus inicios, como una especie

de “supermatemática”⁹ capaz de proporcionárnoslos. Por su parte, tales requerimientos de certeza y evidencia hacen que la verdad matemática se nos imponga de un modo tal que nos resulta imposible resistirnos a ella.

Este aspecto está ligado a una interesante lectura de Platón (común a Russell, Derrida y Rorty), que presenta al griego como un “fanático del poder”,¹⁰ un individuo obsesionado por esta clase de certeza matemática ante la cual es inútil ofrecer resistencia y que, por tanto, trata de vencer a sus adversarios dialécticos a través de argumentos incontrovertibles. En efecto, Platón se asombra siempre “de la capacidad de los geómetras por ofrecer argumentos contundentes”,¹¹ que a partir de entonces se convertirá en la principal aspiración del conocimiento filosófico. Por otro lado, tal obsesión hablaría también de la necesidad platónica de afiliarse a un poder superior, para ser dominado por el mismo, una necesidad a la que enseguida haremos referencia, relacionándola con lo que podría denominarse el carácter pseudorreligioso de la filosofía.

Efectivamente, Rorty nos dice que, pensada al modo platónico, la filosofía posee todos los rasgos necesarios para configurarse como algo parecido a una religión. Se trata de una “religión suplente, una religión pensada para cubrir las nece-

⁹ EHO, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Ibid.* Cf. las siguientes líneas de la *Ética a Nicómaco*: “no se debe buscar en todos los razonamientos la misma exactitud [...] es propio del hombre culto procurar alcanzar la exactitud en cada género de conocimientos, en el grado y medida de exactitud que la naturaleza del asunto a examinar permite. Por eso resulta absurdo exigir a un matemático argumentos persuasivos, como exigir a un retórico demostraciones rigurosas”, Aristóteles (2001), pp. 26-27. Este fragmento nos sirve para establecer una oposición entre, por un lado, Platón y Kant, partidarios de las Matemáticas, y, por otro, Aristóteles y Hegel, contrarios a las mismas y favorables a un modelo biologicista el primero e historicista el segundo. Agradezco a José Miguel Esteban esta sugerencia.

sidades de un determinado tipo de intelectual, en particular, el intelectual obsesionado por la pureza”,¹² donde debemos dar a “pureza”, además del sentido habitual, el que solemos identificar con el Cristianismo,¹³ un sentido ligado a los estándares de certeza y evidencia matemática, que acabamos de ver. Así, por ejemplo, el conocimiento de los universales resulta fundamental para explicar o introducir un tema tan típicamente religioso como la inmortalidad del alma, una aspiración universal del género humano de la que no se sustrae esta religión suplente que es la filosofía.

Platón le da a este anhelo un sesgo intelectualista al ligar la inmortalidad con la capacidad de conocer las verdades eternas e inmutables, representadas por el conocimiento de los universales, en oposición al conocimiento de particulares común a humanos y “brutos”. Esto tenemos que relacionarlo también con las consideraciones socráticas acerca del “verdadero yo”, el yo que busca la verdad, la cual no debemos perder de vista, y que se encuentra ya en el interior de cada uno. Es la idea de *anamnesis* que Platón toma para sí, perfeccionándola, y que significativamente ilustra en el *Menón* con la discusión de un teorema. En el mismo diálogo, después de acabada la demostración, mientras están comentando sus resultados, Sócrates afirma que el alma es inmortal porque en ella existe la verdad de todas las cosas.¹⁴ Adaptada a las coordenadas cristianas, esta idea estará presente en la filosofía durante la mayor parte de la Edad Media.

¹² PUV, p. 8.

¹³ Existen numerosas concomitancias y puntos de acuerdo entre platonismo y cristianismo, lo que explicaría la adopción de tal filosofía por parte de la religión cristiana en sus orígenes. Rorty explora esta clase de concomitancias en “El pragmatismo como un politeísmo romántico”, *vid.* PUV, pp. 56-57 y 66.

¹⁴ *Vid.* DP, p. 217.

En nuestra opinión, esta intención religiosa puede ser ligada con la posible pervivencia del pensamiento mítico en la obra de Platón, natural en un estadio tan primitivo de la filosofía, cuando apenas se había separado del sustrato tradicional de la cultura griega. Al respecto, podría pergeñarse una hipótesis, basada en los textos de Rorty. Recordemos que Platón vivenciaba de modo manifiesto un notorio deseo de afiliación, de contacto con algo más grande. Esta afiliación con algo eterno e inmutable, suponía, es capaz de otorgar la inmortalidad, deseo tradicionalmente vinculado a la religión. Ahora bien, la filosofía (como las matemáticas) nos proporciona ese contacto con una realidad superior. Y debido a eso, podemos considerar a la filosofía, en sus inicios, como una especie de sustituto de la religión. “La tradición filosófica que arranca en Platón –dice Rorty– es un intento por evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y al azar”,¹⁵ una frase, creemos, que suscribirían tanto Nietzsche como Dewey. Este “pecado original” de la filosofía, en opinión de Rorty, ha marcado gran parte de su desarrollo. El ansia de inmortalidad caracteriza, pues, gran parte de la filosofía de Platón y por ende de toda la tradición filosófica occidental. Asimismo, esto tiene que ver con la búsqueda de un estado de “bienaventuranza” casi mística que señalará, en gran medida, la manera platónica de entender la verdad como contemplación del Mundo de las Formas.

La creación de este Mundo de las Formas, que cualquiera podría citar de manera casi refleja como la principal aportación platónica, no tiene para Rorty demasiada importancia. Para crear las Formas, Platón necesitó únicamente extraer de algo una sola propiedad (ser rojo, ser bueno) y luego conside-

¹⁵ ORV, p. 53.

rarla aisladamente como sujeto de predicación, capaz incluso de sostener relaciones causales.¹⁶ Esta clase de hipostatización (básicamente, se trataría de hablar de los adjetivos como si fuesen nombres) no le parece demasiado relevante, como tampoco la diferenciación entre mundo sensible y mundo inteligible. Ambas podrían considerarse, incluso, como una herencia parmenídea. En opinión de Rorty,

Platón no descubrió la distinción entre dos clases de realidad, internas o externas. Más bien [...] fue el primero en articular lo que George Pitcher ha llamado el “Principio Platónico” –que las diferencias de certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Este principio es una consecuencia natural del intento de considerar el conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y de tratar el “conocimiento de” como si sirviera de base al “conocimiento de que”.¹⁷

La idea es que Platón, al contrario que toda la tradición que le antecede, no considera el conocimiento como una clase particular de creencia, sino que establece una clara diferencia entre uno y otra, haciéndolos depender de facultades distintas y vinculándolos con realidades distintas; la creencia se ligaría, así, al mundo sensible, mientras que el conocimiento quedaría ligado al mundo inteligible. Esta diferenciación entre objetos que conocemos con certeza y objetos que no conocemos con certeza es algo de lo que el matemático Platón debió de darse cuenta muy pronto. En cualquier caso, la equiparación de grados de certeza con grados de realidad es, para Rorty, la aportación más importante de Platón y, a la vez, lo más negativo, por sus implicaciones.

¹⁶ *Vid.* FEN, p. 38.

¹⁷ FEN, pp. 148-149.

La primera es que, según nuestro autor, tal principio desemboca en una teoría de la verdad como correspondencia. El paso de la jerarquización determinada por el “Principio Platónico” a una noción correspondentista de verdad es prácticamente automático desde el momento en que a cada grado de conocimiento se le hace corresponder un nivel de realidad o correlato objetivo. Sin embargo, la verdad sólo lo es del mundo inteligible, un mundo eterno y no sujeto a contingencia, por el que Platón apuesta decididamente. “Es difícil –afirma Rorty– saber si la metáfora óptica determinó la idea de que el objeto del conocimiento ha de ser eterno e inmutable o al revés, pero parece que las dos ideas están hechas la una para la otra”.¹⁸ Esta apuesta declarada de Platón por el mundo inteligible, una imagen antinaturalista que marca en gran medida el desarrollo de la filosofía y (luego de su paso por el tamiz del Cristianismo) toda la cultura occidental, es duramente criticada por Rorty. Dicha imagen, aunque haya tenido algunas consecuencias positivas en los últimos siglos,¹⁹ resulta hoy día imposible de conciliar con los más recientes desarrollos científicos, en concreto “con la explicación de Darwin de nuestros orígenes”.²⁰ Este antinaturalismo, además, nos hace decir no que Platón esté equivocado, sino que ha dejado de ser interesante, precisamente a causa de las dificultades para conectar su obra con otras áreas de investigación presentes en nuestra cultura.

La segunda implicación del “Principio Platónico” es la creación de una facultad denominada *nous*, dedicada exclusivamente al conocimiento de los universales. Esta facultad,

¹⁸ *Ibid.*, p. 45n6.

¹⁹ Por ejemplo: “si no hubiese existido Platón, a los cristianos les hubiera costado bastante más vendernos la idea de que lo que Dios quiere de nosotros en realidad es amor fraternal”, PYP, p. 45.

²⁰ VP, p. 70.

cuyos inicios podemos situar en Anaxágoras y también en el sustrato mítico de la cultura griega, habría aparecido presumiblemente cuando, gracias a los desarrollos en Matemáticas y a lo que Rorty denomina la “llegada a la autoconsciencia [*sic*]”²¹ de la poesía, se hizo necesario decir algo sobre el modo en que conocemos los universales. Rorty lo explica así:

La filosofía se dedicó a examinar la diferencia entre saber que había cadenas montañosas paralelas que se extendían hacia el oeste y saber que las líneas paralelas no se cruzan aunque se extiendan hasta el infinito, la diferencia entre saber que Sócrates era bueno y saber qué era la bondad.²²

De este modo apareció la cuestión: “¿Cuáles son las analogías entre saber de montañas y saber de líneas, entre saber de Sócrates y saber del Bien?”²³ Esta pregunta es respondida con base en la distinción entre los ojos del cuerpo y el Ojo de la Mente: del mismo modo que captamos los colores, los sonidos y los olores a través de distintos sentidos, podemos pensar que necesitamos esta nueva facultad llamada *nous*, dedicada a captar (a “ver”) los universales. Esta metáfora ocular básica nos proporciona, de entrada, un criterio para separar a los hombres de los “brutos”. Al mismo tiempo, es el fundamento de lo que Rorty llama la ‘mente-como-razón’, una manera de considerar la mente (justamente como capacidad de comprender las verdades universales) que perdurará en la filosofía hasta la Edad Moderna.

Decíamos anteriormente que Platón “inventa” *la filosofía*. Desde un punto de vista rortiano, esta afirmación significa que Platón estipula qué metáforas, a partir de entonces, serán defi-

²¹ FEN, p. 44.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

nitórias de tal actividad, pues Rorty otorga una gran importancia a las metáforas, que entiende como los instrumentos clave del progreso moral e intelectual.²⁴ Las que Platón elige para la filosofía están basadas, como acabamos de ver, en una analogía de fondo entre conocimiento y percepción. Todas ellas, subraya Rorty, son completamente opcionales; no obstante, al ser propuestas en el estadio inicial de creación de la filosofía, se hacen definitorias y pasan a ser usadas de generación en generación, enturbiando así a prácticamente toda la filosofía posterior.

Para Rorty, el uso de tales metáforas trae una consecuencia esencialista a nivel semántico, a la cual Nehamas denomina ‘el supuesto mononimial de Platón’: “Si w es el nombre de a , entonces w es el único nombre que a posee, y a es el único objeto que w nombra”.²⁵ Este supuesto debería ser visto contra el trasfondo de una de las dos características que Rorty –según Bjørn Ramberg– reconoce como definitorias de la tradición platónico-kantiana:

la convicción platónica de que debe haber alguna forma particular de describir las cosas, la cual, en virtud de su capacidad para mapear adecuadamente, reflejar o de cualquier otro modo captar solamente aquellas clases a través de las cuales el mundo se presenta a sí mismo a los aspirantes al conocimiento, es la forma en que cualquier afirmación verdadera [...] debe ser formulada.²⁶

La idea de “fundamentos del conocimiento”, otro de los rasgos principales de esta tradición platónico-kantiana contra el que

²⁴ “Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas”, *ibid.*, p. 20.

²⁵ Alexander Nehamas, “Self-Predication and Plato’s Theory of Forms”, *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), p. 101, citado en CP, p. 210.

²⁶ Ramberg (2000), p. 351.

Rorty se ha manifestado en numerosas ocasiones, es también un subproducto de la elección de metáforas perceptivas por parte de Platón. Según nuestro autor, hay dos maneras de entender el conocimiento: como una relación con las proposiciones, o como una relación privilegiada con los objetos de éstas.²⁷ En el primer caso, la justificación es un asunto de relación entre las proposiciones que se discuten y otras que se puedan deducir de ellas, por lo que carece de sentido pensar que el proceso de justificación deba terminar en algún punto concreto.²⁸

En cambio, si consideramos el conocimiento como una relación privilegiada con los objetos de las proposiciones, “de-searemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto conocido”,²⁹ hasta que la justificación llegue a un punto en el que seamos incapaces de plantearnos dudas, o de plantear un argumento alternativo. Cuando llegamos a ese “suelo rocoso”, hemos alcanzado los fundamentos del conocimiento. Para Platón, ese punto es alcanzado cuando enfocamos nuestra razón, la facultad que constituye nuestro Verdadero Yo, hacia el Mundo Verdadero, el Mundo de las Formas. Aquí la razón, ajena por completo a las distracciones producto de las apariencias sensoriales, ajena a la contingencia y el devenir, contempla el mundo eterno e inmutable de las Formas. No existe posibilidad de duda, y somos compelidos a creer con la misma fuerza de la autoevidencia que nos brindan las matemáticas.

Si a esto, dice Rorty, le añadimos la concepción socrática de que “la virtud es conocimiento”, reconoceremos que con Platón aparece por primera vez un determinado modelo de la

²⁷ En términos más actuales, diríamos que se trata de la diferencia entre el ‘conocimiento de que’ y el ‘conocimiento de’.

²⁸ *Id.* FEN, p. 151.

²⁹ FEN, p. 151.

relación entre Yo y Mundo, el cual se mantendrá vivo durante siglos, posteriormente unido a elementos cristianos.³⁰ En dicho modelo, tanto el Yo como el Mundo tienen dos esferas: una interior, verdadera, y otra exterior, falsa. Así, hay un Yo falso y un verdadero Yo, del mismo modo que hay un Mundo de la Apariencia y una Verdadera Realidad. El punto básico de este modelo es que podemos unirnos con algo mejor y más grande que nosotros mismos al despejar las esferas exteriores; lo que podemos hacer es ir eliminando los velos que obstaculizan nuestra visión (versión platónica) o bien purificándonos del pecado (versión cristiana). En este modelo, el cuerpo humano se encuentra en la intersección de las esferas del Yo Falso y el Mundo de la Apariencia; desde su órbita podemos ascender a un nuevo nivel en el cual se identifican verdadero Yo y verdadera Realidad. Esta identificación, que por su carácter absoluto representa una huida del tiempo y la contingencia, es la culminación de las relaciones entre Yo y Mundo.

Después de esta presentación de la lectura que Rorty hace de Platón, entenderemos más fácilmente la concepción platónica de la Verdad como contemplación directa de lo que Rawls denomina “un orden que nos antecede y nos ha sido dado”,³¹ es decir, una contemplación sin intermediarios del Mundo de las Formas. Contemplación que coincide, obviamente, con la identificación entre Yo Verdadero y Mundo Verdadero a que acabamos de referirnos. El devenir no es lugar para la Verdad, que sólo lo es de lo inmutable; en el mundo cotidiano, las verdades, si es que existen, son de otro orden. Platón estaba fascinado por el carácter de las demostraciones matemáticas. Comparemos éstas con las “demostraciones” que puede hacer

³⁰ La exposición de este modelo común a platonismo y cristianismo se encuentra en ORV, pp. 162-163.

³¹ *Ibid.*, p. 261.

un abogado durante un juicio o un político en una intervención parlamentaria y enseguida aparecerán las diferencias. Las matemáticas convencen de una manera especial, que no deja lugar a dudas. En cambio, en los casos del abogado o del político no se trata tanto de proporcionar pruebas concluyentes, sino de persuadir al auditorio. Son pruebas que se dan en el ‘espacio lógico de las razones’, sin ninguna pretensión de establecer contacto con realidades no humanas.

Para alguien que, como Rorty, promueve una aproximación edificante a la filosofía, alguien que busca la conversación más que la conmensuración, la propia idea

de encontrarse con “toda la Verdad” resulta en sí absurda [...] tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas.³²

Si somos capaces de entender a la conversación, esto es, la generación de descripciones alternativas (cuantas más, mejor) de los problemas que van surgiendo como única meta de la filosofía sin necesitar ningún tipo de conmensuración o reducción a un vocabulario único, entonces dejaremos de considerar al ser humano más como un objeto que como un sujeto. Para Rorty, que la filosofía trate de pensar en algo como la esencia del ser humano representa un grave error ya que significa una cierta deshumanización.³³ Atender a la esencia del ser humano es olvidarse de las particularidades de cada ser humano concreto,

³² FEN, p. 341.

³³ *Vid.* FEN, p. 341.

lo cual es muy peligroso. Como afirma Rorty, es muy peligroso buscar, al igual que Platón, esa visión “sinóptica, luminosa, autojustificadora y autosuficiente”³⁴ porque, ¿qué sucedería si llegásemos a encontrarla, si fuésemos capaces de superar todas las descripciones contingentes y ponernos a leer el “Lenguaje Propio de la Naturaleza”?

En ese caso, dice, el éxito de nuestra empresa podría hacernos imaginar que poseemos “algo más en qué confiar que la tolerancia y la decencia con otros seres humanos”.³⁵ Y creemos que no hace falta subrayar el peligro de considerar que existen cosas por encima de la solidaridad humana. Por ello, en opinión de Rorty, debemos abandonar a Platón de una vez por todas y sustituir la idea de encarnación, de contacto con una realidad inmutable, por la búsqueda de una nueva relación con el futuro. Este modo de pensar convierte a la empresa filosófica en una actividad de carácter más marcadamente hermenéutico o político que epistemológica. La filosofía como epistemología, que busca precisamente el contacto con el Lenguaje Propio de la Naturaleza, debe dar paso a una filosofía entendida como mantenedora del fuego de la conversación, que trata únicamente de crear numerosos vocabularios diferentes y de facilitar la comunicación entre ellos.

Un alumno de Platón

El proyecto que Platón inaugura es continuado por Aristóteles, pensador al que Rorty, por paradójico que pueda parecer, apenas otorga papel alguno dentro de su esquema del desarrollo

³⁴ PYP, p. 47.

³⁵ *Idem.*

histórico de la filosofía. Se refiere a él en pocas ocasiones y nunca con demasiada estima. Destaca, por ejemplo, su papel como crítico de la filosofía anterior,³⁶ especialmente de su maestro Platón. Sin embargo, tal y como lo presenta Rorty, la figura de Aristóteles está completamente ensombrecida por la de Platón. Aristóteles aparece como un filósofo demasiado apegado al sentido común y prosaico en vez de poético, argumentativo en lugar de creador: “Aristóteles es mucho más argumentativo que Platón porque está mucho más cerca del common sense. Sobre el viejo tablero de ajedrez mueve las piezas de un lado para otro, mientras que Platón inventa un juego totalmente nuevo”.³⁷ Esta injusta analogía marca, en nuestra opinión, las líneas generales de la visión que Rorty tiene del Estagirita: un pensador que se dedica a resolver problemas heredados de su principal antecesor sin aportar demasiadas ideas nuevas, o, podríamos decir, aportando más respuestas a preguntas ya existentes que nuevas preguntas, lo cual lo convierte en una especie de segundón, en el sentido kuhiano en que todos los “normales” secundan necesariamente a los “revolucionarios”.

En las escasas ocasiones en que se refiere a él, es generalmente para considerarlo como un ejemplo llevado al extremo del esencialismo platónico,³⁸ o como un remoto antepasado de Locke, que ya se ha planteado sus mismas preguntas³⁹ y, por tanto, ha vivido sus mismos problemas. Lo vemos, por ejemplo, en este comentario:

³⁶ “Aristóteles [...] dedicó su vida a arrojar agua fría sobre las extravagancias metafísicas de sus predecesores”, FEN, p. 46.

³⁷ FF, p. 163.

³⁸ *Vid.* p. ej., ORV, p. 152, donde afirma que Aristóteles identifica el deseo de conocer la verdad con el de conocer la esencia. También EHO, p. 208 o VP, p. 313.

³⁹ *Vid.* VP, p. 316.

Aristóteles no tiene un procedimiento claro para relacionar la comprensión de los universales con la emisión de juicios, ni forma ninguna de relacionar la receptividad de las formas en la mente con la construcción de proposiciones, tampoco Locke tiene nada semejante. Este es el principal defecto de cualquier intento de reducir el “conocimiento de que” a “conocimiento de”, de considerar el conocimiento con el modelo de la visión.⁴⁰

Rorty considera también a Aristóteles como el principal precursor del representacionalismo. A este respecto, cita a Heidegger, según el cual la elección de estas metáforas perceptivas que, hemos visto, son comunes a Platón y a Aristóteles (y a muchos otros), es lo que “iba a originar la noción aristotélica de verdad como representación adecuada (como *exactitud* y no como *desocultamiento*)”,⁴¹ algo que, a su vez, tiene que ver con la conversión de la verdad en adecuación con el *logos*.⁴²

Si en lo que se refiere a Aristóteles nos quejábamos de la falta de atención prestada, respecto a la Edad Media debemos decir que, a los ojos de Rorty, parece no haber existido. Sus referencias a autores medievales podrían contarse con los dedos de las manos; prácticamente se agotan con un par de comentarios casuales acerca de las posibles coincidencias entre San

⁴⁰ FEN, p. 140.

⁴¹ CP, p. 209.

⁴² Como única contribución importante a la historia del pensamiento, Rorty reconoce a Aristóteles la propuesta de un modelo más naturalista de la mente y el conocimiento, basado en la identidad del sujeto con el objeto. Un modelo al cual, hay que decir, nadie prestó demasiada atención, ya que la formulación cartesiana de la mente se sitúa en unas coordenadas mucho más platónicas que aristotélicas, con las consecuencias que esto tendría para las sucesivas concepciones del conocimiento durante la Edad Moderna y Contemporánea. Este tratamiento nos parece muy poco correcto y de una injusticia rayana en la inverosimilitud, *vid.* Filgueiras (2007a), § 3.2.3.

Agustín y Descartes, o de algunos aspectos relacionados con el tratamiento de Aristóteles, especialmente de su psicología, hecho por Santo Tomás. Desconocemos la causa de esta omisión, especialmente dentro de una narrativa que en algún momento se reconoce como inspirada por la tradición historiográfica de Gilson.⁴³ Si tuviéramos que aventurar una hipótesis al respecto, adelantando que es puramente especulativa, ya que Rorty no ofrece pistas sobre su omisión, apostaríamos por considerar que suscribe una concepción de la Edad Media como “Edad de las Tinieblas”, marcada por el oscurantismo producto de un dominio hegemónico de la religión. Esta manera de considerar a la Edad Media es, como sabemos, bastante usual en muchos ámbitos y aunque haya habido en los últimos años numerosas voces que se han alzado contra la misma, es factible que muchos autores sigan manteniendo una visión semejante. Dada la escasa atención que la filosofía analítica, en la que se educó Rorty, ha prestado siempre a la historia de la filosofía,⁴⁴ es muy posible que Rorty no se haya preocupado demasiado por corregir estos prejuicios.

Resulta sorprendente que Rorty olvide a autores medievales que fácilmente habrían podido ser considerados como antecedentes de su visión de la filosofía, o al menos de una visión de la filosofía cercana a la pragmatista. Así, por ejemplo, el protoempirismo de Roger Bacon, Roberto Grosseteste o Juan de Buridán. También, el escepticismo de Nicolás de Autrecourt, que le hizo recibir el apodo de “Hume de la Edad Media”, o el carácter edificante de la *Guía de perplejos* escrita por el cordobés Maimónides. Sorprende todavía más la omisión de Guillermo de Ockham, un autor al que claramente se

⁴³ Vid. FEN, p. 55n21.

⁴⁴ Desde luego, ha habido autores analíticos muy interesados en la historia de la filosofía, como Sellars o el propio Davidson.

podría considerar un antecedente lejano del pragmatismo de autores como James, quien se caracteriza por un declarado nominalismo, del que Rorty no se ocupa. En cualquier caso, Rorty se salta⁴⁵ 1 500 años de historia y la siguiente vez que detiene su exposición es ya en plena Edad Moderna.

Descartes, inventor de la mente⁴⁶

Descartes es uno de los autores más relevantes para la reconstrucción historiográfica de Rorty, hasta el punto de que la “tradición platónico-kantiana” podría caracterizarse sin muchos inconvenientes como “tradición cartesiana”. Su relevancia radica, en primer lugar, en que la obra de Descartes muestra de manera palpable el esencialismo, fundacionalismo y representacionalismo que caracterizan a toda la tradición, de modo que puede considerarse como una quintaesencia de la misma. En segundo lugar, los escritos de Descartes pueden ser vistos como una vía de comunicación entre Platón y Kant, sin la cual la tradición no estaría vertebrada por un núcleo coherente de problemas. En los manuales de historia de la filosofía, Descartes es el primer autor que reacciona contra la Escolástica y origina, así, la Filosofía Moderna. Para Rorty, el francés es el creador de la filosofía moderna en la medida en que es el crea-

⁴⁵ En honor a la verdad, hay que decir que, además de las ya citadas referencias a autores medievales, Rorty se refiere en alguna ocasión a escuelas de la filosofía helenística, como los escépticos o los estoicos, aunque de manera muy accesoria.

⁴⁶ Este epígrafe está basado en la primera parte del artículo “¿El inventor de la mente? Una crítica a la lectura rortiana de Descartes”, publicado en *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23 (ene-jun de 2010), cuya segunda parte es una crítica a las concepciones rortianas. Agradecemos a su directora, Teresa Santiago, el permiso para reproducir dichos fragmentos en este libro.

dor de la noción de mente.⁴⁷ Rorty explica esta creación cartesiana utilizando la conocida metáfora del Espejo de la Naturaleza, en cuyos términos la mente es “como un gran espejo que contiene representaciones diversas –algunas exactas, y otras no– y se puede estudiar con métodos [...] no empíricos”.⁴⁸

Según Rorty, esta metáfora ha enturbiado por siglos las aguas de la filosofía. El hecho de que para Descartes la mente contenga representaciones, las cuales son observadas por una especie de “ojo” interior que busca confirmaciones de su fidelidad, está detrás de la consideración cartesiana de las creencias como “cuasiimágenes”⁴⁹ y, por tanto, de la caracterización del conocimiento como representación exacta. Ya que la principal tarea que se autoimpondrá la filosofía moderna será valorar la exactitud de tales representaciones, resulta obvio que la metáfora del espejo también se encuentra detrás de la consideración de la filosofía como epistemología y de la idea kantiana de un ‘Tribunal de la Razón’. Asimismo, la metáfora del espejo se relaciona con “la idea de que la filosofía debe proporcionar una matriz permanente de categorías en la que se pueda encajar sin violencia todo posible descubrimiento empírico y desarrollo cultural”.⁵⁰ Tal matriz debe ser capaz de traducir al mismo lenguaje cualquier desarrollo en el ámbito científico o cultural, de modo que todas estas novedades puedan compararse con base en los mismos parámetros, lo cual les haría

⁴⁷ Aquí debemos recalcar de un modo preciso la perspectiva rortiana, pues todavía hoy en día puede resultar algo chocante a bastantes lectores: Rorty está diciendo que la idea de mente tal y como la manejamos ahora, y que resulta sumamente intuitiva para nosotros, es en última instancia una invención de Descartes.

⁴⁸ FEN, p. 20.

⁴⁹ ORV, p. 26. *Vid.* 9.1, *infra.*, y Filgueiras (2007c) para unos comentarios sobre el concepto tan pobre de representación que maneja Rorty.

⁵⁰ FEN, p. 119.

evadirse de la contingencia histórica, actualizando así el viejo sueño platónico.

Si lo ponemos en términos wittgensteinianos, como hace Rorty, diremos que toda la filosofía moderna, así como todas las ramificaciones de la misma que siguen influyendo en los pensadores actuales, no son más que productos de la aceptación de un determinado “juego de lenguaje”, en este caso el propuesto por Descartes. La idea básica de este juego es, como adelantábamos, la de un espacio o escenario interno en el cual los pensamientos pasan revista ante un Ojo Interior. Además, “Descartes da al término ‘pensamiento’ (*cogitatio*) un uso muy innovador”, pues comienza a utilizarlo con la intención de abarcar *todos* los contenidos de una mente humana: las “sensaciones corporales y perceptivas [...] las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos ‘mental’”.⁵¹ Una influencia decisiva en el establecimiento de dicho juego de lenguaje es, sin duda, el éxito práctico de la ciencia natural posterior a Galileo, especialmente manifiesto a la hora de desarrollar predicciones empíricas. Como otros pensadores de su época, Descartes se pregunta por las causas de este éxito y da una respuesta influida, en gran medida, por las concepciones metacientíficas del propio Galileo, para quien las Matemáticas reflejaban el verdadero modo de ser de las cosas. Descartes tratará de otorgar un sentido al concepto de ‘verdadero modo de ser de las cosas’, y lo hará basándose en la claridad y distinción de las ideas de Galileo. Para un pragmatista como Rorty, habría sido mejor decir que Galileo usaba un vocabulario más útil que el de Aristóteles; pero Descartes extrae “la moraleja de que la naturaleza siempre había *querido* ser descrita con ese nuevo vocabulario”.⁵²

⁵¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁵² CP, p. 276.

El intento cartesiano de describir la realidad “tal como se describiría a Sí Misma si pudiese”,⁵³ es para Rorty producto de dos errores fundamentales: por un lado, al relacionar el éxito del vocabulario empleado por Galileo con su falta de significado humano o moral; por otro, al pensar que sólo se puede evitar que nuestro lenguaje se contamine con elementos “subjetivos”, es decir, con elementos ajenos al Lenguaje de la Naturaleza, si utilizamos nociones susceptibles de ser tratadas en términos de “cualidades primarias”.⁵⁴ Según Rorty, la combinación de estos dos errores sostiene lo que Bernard Williams denomina “concepción Absoluta de la Realidad”,⁵⁵ la cual, así concebida, parece ser

⁵³ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁴ Tal y como es utilizada por Newton o Galileo, y en general por toda la filosofía a partir del XVII, la expresión ‘cualidades primarias’ se contrapone a ‘cualidades secundarias’, que son las cualidades inmediatamente presentes a la percepción. Frente a éstas, las ‘cualidades primarias’, mucho menos ligadas a un sentido particular, serían las que realmente nos sirven para explicar la naturaleza de las cosas. Así, la forma, el tamaño o el movimiento de un objeto serían ejemplos de ‘cualidades primarias’, mientras que el gusto, el color o la textura lo serían de ‘cualidades secundarias’.

⁵⁵ Williams explica esta noción de la siguiente manera: supongamos dos personas A y B, cada una de ellas con su propia imagen del mundo, formada por creencias, experiencias, estilos de conceptualización, etc. Respecto a cualquier fragmento de conocimiento (una proposición *p*), ambas imágenes pueden ser diferentes. Pero si ambas son conocimiento, afirma Williams, siempre existirá una forma de explicar la diferencia entre las dos, de explicar que las imágenes diferentes son imágenes de una misma realidad (por ejemplo, explicando que A y B están observando el objeto desde distintos ángulos). Para entender esta nueva explicación, necesitamos una meta-imagen que contenga a A y B, y también sus respectivas imágenes del mundo. Esta meta-imagen puede ser adoptada por A y por B, quienes se distanciarían de su imagen original. La idea de una Concepción Absoluta de la Realidad surge cuando nos damos cuenta de que el proceso de formación de meta-imágenes puede prolongarse indefinidamente, ya que admitir que no

la forma cartesiana de la fantasía filosófica arquetípica –que Platón fue el primero en tejer– de abrirse camino entre todas las descripciones, entre todas las representaciones, hasta un estado de consciencia [*sic*] que *per impossibile* combina lo mejor de la visión inefable con lo mejor de la formulación lingüística.⁵⁶

El éxito de Galileo pareció concretar esta fantasía, de modo que el Lenguaje Propio de la Naturaleza estaba al alcance de quien quisiera leerlo. El único requisito para ello era estudiar matemáticas.

Esta reflexión nos conduce directamente al intento cartesiano de fijar un método para la filosofía, capaz de dotarla de la certeza propia de las matemáticas.⁵⁷ Esta es una preocupación que ya está presente en las *Reglas para la dirección del espíritu* y que Descartes desarrolla de manera más madura en el *Discurso del Método*, donde distingue las cuatro conocidas reglas de evidencia, análisis, síntesis y comprobación. A pesar de que las cuatro revisten interés, la primera –que obliga a Descartes a “no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal [...] no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera haber la menor duda”–⁵⁸ es la más interesante, pues marca tanto el inicio como el destino de toda investigación.

El dualismo cartesiano (que tantos problemas trae aparejados) surge de la aplicación de esta regla en las *Meditaciones*,

puede hacer tal cosa significaría renunciar a cualquier concepción adecuada de la realidad que de hecho está ahí, *vid.* Williams, B. (1995), pp. 63-64.

⁵⁶ CP, p. 277.

⁵⁷ Cf. Rogers (1998), para ver una interesante interpretación sobre este tema, según la cual la geometría ofreció a Descartes un modelo de la certeza que debía buscar.

⁵⁸ VVD, p. 16.

obra que quería proporcionar a las ciencias una base para afirmar su verdad en cualquier circunstancia. Para lograr tal cosa, Descartes, como sabemos, lleva a cabo una operación de duda metódica, es decir, un cuestionamiento sistemático de todos los conocimientos adquiridos hasta ese momento; esto acaba conduciéndole a la hipótesis del genio maligno y, posteriormente, al *cogito*, que le proporciona el fundamento buscado. Enseguida, Descartes se da cuenta de que el único atributo del alma capaz de resistir la prueba del genio maligno es el pensamiento: “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso [...] Así pues [...] soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón”.⁵⁹ De este modo, Descartes señala la esencia del ser humano sin dejar lugar a dudas.⁶⁰ En esta Segunda Meditación, Descartes⁶¹ apuntará también a la extensión como esencia de las cosas materiales, una idea que desarrolla en la Quinta Meditación. Estas reflexiones, consideradas por Rorty como una redistribución de las líneas que desde la antigua Grecia separaban las esferas de mente y cuerpo,⁶² dan nacimiento al dualismo cartesiano, que por siglos fue la “doctrina oficial” de la filosofía.

Rorty cuestiona esta “doctrina oficial” en el primer capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, donde trata de poner en perspectiva histórica la noción de mente, sembrando dudas acerca de la diferenciación supuestamente intuitiva entre lo físico y lo mental. Para ello, cuestiona a quienes afir-

⁵⁹ Descartes (1987), p. 24.

⁶⁰ Lo dicho en la Segunda será refinado por Descartes en la Sexta Meditación, donde muestra claramente la diferencia entre cuerpo y mente.

⁶¹ *Vid.* Descartes (1987), p. 27.

⁶² “La idea de la ‘separación entre mente y cuerpo’ significa cosas diferentes, y se prueba con argumentos filosóficos distintos, antes y después de Descartes”, FEN, p. 64.

man que existe un “abismo ontológico” entre ambos dominios, una idea que a Rorty le resulta ininteligible, especialmente cuando se afirma la existencia de tal abismo sin haber examinado antes el significado de ‘mental’. Dos conceptos que se han usado a lo largo de la historia para establecer dicho significado son el de intencionalidad⁶³ y el de lo fenoménico.⁶⁴ A pesar de que cada uno de ellos por separado no abarca todos los fenómenos que comúnmente consideramos como mentales, Rorty propone definir lo mental de una manera disyuntiva, como “o fenoménico o intencional”.⁶⁵ Según esta propuesta,⁶⁶ habría fenómenos mentales prototípicos, que compartieran ambos rasgos (como las imágenes mentales), y otros que presentarían sólo uno de ellos (p. ej., los dolores, que son fenoménicos pero no intencionales, o las creencias, que son intencionales

⁶³ Este término se deriva de la *intentio* escolástica, desarrollada, entre otros, por Santo Tomás, y que se refiere fundamentalmente al acto del intelecto que se dirige, o tiende, a conocer algo. Brentano, en el siglo XIX, recoge la principal de las múltiples versiones que se habían desarrollado y la sitúa como uno de los ejes de su psicología. Para él, todo acto o fenómeno psicológico refiere a un contenido, diríamos, se dirige hacia un objeto, el cual es, por lo mismo, inmanente a la conciencia. Esta será la noción de intencionalidad desarrollada por Husserl, quien se interesará más por el elemento de direccionalidad que por el carácter de los objetos a los que tiende la conciencia.

⁶⁴ Como sabemos, la noción de fenómeno se origina en Grecia con un sentido similar al de “apariciencia” de una cosa, contrapuesto a su verdadera realidad. Tal y como es utilizada por Rorty en este punto de su exposición, conserva algo del sentido original de patencia inmediata al sujeto, aunque no presupone la contraposición dualista con una realidad verdadera. Se refiere, sencillamente, al hecho de que si nos quemamos el dedo con un cigarrillo sentimos el dolor de un modo inmediato y cualitativo que no ofrece lugar a dudas y que, además, se agota en sí mismo. No tiene profundidad. Su apariencia es el todo del fenómeno o, como dice Searle refiriéndose a la conciencia, “la existencia de la apariencia es la realidad”, Searle (2000), p. 106.

⁶⁵ FEN, p. 30.

⁶⁶ *Vid.* FEN, p. 31

pero no fenoménicas). En el fondo, parece haber una pregunta que siempre está presente: ¿por qué lo mental es no-material? Para contestarla, nos dice Rorty, debemos responder a las dos subpreguntas siguientes: “¿Por qué lo intencional es no-material?” y “¿Por qué lo fenoménico es no-material?”.⁶⁷ Responder a la primera es relativamente sencillo, ya que todos los estados funcionales, es decir, todos aquellos estados que no se pueden entender fuera de su contexto (y la intencionalidad es un ejemplo destacado de tales estados) son siempre no-materiales.

Hallar una respuesta a la segunda pregunta requiere, de entrada, una matización. No nos estamos refiriendo, dice Rorty, a la tesis de Thomas Nagel, según la cual podemos conocer todas las propiedades físicas de un murciélago y a pesar de ello no saber cómo se siente.⁶⁸ Del hecho de que seamos incapaces, como lo expresa Searle, de remontar “la joroba que se interpone entre la electroquímica y el sentimiento”,⁶⁹ no se sigue que exista algo así como un “abismo ontológico” entre ambas esferas, pues no podemos saber, en última instancia, si estamos hablando acerca de la misma cosa de dos maneras distintas, o si realmente hablamos de dos cosas distintas. Los dualistas están seguros de que sí se está hablando de dos cosas diferentes, pero esta seguridad, según Rorty, probablemente es debida a que no podemos distinguir entre apariencia y realidad en cuanto a las propiedades fenoménicas. Si bien al atribuir a algo una propiedad física es posible que nos equivoquemos, tal equivocación es imposible con nuestras propiedades fenoménicas (nadie duda de que le duele la cabeza cuando efectivamente le duele la cabeza). Esto nos obliga a decir que ninguna propiedad fenoménica puede ser física, pero de ello no

⁶⁷ FEN, p. 32.

⁶⁸ *Vid.* Nagel (1991).

⁶⁹ Searle (2000), p. 38.

se sigue que haya una distinción entre dos dominios diferentes del ser. Se trata de una diferencia epistémica, que tiene que ver con el acceso privilegiado, pero no de una diferencia ontológica.⁷⁰

La única manera de pasar de la incorregibilidad epistémica al “abismo ontológico” es considerar que “las sensaciones *son* sólo apariencias [de modo que] su realidad se agota en lo que parecen”.⁷¹ Pero, en este caso, habríamos dejado de considerar a las sensaciones como estados de las personas y estaríamos considerándolas como una clase especial de particulares, concretamente aquellos que sólo poseen una propiedad hipostatizada. Estaríamos, entonces, transformando a los particulares mentales en universales. Rorty concluye, por tanto, que la distinción físico-mental no tiene nada de intuitiva, sino que se basa en una diferenciación de carácter técnico. Tras este análisis, la conclusión a la que llega es que una diferenciación aparentemente tan intuitiva como la que existe entre lo físico y lo mental se basa en una distinción mucho más oscura y de carácter técnico, la que existe entre universales y particulares.⁷²

Semejante conclusión acaba de un plumazo con el problema mente-cuerpo, que desde esta perspectiva sería un subproducto de la lectura lockeana de Descartes, y de su intento de convertir a los adjetivos en sustantivos (‘lo rojo’, ‘lo

⁷⁰ *Vid.* FEN, p. 36.

⁷¹ *Idem.*

⁷² Rorty ha declarado en alguna ocasión que la mayoría de su trabajo inicial en filosofía de la mente ha quedado obsoleto, en parte gracias a la obra de Dennett. Esto podría arrojar una sombra de duda respecto a las reflexiones iniciales de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin embargo, no creemos que sea así. Si bien las argumentaciones pudieran variar ligeramente, el análisis histórico sigue siendo válido. El propio Dennett no está de acuerdo con que el trabajo de Rorty se haya quedado obsoleto, *vid.* Dennett (2000a), p. 92.

doloroso'). Pero, comenta Rorty, darse cuenta de esto no es suficiente, pues se necesita también una explicación de cómo llegó a forjarse el problema mente-cuerpo capaz de resolver los problemas que trae aparejados, los cuales tienen que ver con cuestiones como la relación entre la conciencia y la dignidad humana o la mente y el conocimiento. Las pistas para lograr tal explicación se encuentran dispersas por la historia de la filosofía. Rorty se pregunta, en primer lugar, por qué en el problema mente-cuerpo suelen aparecer entremezclados tres problemas muy diferentes: *i)* el problema de saber qué somos los humanos además de carne y huesos; *ii)* el problema de encontrar una explicación adecuada para el rasgo específicamente humano de comprender los universales; y *iii)* el problema poscartesiano de la conciencia.

Su respuesta se inicia con un análisis de tres⁷³ criterios utilizados usualmente para diferenciar lo mental de lo físico: *a)* la posibilidad de una existencia separable del cuerpo; *b)* la no-espacialidad; y *c)* la capacidad de captar los universales. Una conexión entre *ii)* y *c)* aparece de inmediato; sabemos que todo el pensamiento antiguo y medieval consideró que la comprensión de los universales era el rasgo que diferenciaba a los humanos de todos los demás seres naturales. Esta consideración se fue convirtiendo, con el paso del tiempo, en “un dualismo vago pero enfático [...] que todos suponían formaba parte de la imaginación de los filósofos”.⁷⁴ Este dualismo, denominado por Rorty ‘la doctrina del mono y la esencia’, era un conglomerado

⁷³ Habría más criterios: el acceso privilegiado, la intencionalidad, el “libre albedrío”, la capacidad de utilizar el lenguaje o de pertenecer a un grupo social, etc. Para la enumeración de criterios que efectúa, Rorty se basa en un artículo de Herbert Feigl publicado en 1967 (“The ‘Mental’ and the ‘Physical’”).

⁷⁴ FEN, p. 49.

que contenía “las nociones dualistas que tomaron fuerza entre Homero y Anaxágoras, recibieron forma canónica en Platón, fueron moderadas por Aristóteles, y luego se vieron entremezcladas (en San Pablo) con un culto religioso nuevo y decididamente ultraterreno”.⁷⁵ Posteriormente, los humanistas del Renacimiento moderaron dichas nociones y Descartes añadió su noción de conciencia al conglomerado resultante, produciendo así el dualismo que hemos presentado como “doctrina por defecto” de la filosofía de la mente, hasta prácticamente nuestros días.

El único aspecto importante en que Descartes rompe con este antiguo esquema es su tratamiento de las ideas, que abre el camino para un novedoso criterio de lo mental, capaz de subsumir a cosas tan distintas entre sí como por ejemplo las percepciones, los conceptos matemáticos y los recuerdos. Según Rorty, sólo hay un aspecto capaz de caracterizar a todos estos fenómenos como mentales: la incorregibilidad, es decir, el hecho de que el sujeto que experimenta cualquiera de esos fenómenos no puede dudar de que los está experimentando.⁷⁶ Ahora, dice Rorty, sabemos ya por qué agrupamos lo intencional y lo fenoménico bajo la categoría de lo mental: porque “Descartes utilizó la idea de lo ‘conocido incorregiblemente’ para salvar el abismo existente entre ambos”.⁷⁷ Esta respuesta transforma el problema de la conciencia

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Esto resulta coherente con la obra anterior de Rorty en filosofía de la mente. En “Incorrigibility as the Mark of the Mental”, por ejemplo, afirma que “la única cosa que puede hacer mental a una entidad o una propiedad es que ciertos reportes de su existencia o su ocurrencia tengan el status especial que acordamos dar a, por ejemplo, pensamientos y sensaciones –el *status* de incorregibilidad”, Rorty (1970), p. 414. Desde luego, debemos tener en cuenta que Descartes jamás formuló explícitamente tal criterio. Se trata, por tanto, de una especulación rortiana, aunque creemos que podría estar suscrita por numerosos filósofos de la mente.

⁷⁷ FEN, p. 71.

en una sencilla cuestión epistemológica acerca del “acceso privilegiado”. Al perder su carácter ontológico, se vuelve susceptible de ser resuelta por métodos empíricos. Antes de explicar por qué no se comenzó a estudiar empíricamente la mente en tiempos de Descartes, debemos referirnos a una variable que viene a complicar las cosas: el escepticismo, que entra en su segunda gran época con el establecimiento del “juego de lenguaje” mentalista de Descartes.

Como sabemos, el escepticismo se originó en la Grecia helénica como una filosofía con un explícito componente ético; los sabios escépticos como Pirrón de Elis o Timón de Fliunte utilizaban la duda y la abstención de juicio (*epoché*) para lograr un estado de felicidad personal, basado en la quietud y el equilibrio. Por el contrario, el escepticismo cartesiano llama la atención porque parece carecer de preocupación ética alguna; además, se concentra en una “pregunta perfectamente definida, precisa, ‘profesional’: ¿Cómo sabemos que lo [...] mental representa algo que no es mental?”,⁷⁸ el conocido problema del “mundo externo”.⁷⁹ En el marco representacionista iniciado por la imagen del Espejo de la Naturaleza, este problema se tratará de resolver a través de la estrategia de “obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando

⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁹ Resulta paradójico que esta nueva variedad de escepticismo naciera de un intento cartesiano por refutar a los escépticos de una manera definitiva, lo cual para autores como Popkin, citado en Rogers (1998), p. 5, probablemente constituyese la principal motivación de Descartes. Una motivación que puede relacionarse fácilmente con una serie de elementos típicos de la tradición platónico-kantiana, como la idea del autoconocimiento intuitivo, de que la verdad está dentro de nosotros y que podemos encontrarla de un modo no mediado por signos (de la cual el *cogito* sería un ejemplo destacado). O la idea de que la actividad más humana a que podemos dedicarnos es la de conocer y manejar verdades, típica del intelectualismo socrático-platónico.

do el espejo”,⁸⁰ de ahí la atención que todo el pensamiento moderno prestará a la mente y a los problemas del conocimiento, que se convierten en los problemas básicos de la filosofía. Para que esta estrategia funcionara, se requería que el estudio de la mente pudiera realizarse sin necesidad de recurrir a la experiencia, pues de otro modo la filosofía podría quedar excluida de tal estudio o relegada a un segundo plano por las diversas ciencias. A causa de ello, Descartes convierte a la mente en lo que Rorty caracteriza (probablemente inspirándose en Ryle) como un “reducto de no mecanicismo”.⁸¹ Al igual que Galileo, el francés concibe el mundo en términos mecanicistas; no obstante, “la mente y sus facultades (en especial el intelecto, concebido como una aprehensión inmediata y no discursiva de la verdad)”⁸² conservan, para Descartes, los mismos atributos que le atribuían tanto el platonismo como el cristianismo.⁸³

Para finalizar nuestra presentación, nos gustaría recordar la nueva concepción de la filosofía que surge de la imagen del Espejo de la Naturaleza: se trata de la filosofía entendida como “teoría del conocimiento”, lo cual, de manera coherente con dicha imagen, debemos entender como una teoría unificada de la representación, capaz de responder al escéptico. Esta idea jamás habría llegado a darse sin las fundamentales aportaciones de Descartes que hemos presentado aquí. Como afirma Michael Williams, Rorty no está diciendo que la epistemología se volviese más importante en la época moderna, “sino que es en ese periodo cuando la materia es inventada.

⁸⁰ FEN, p. 20.

⁸¹ EHO, p. 218.

⁸² *Idem.*

⁸³ Ryle nos ofrece una interesante lectura de Descartes, presentándonos a un hombre escindido, incapaz de aceptar, por motivos religiosos, los resultados que como científico ya había hecho suyos, *vid.* Ryle (1991), p. 54.

Antes de Descartes [...] no existe tal materia”.⁸⁴ En los próximos apartados, estudiaremos el desarrollo de la misma.

Los empiristas y el origen de la “idea ‘idea’”

Pese a la gran influencia de Descartes, su concepción de las ideas como representaciones en un espacio interno era, nos dice Rorty, una condición necesaria pero no suficiente para llegar a la concepción de la filosofía como epistemología, la cual se va forjando durante los siglos XVII y XVIII. Además de su importante contribución se necesitaron, como decíamos, las aportaciones de otros pensadores para llegar a una formulación plenamente madura de este punto de vista. Una de estas aportaciones (debemos entender tal término en sentido negativo) se debe a Locke,⁸⁵ quien, según Rorty, confunde “una explicación mecánica de las operaciones de nuestra mente y la ‘fundamentación’ de nuestras pretensiones de conocimiento”.⁸⁶ Al identificar la explicación con la justificación, las causas con las razones, Locke está mezclando dos planos completamente distintos, como son la fisiología y la teoría del conocimiento. Nuestras pretensiones de conocimiento son las de tener creen-

⁸⁴ M. Williams (2000), p. 191.

⁸⁵ Esta confusión es el aspecto al cual Rorty concede mayor importancia, y es por ello que nos centraremos en él. Sin embargo, en la obra epistemológica de Locke también existen algunos aspectos que Rorty consideraría positivos. Así, por ejemplo, la crítica a la idea de substancia y, relacionado con esta crítica, el ataque a la noción de ‘esencia real’ y en general el modo nominalista en que resuelve las viejas cuestiones acerca de la esencia, serían aspectos que se podrían considerar positivos desde una perspectiva pragmática como la de Rorty. Hemos excluido estos aspectos de nuestra exposición por considerar que no son necesarios para el desarrollo histórico que estamos trazando, centrado en la idea de filosofía entendida como epistemología.

⁸⁶ FEN, p. 135.

cias justificadas. Y para justificar nuestras creencias no necesitamos apelar al buen funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Salvo contadas ocasiones,⁸⁷ justificar nuestras creencias es, como diría Sellars, cuestión de posicionarlas en el ‘espacio lógico de las razones’ y no de presentar ninguna explicación empírica de un presunto estado de conocimiento. Pero Locke, sin embargo, identifica ambas cuestiones, la fisiológica y la epistemológica. En pocas palabras, nos dice Rorty, Locke comete el error de “pensar que una explicación causal de cómo se llega a tener una creencia debía ser índice de la justificación que se tiene de esa creencia”.⁸⁸

¿Por qué pudo Locke cometer este grave error? Esta es una pregunta interesante, pues la distinción entre causalidad y justificación es parte del sentido común filosófico de nuestros días. Sin embargo, según Rorty, ningún autor del siglo XVII concebía el conocimiento de la manera en que lo hacemos ahora, *grosso modo* como ‘creencia verdadera y justificada’. Para estos autores, el modelo primario de conocimiento era el ‘conocimiento de’, o sea, un tipo de relación entre una persona y un objeto, y no, como en nuestros días, el ‘conocimiento de que’, una relación entre una persona y una serie (que puede ser muy variada)⁸⁹ de proposiciones. Considerar el conocimiento como ‘conocimiento de’ hace que comience a tener sentido la idea de analizar o examinar “nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros

⁸⁷ Podríamos, por ejemplo, justificar nuestra creencia de que se ha producido una pelea en el piso de al lado apelando al buen estado de nuestros oídos.

⁸⁸ FEN, p. 136.

⁸⁹ Rorty, para mostrarnos esta variedad, pone como ejemplo las siguientes oraciones, todas las cuales “completan las afirmaciones verdaderas de *S* que comiencen ‘Yo sé que...’”, *idem.*; “esto es rojo”, ‘ $e=mc^2$ ’, ‘mi Redentor vive’ y ‘me voy a casar con Jane’”, *idem.*

entendimientos”,⁹⁰ examen que constituye, precisamente, el objetivo del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tal y como aparece glosado en la “Epístola al lector” que le sirve de introducción. Esta idea, nos dice Rorty, cobra mucho más sentido “si se está convencido de que esta facultad [el entendimiento] se parece algo a una tablilla de cera sobre la que los objetos dejan *impresiones*, y si se piensa que ‘tener una impresión’ es en sí mismo *conocer* más que tener un antecedente causal del conocer”.⁹¹

Los críticos detectaron problemas dentro del sistema de Locke en un momento muy temprano.⁹² Thomas Reid, en sus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, critica con dureza la decisiva noción de impresión. Para Reid,⁹³ es muy común pensar que la mente opera de manera semejante a como lo hace el cuerpo. Entonces, ya que vemos que todos los cuerpos se mueven debido a impresiones o impulsos que otros cuerpos ejercen sobre ellos, tendemos a pensar que en el caso de la mente sucede lo mismo. Y, por tanto, consideramos que los pensamientos y percepciones de la mente están causados por impresiones que se efectúan sobre ella. Esta línea de argumentación reidiana fue continuada por el idealista T. H. Green, así como por Prichard, Austin y también Wilfrid Sellars, de quien procede la mayor parte de la crítica rortiana. En general, todos ellos protestan “contra la idea de que una explicación cuasi-mecánica de la forma en que se ven abolladas por el mundo mate-

⁹⁰ EEH, “La epístola al lector”, p. 7, ed. cit.

⁹¹ FEN, p. 136.

⁹² Evidentemente, los primeros en criticar a Locke fueron los propios Berkeley y Hume. Sin embargo, Rorty no presta demasiada atención a estas críticas y se centra en las que comienzan con Reid.

⁹³ Thomas Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, Cambridge, Mass., 1969, p. 100, citado en FEN, p. 137.

rial nuestras tablillas inmateriales pueda ayudarnos a conocer lo que tenemos derecho a creer”.⁹⁴ La idea de fondo de todas estas críticas es, según Rorty, que una metáfora (la imagen de la impresión sobre una tablilla), al interpretarse literalmente como si fuese un hecho, se apoderó del sistema de Locke produciendo graves tensiones en el mismo.⁹⁵

Sellars expone una importante confusión entre dos maneras de entender la noción de impresión⁹⁶ que Locke no distingue y que nos ayudará a entender lo que venimos explicando. Imaginemos que estamos percibiendo un cuadrado de color azul; en ese caso, podemos entender la “impresión” de dos maneras distintas. Por un lado, la impresión inmediata del cuadrado en cuanto “algo” azul y cuadrangular, objeto del cual sabemos de un modo inmediato que existe y que es azul y cuadrangular. Por otro, tenemos la impresión del cuadrado en cuanto *conocimiento* de que existe un objeto azul y cuadrangular. En el primer sentido, es evidente que podemos tener esa impresión sin un juicio, mientras que el segundo sentido es inseparable del juicio justificado. Se trata de dos sentidos claramente distintos y que, sin embargo, son unificados por Locke. ¿A qué es debido esto? Según Rorty, es probable que Locke se considerase justificado al unir los dos diferentes sentidos de “impresión” señalados por Sellars, porque creía “que las abolladuras en nuestras cuasi-tablillas [...] se autoanunciaban”.⁹⁷ Para Locke, la idea de que se pudiera imprimir algo en la mente sin que

⁹⁴ FEN, p. 137.

⁹⁵ Esta idea dista de estar aceptada unánimemente por los pensadores de hoy. John W. Yolton, por ejemplo, critica la lectura que Rorty hace de Locke, afirmando que Locke era plenamente consciente de que la metáfora de la tablilla era sencillamente una metáfora y nada más, *vid.* Yolton (1990), p. 69.

⁹⁶ La crítica de Sellars en *Philosophical Perspectives* se dirige más bien contra Hume, pero Rorty la aplica a Locke.

⁹⁷ FEN, p. 137.

ésta lo percibiese resultaba un absurdo.⁹⁸ En cierto modo, era como si el “Ojo de la Mente” no dejase jamás de observar la tablilla. Rorty nos dice que en el caso de que éste fuese el sentido que Locke quería dar a la metáfora, pensaríamos que el papel interesante es jugado por el Ojo y no por la tablilla, ya que sería aquél el que estaría a cargo del conocimiento. Pero esta alternativa obligaría entonces a Locke a postular la existencia de un “fantasma en la máquina”, algo inadmisibles en sus coordenadas.

Para Rorty, son precisamente estas coordenadas las que no resultan demasiado claras; así, afirma que en el pensamiento de Locke existe una tensión entre dos tendencias opuestas. Por una parte, mantiene algunos elementos tradicionales, los suficientes para darle un sabor añejo a su propuesta. Conserva, por ejemplo, una noción más o menos aristotélica del conocimiento como un proceso “consistente en que algo parecido a un objeto entraba en el alma”.⁹⁹ Otro elemento tradicional es su manera de entender la “mente” cartesiana, en la que se producía un cierto parecido con la vieja idea del *nous*. Sin embargo, en otros aspectos, Locke se separa mucho de los puntos de vista tradicionales al querer introducir elementos de la ciencia de su tiempo, especialmente de campos como la fisiología y la medicina, en los que era un reconocido experto.

¿Cuál es la causa de estas tensiones? La hipótesis que avanza Rorty implica, una vez más, el uso de metáforas perceptivas y la consideración del conocimiento como un proceso análogo a la percepción visual. La influencia de este marco metafórico hace, según Rorty, que Locke desee reducir el ‘co-

⁹⁸ Rorty, *vid.* FEN, pp. 137-138, cita como ejemplo EEH, I.ii.5, pero hay otros lugares del *Ensayo* en los que Locke redonda en esta consideración. Así, por ejemplo (sin ánimo de ser exhaustivos): II.i.19; II.ix.1; II.xxvii.9; IV.xiii.2.

⁹⁹ FEN, p. 138.

nocimiento de que' a 'conocimiento de' y que este último sea interpretado *à la* Aristóteles, como “tener algo en la mente”. Sin embargo, como hemos visto, para Aristóteles esta cuestión no era demasiado problemática, ya que los sentidos se convertían de algún modo en el sensible, mientras que para Locke esto sí se ve envuelto en problemas debido a su adopción del uso cartesiano de 'idea' como representación interna. La tendencia lockeana hacia la ciencia¹⁰⁰ quisiera presentar la metáfora de la tablilla en términos puramente fisiológicos, pero no puede hacerlo y por eso se ve obligado a ser ambiguo. Cualquiera que intentase reducir el 'conocimiento de que' a 'conocimiento de' debería ser capaz de “relacionar la receptividad de las formas en la mente con la construcción de las proposiciones”,¹⁰¹ lo cual significa siempre un arbitrario salto entre la explicación de los procesos causales y el ámbito de la justificación (el sellarsiano 'espacio lógico de las razones'). Locke no es capaz de dar cuenta de esta relación y este hecho es precisamente el que provoca todas las tensiones que se pueden apreciar en su sistema.

El salto del ámbito de la causalidad al de la justificación, que acabamos de ver, es, según la interpretación rortiana, el error fundamental del empirismo, un error a cuya resolución dedicará Kant grandes esfuerzos. Sin embargo, el problema no le llegará a éste directamente de Locke sino a través de

¹⁰⁰ Es esta tendencia, según Rorty, *vid.* CP, pp. 151-152, la que hace que Locke sea “naturalista” en muchos aspectos, por ejemplo al tratar de describir los fenómenos mentales de una manera no dualista. Como fácilmente podemos ver, al identificar los actos mentales con puras sensaciones (lo que Kant llamaba 'intelectualizar las apariencias') Locke está estableciendo una cierta continuidad entre procesos inferiores y superiores, la cual podría compararse sin demasiado esfuerzo, como hace Dewey, con lo que siglos más tarde propondrá Darwin.

¹⁰¹ FEN, p. 140.

Hume, el último gran empirista británico.¹⁰² Hume radicaliza el pensamiento lockeano y lo pone en el camino del escepticismo debido, principalmente, a dos aspectos. El primero es su conocido análisis de la causalidad, realizado en la parte tercera del primer libro del *Tratado*,¹⁰³ un análisis al cual Rorty no presta demasiada atención pero cuya reducción del conocimiento a una mera cuestión de confianza fue capaz de despertar a Kant de su “sueño dogmático” cuando lee la obra de Hume a principios de la década de 1760. El segundo aspecto, al que Rorty sí presta atención,¹⁰⁴ es la generalización del problema lockeano de la substancia, que Hume radicaliza hasta el punto de preguntarse si tenemos derecho a hablar de objetos, como expondremos a continuación.¹⁰⁵ Supóngase que estamos contemplando la costa desde la proa de un barco. Vemos muy cerca de nosotros la entrada del puerto y un poco más lejos una gran multitud de barcos. Por detrás de éstos podemos ver varios edificios: la lonja, una fábrica de hielo y la sede de la autoridad portuaria, enmarcados por todo el conjunto de casas que dan al mar y los montes que rodean el pueblo. En las coordenadas de Hume, deberíamos

¹⁰² Entre Locke y Hume se sitúa la obra de Berkeley, el tercer gran empirista británico. Berkeley es un autor al que Rorty no presta excesiva atención, aunque sí destaca en su obra una serie de elementos de importancia. En concreto, Rorty, siguiendo una sugerencia de Peirce, *vid.* ORV, p. 88n27, subraya su carácter de “protopragmatista”, PUV, p. 250, manifestado en su ataque a la distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias. Además de este punto, Rorty hace hincapié en la importancia de Berkeley como factor importante para que el Idealismo fuese tomado posteriormente en serio, CP, p. 224, y, por supuesto, en la influencia que su obra ejerció sobre la de Kant, *ibid.*, pp. 200, 224-225 y 234.

¹⁰³ TNH, I.iii.2-15.

¹⁰⁴ *Vid.* CP, p. 224.

¹⁰⁵ Estas consideraciones aparecen en varios lugares del *Tratado*. Entre ellos, podemos destacar TNH, I.i.6 y I.iv.3 (especialmente su primera mitad), así como el “Apéndice”.

ser capaces de precisar mucho más estas observaciones: no podríamos hablar de 'las casas' o 'los barcos' en general, sino decir que vemos un velero azul y otro negro, un catamarán, un arrastrero, etc. Centrémonos ahora en una de las bakas atracadas en el puerto. 'Baka' sigue siendo una descripción demasiado general y debemos precisarla: hablar de su casco de metal grisáceo, de su cubierta llena de cajas de pescado, y así sucesivamente. Es fácil ver que si seguimos por este camino, si seguimos profundizando en busca de las impresiones sensibles, acabaremos por hablar únicamente de formas geométricas y colores.

Esta manera de ceñirnos a los datos aportados por los sentidos nos obliga a negar multitud de cosas que son obvias. En concreto, nos obliga a cuestionarnos la posibilidad de hablar de objetos, pues si nos apegamos a las impresiones sensibles tendremos que limitarnos a hablar de propiedades y no de objetos. Cuando percibimos un objeto, notamos también sus propiedades, pues las impresiones sensibles son siempre propiedades *de* los objetos. Pero si seguimos fielmente a Hume, debemos entender el objeto únicamente como el conjunto de todas sus propiedades, lo que nos lleva a contradicciones. Decir que un objeto es la suma o el conjunto de sus propiedades es imposible, pues presupondría que podemos hablar de algo así como propiedades en el vacío, capaces de subsistir por sí mismas. Y si esto fuera así, de hecho no sólo no podríamos hablar de objetos sino que tampoco podríamos hablar de propiedades, ya que la idea de propiedad carece de sentido si no es referida a algún objeto del cual dicha propiedad es propiedad. Un problema relacionado es que ante cosas que cambian (pensemos en un trozo de cera que hemos calentado y fundido) nuestro sentido común considera que se trata de la misma cosa, aun cuando sus propiedades sean claramente distintas.

Haciendo nuestro balance del impacto de la obra de Hume, tenemos que este autor ha conducido el empirismo hacia el

escepticismo, negando la posibilidad de establecer un discurso sobre objetos y reduciendo la causalidad a un mero mecanismo psicológico. Esto deja en muy mal lugar cualquier pretensión de conocimiento que pudiera albergar la filosofía o la ciencia. Hartnack nos ofrece un resumen muy preciso de la desolada condición en que quedó la filosofía después de Hume y que será el panorama en que Kant tenga que desenvolverse:

El resultado del empirismo de Hume, el resultado de pensar que el conocimiento se basa exclusivamente en lo que está dado en la experiencia y no contiene nada más, es, consecuentemente, una negación del conocimiento y el colapso de aquellos conceptos que necesariamente hemos de emplear para hablar acerca de la realidad y entenderla. Si el empirismo de Hume es verdadero, entonces no hay conocimiento.¹⁰⁶

Kant o la “puesta de largo” de la epistemología

Kant es uno de los autores a los que Rorty lee más negativamente, porque, en su opinión, es quien convierte, definitivamente, a la filosofía en epistemología, con la carga de “autoritarismo” que ello conlleva. Para entender esto, es conveniente repasar algunas cosas que ya hemos visto. Como sabemos, la ‘tradición platónico-kantiana’ se origina en Grecia, concretamente con el esencialismo platónico y el concepto fundacionista de verdad que éste posibilita. Posteriormente, Descartes “inventa” la mente y con ella el problema ‘mente-cuerpo’ y el del ‘mundo externo’. El fundacionalismo cartesiano se muestra en el criterio de verdad que elige: la evidencia. Pero además,

¹⁰⁶ Hartnack (1997), p. 17.

aparece dentro de un marco representacionista, que Rorty explica en términos de la metáfora del Espejo de la Naturaleza. Locke, al querer convertir la mente en el objeto de estudio de una “ciencia del hombre” de estilo más o menos newtoniano, continuará este movimiento. Y Kant lo culmina con su intento de ubicar a la filosofía *en el camino seguro de la ciencia*, “colocando el espacio exterior dentro del espacio interior [...] y afirmando luego la certeza cartesiana sobre el interior para las leyes de lo que antes se había considerado como exterior”,¹⁰⁷ lo cual Rorty entiende como un claro mensaje de que “la ‘epistemología’ había llegado a la mayoría de edad”.¹⁰⁸ Para justificar sus afirmaciones, Rorty se centra en la *Crítica de la razón pura*, la obra que, sin duda, tuvo un mayor impacto en el desarrollo de la tradición, una obra que encuentra plagada de errores.

El primero de ellos es la “desastrosa”¹⁰⁹ distinción establecida por Kant en la *Estética Trascendental* entre materia —“lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación”—¹¹⁰ y forma —“aquello que hace que lo diverso [del fenómeno] pueda ser ordenado en ciertas relaciones”—¹¹¹ la cual, según autores como Ramberg, constituye uno de los rasgos más específicos de toda la tradición epistemológica.¹¹² Ya que para Kant la materia de la intuición viene dada *a posteriori*, mientras que la forma

¹⁰⁷ FEN, p. 132.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁹ CIS, p. 186n35.

¹¹⁰ CRP, B34, p. 66, ed. cit.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² “La idea [...] de que el conocimiento, o, en general, el pensamiento, debe ser entendido en términos de alguna relación entre lo que el mundo ofrece al sujeto pensante, por una parte, y por otra las capacidades subjetivas activas a través de las cuales el sujeto estructura para su uso cognitivo lo que el mundo le proporciona”, Ramberg (2000), p. 351.

ya debe encontrarse de algún modo en la mente, previa al aporte de los contenidos, es posible hacer un estudio de la forma independiente de sus contenidos, estudio que es precisamente la “Estética trascendental”. El segundo error que Rorty encuentra en la “Estética” tiene que ver con el hecho de que Kant considera a las condiciones de posibilidad de la intuición (el espacio y el tiempo, que son puestas por el ser humano) como incondicionadas. Tal búsqueda de lo incondicionado, que aparecerá en diversos lugares de la *Crítica*, es considerada por Rorty uno de los rasgos más básicos, y también más negativos, del pensamiento kantiano,¹¹³ así como de todos los que siguen a Kant.¹¹⁴ Según Rorty, el problema de esta búsqueda es que parece una cuestión científica, aunque no lo es, ya que no existe un criterio para valorar los méritos que pueda poseer cada candidato a condición de posibilidad incondicionada, a diferencia de lo que sucede con las “condiciones de *realidad*”¹¹⁵ de cualquier evento.¹¹⁶

El error fundamental de Kant, al que Rorty denomina “la confusión entre predicación y síntesis”,¹¹⁷ se manifiesta en la Analítica Trascendental. La predicación, explica Rorty, se produce siempre que decimos algo acerca de un objeto, y debido a que cuando una persona afirma algo es porque cree que lo que afirma es verdadero, predicar es lo mismo que creer que una oración es verdadera. Para un Yo trascendental kantiano,

¹¹³ Vid. EHO, p. 137.

¹¹⁴ “Desde Kant, el intento metafísico de alcanzar la sublimidad ha tomado la forma del intento de establecer las ‘condiciones necesarias de posibilidad de x’”, CIS, p. 124.

¹¹⁵ EHO, p. 174.

¹¹⁶ “Como aquello cuyas condiciones de posibilidad se buscan es siempre todo lo que ha concebido cualquier filósofo anterior [...] cualquiera tiene libertad para identificar cualquier ocurrencia ingeniosa que se le venga a la mente como ‘condición de posibilidad’”, *idem*.

¹¹⁷ FEN, p. 142.

creer que una oración es verdadera es cuestión de relacionar dos clases diferentes de representaciones internas, las intuiciones y los conceptos. Dado que Kant denomina ‘síntesis’ a este enlace entre intuiciones y conceptos, es fácil ver cómo se produce la confusión. Rorty comienza señalando que la distinción entre intuiciones y conceptos, decisiva en la tradición epistemológica y que algunos autores consideran como de sentido común, es parte únicamente del sentido común de todos los que estudiaron a Descartes, Locke y, especialmente, a Kant, y decidieron participar en el “juego de lenguaje” de la epistemología.¹¹⁸ Su argumentación tratará, entonces, de mostrar cómo logró Kant hacer tan atractiva la distinción entre intuiciones y conceptos. Para ello, precisará el modo en que Kant entiende la noción de síntesis y cómo la misma se relaciona con tal distinción. Después, mostrará cómo ambas dependen de una serie de suposiciones bastante cuestionables sin las cuales pierde su sentido toda la estrategia de Kant.

Según Rorty, la idea de síntesis y la distinción conceptos-intuiciones “están hechas a la medida la una de la otra”.¹¹⁹ Ambas se han desarrollado para que cobre sentido una de las presuposiciones que Kant jamás cuestiona: “que la diversidad es ‘dada’ y la unidad se hace”.¹²⁰ Tal presuposición aparece en diversos lugares de la *Crítica*,¹²¹ significativamente al inicio de la conocida Deducción Trascendental.

Tal *combinación* [la síntesis] es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al

¹¹⁸ Vid. FEN, pp. 143-144.

¹¹⁹ FEN, p. 145.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Vid. la propia definición de síntesis en CRP, B 103, p. 111, ed. cit. Y la de función en B 93, p. 105, ed. cit.

ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el *análisis*, que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo que aparezca ligado.¹²²

Este fragmento, afirma Rorty, es usado como premisa en la Deducción Trascendental “para demostrar que la estrategia ‘copernicana’ tiene resultados positivos”,¹²³ como la deducción de la tabla de las categorías a partir de la tabla tradicional de los juicios en la Deducción Metafísica, que serviría a Kant para completar el segundo paso de dicha estrategia. En la Deducción Trascendental, emprendida para legitimar el anterior resultado, Kant supone la existencia de una síntesis de la diversidad, síntesis que expresa la unidad de la conciencia, de modo que hay una mutua determinación entre el objeto (la síntesis) y dicha unidad de la conciencia o “apercepción pura”. Esta unidad es una condición fundamental de todo conocimiento: es una condición para que haya experiencia, para la unidad del objeto y también para el uso de conceptos y la emisión de juicios. Entonces, puesto que el conocimiento sólo es posible en los juicios objetivos y éstos dependen de tal unidad, las categorías (los conceptos que condicionan dichos juicios) son condiciones necesarias de todo conocimiento.

La crítica de Rorty se enfoca contra la decisiva distinción intuición-concepto, en la cual se basa la idea de síntesis de lo diverso que sostiene la entera Deducción. Como anticipamos,

¹²² CRP, B 130, p. 153, ed. cit.

¹²³ FEN, p. 146.

considera que ambas nociones, la síntesis y la distinción intuición-concepto, están hechas a la medida una de la otra. “Si no hemos leído a Locke y a Hume –se pregunta– ¿cómo sabemos que a la mente se le presenta la diversidad?”.¹²⁴ En ausencia del adecuado entrenamiento filosófico, no tendremos razón para creer que los sentidos nos ofrecen una diversidad, de la cual no somos conscientes hasta que el entendimiento la sintetiza.¹²⁵ Su existencia, entonces, no es un hecho pre-analítico de cuya evidencia no podamos dudar, pues no hay manera de saber que una diversidad que no se representa como tal es efectivamente una diversidad.¹²⁶ Lo mismo sucede cuando nos preguntamos por el carácter sintetizador de los conceptos. En suma, nosotros somos conscientes de la síntesis, pero nunca de sus elementos tomados por separado, lo cual, según Rorty, debe hacernos ver que ‘intuición’ y ‘concepto’ son términos que sólo podemos definir contextualmente, es decir, términos que “sólo tienen sentido dentro de una teoría que aspira a explicar algo”,¹²⁷ en este caso el conocimiento sintético *a priori*. Pero considerar a intuiciones y conceptos de manera contextual deja sin valor las apelaciones al “acceso privilegiado” típicas de Descartes o Locke, así como cualquier otro tipo de certeza acerca de los eventos “interiores”, pues, como ya se ha mostrado, tal acceso no existe a un nivel pre-analítico.

Así, afirma Rorty, “la suposición de que la diversidad se encuentra y la unidad se hace resulta que tiene como única justificación la afirmación de que sólo esta teoría ‘copernicana’

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ Eventualmente, podría pensarse en un recurso a la introspección, pero esto no solucionaría nuestro problema, pues sólo somos conscientes de la síntesis de conceptos e intuiciones, mas nunca de los elementos separados.

¹²⁶ *Vid.* FEN, pp. 146-147.

¹²⁷ FEN, p. 147.

explicará nuestra capacidad de tener conocimiento sintético a priori”.¹²⁸ La propia estrategia copernicana exige que supongamos la existencia de una diversidad que nosotros convertimos en unidad, pues sólo de este modo podremos garantizar que los objetos se conforman a nuestro conocimiento. Pero, continúa nuestro autor, “si estimamos que toda la explicación kantiana sobre la síntesis es *solamente* algo que se postula para explicar la posibilidad del conocimiento sintético a priori, si aceptamos la afirmación de que los tejemanejes cuasi-psicológicos descritos en la ‘Deducción’ no tienen base introspectiva, dejará de tentarnos la estrategia copernicana”.¹²⁹ Decir que es más inteligible el conocimiento de los objetos que nosotros constituimos que el de aquellos que nos encontramos depende de la apelación al acceso privilegiado (traducido a términos kantianos: a nuestra facultad de constituir). No obstante, Rorty nos presenta una lectura de Kant en la que no existe semejante acceso. Esto mantiene

vigente el misterio que rodea a nuestro conocimiento de las verdades necesarias. Las entidades teóricas postuladas en el espacio interior no son, por ser interiores, más útiles para explicar cómo puede ocurrir este conocimiento que esas mismas entidades pero del espacio exterior.¹³⁰

Desde este punto de vista, la apelación a las condiciones de posibilidad de la experiencia no ha surtido los resultados esperados. Por ello Rorty puede afirmar que

el argumento de Kant de que una síntesis no consciente de una intuición múltiple es condición de posibilidad de la experiencia

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 148.

consciente debe considerarse una *reductio ad absurdum* de la idea misma de semejantes condiciones. Tomados en sentido literal, argumentos como el de Kant equivalen a postular un yo-no-sé-qué inverificable para explicar un hecho –un hecho que sólo parece necesitado de explicación porque precisamente se ha postulado que las explicaciones causales, normales y científicas de él no bastan.¹³¹

Luego de haber visto algunas de las principales críticas que Rorty lanza contra las ideas de Kant, ahora presentaremos la visión rortiana acerca del impacto que éstas tuvieron.¹³² Toda la historiografía poskantiana, señala Rorty, considera a Kant como la culminación de la filosofía moderna, el filósofo que proporciona un marco para entender el pensamiento de los siglos XVI y XVII, a la vez que lo supera. Kant convierte la filosofía inmediatamente anterior a él en una lucha entre racionalistas (que querían reducir las intuiciones a conceptos) y empiristas (que querían reducir los conceptos a intuiciones), lucha que él supera con su concepción de la síntesis de conceptos e intuiciones. A su vez, esto proporciona a los historiadores un hilo conductor capaz de unificar las preocupaciones filosóficas de Grecia a nuestros días, que parecerían centradas en la relación entre universales y particulares.

Para Rorty, en cambio, Kant representa un cierto avance respecto a los filósofos anteriores, pero no exactamente en el sen-

¹³¹ EHO, p. 160. Rorty continúa este fragmento diciendo que “la interpretación más caritativa de tales argumentos es que constituyen equívocas formas de establecer que un determinado conjunto de términos no pueden ser utilizados por personas incapaces de utilizar otro conjunto”.

¹³² Los párrafos que siguen están tomados de las páginas 99-103 de nuestro artículo “El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología”, publicado en *Ideas y Valores: Revista colombiana de filosofía*, núm. 138, el cual continúa realizando una crítica de la lectura rortiana de Kant. Agradecemos a su director, Jorge Aurelio Díaz, el permiso para reproducirlos aquí.

tido citado. El avance de Kant estriba en darse cuenta de que no somos tan conscientes de los elementos previos a la síntesis como creían racionalistas y empiristas, para quienes la existencia de conceptos e intuiciones, respectivamente, era algo obvio. Según Rorty, se trata de un avance “hacia la consideración de que el conocimiento es de proposiciones más que de objetos”.¹³³ La idea de síntesis, por ejemplo, sería innecesaria si Kant, partiendo de su afirmación de que no podemos identificar una proposición singular con la singularidad de una presentación al sentido, hubiese avanzado hasta una concepción del conocimiento como una relación que se da entre las personas y las proposiciones.¹³⁴

Rorty especula incluso con la posibilidad de que Kant avanzase hasta posiciones filosóficas mucho más actuales, llegando a concebir al sujeto como una caja negra emisora de oraciones, cuya justificación dependería de la relación del sujeto con su entorno (natural y social). Afirma Rorty que si Kant hubiese sido capaz de llegar a ese punto, nuestra concepción de la filosofía y del conocimiento habría sido completamente diferente. La pregunta por la posibilidad del conocimiento se transformaría, por ejemplo, en algo “semejante a la pregunta ‘¿Cómo son posibles los teléfonos?’, en un sentido parecido a ‘¿Cómo se puede construir algo que haga eso?’”.¹³⁵ Se trataría de una pregunta cuya respuesta estaría a cargo de la Fisiología o de la Psicología, por lo que ya no sería necesaria ninguna clase de “teoría del conocimiento”. El panorama de los últimos dos siglos de filosofía habría cambiado de un modo radical. “No obstante –dice–, para bien o para mal, Kant no dio

¹³³ FEN, p. 146.

¹³⁴ Acusar a pensadores del pasado de no haber dado el “giro lingüístico” es un *modus operandi* típicamente rortiano. Ejemplos significativos del mismo son las lecturas que hace de James y Dewey.

¹³⁵ FEN, p. 145.

este viraje pragmático”.¹³⁶ Pese a que no buscaba reproducir en el conocimiento el modelo perceptivo que había obnubilado a Platón y a Descartes, Kant continuó hablando de representaciones internas, no de oraciones; asimismo, enfocó el conocimiento en términos de presuntos componentes de las proposiciones y no de las relaciones entre proposiciones y los grados de certeza que nosotros les asignamos.

El hecho de que nunca se produjese dicho “viraje pragmático” (al que también podríamos referirnos como “viraje lingüístico”, pues Rorty nunca distingue demasiado claramente qué parte corresponde al Pragmatismo y qué parte al “giro lingüístico”) trajo consigo, en opinión de nuestro autor, una serie de consecuencias. La primera de ellas es –como ya hemos anticipado– la definitiva conversión de la filosofía en epistemología, la cual persistirá bajo diferentes formas hasta el siglo XX. Para lograr esta conversión, se necesitó llevar la “ciencia del hombre” de un nivel empírico a un nivel puramente *a priori*, convirtiendo “una cuestión científica, la relativa a los mecanismos psicofisiológicos, en una cuestión de iure, la relativa a la legitimidad de la propia ciencia”,¹³⁷ mediante el establecimiento de tres puntos fundamentales:

- i. podemos resolver el problema de la verdad científica si afirmamos que la ciencia se corresponde a un mundo trascendental que hemos construido;
- ii. para explicar en qué se diferencia construir de hallar, basta con que contraponamos “el uso de las *ideas* en el conocimiento con el uso de la *voluntad* en la acción”,¹³⁸ es decir, la ciencia con la moral;

¹³⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹³⁷ CP, p. 224.

¹³⁸ *Idem.*

iii. al ser capaz de elevarse sobre éstas y asignar a cada una su esfera, la nueva filosofía trascendental es la disciplina que determina cuál es la naturaleza de la realidad. Además, considerando el conocimiento como un conjunto de representaciones, Kant consigue que la idea de una teoría del conocimiento, encargada de revisar y sancionar la exactitud de éstas, cobre un mayor sentido.¹³⁹

“Kant completó el giro cartesiano hacia los objetos interiores sustituyendo el relato realista sobre las representaciones interiores de los originales del mundo exterior por un relato sobre la relación entre representaciones privilegiadas (como sus doce categorías) y representaciones menos privilegiadas y más contingentes”.¹⁴⁰

Además de todo lo mencionado, en opinión de Rorty, “Kant hizo otras tres cosas que contribuyeron a que la filosofía-como-epistemología adquiriera confianza en sí misma y carácter autoconsciente”,¹⁴¹ las cuales nos ayudan a precisar el sentido de esta primera gran consecuencia de la obra kantiana:

En primer lugar, al identificar como problema central de la epistemología las relaciones entre dos clases de representaciones [...] hizo posible que se vieran importantes continuidades entre la nueva problemática epistemológica y los problemas [...] que habían ocupado a los hombres de la Antigüedad y la Edad Media [...] En segundo lugar, al unir la epistemología con la moralidad en el proyecto de “destruir la razón para dejar lugar a la fe” [...] revivió la idea de un “sistema filosófico completo”, en el que la moralidad tenía como base algo más científico y menos polémico

¹³⁹ Una posible alternativa a esta concepción sería dar un giro hacia lo social, con Wittgenstein o Sellars. Kant, sin embargo, no dio este giro:

¹⁴⁰ EHO, pp. 52-53.

¹⁴¹ FEN, p. 133.

[...] En tercer lugar, al suponer que todo lo que decimos trata sobre algo que hemos “constituido”, hizo posible que la epistemología fuera considerada como una disciplina de carácter básico, una disciplina basada en la reflexión y capaz de descubrir las características “formales” [...] de cualquier área de la vida humana. Esto hizo posible que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la “estructura” de sus objetos materiales.¹⁴²

Con Kant, dice Rorty, la filosofía aparece como disciplina fundamental, en dos sentidos diferentes: no sólo es la disciplina más valiosa, como en la tradición que arranca en Grecia, sino que también es la que sostiene a las demás, pues es capaz de juzgar sus pretensiones de conocimiento y así dividir la cultura en áreas diferentes, según su precisión representativa. Esta idea del Tribunal de la Razón presupone, asimismo, la existencia de un marco común desde el cual se puede evaluar cualquier creencia de un modo neutral, una idea que el historicismo rortiano criticará ferozmente. Respecto a las causas por las que Kant acaba defendiendo una concepción semejante, Rorty especula que pudo haberse debido a que consideraba la física de Newton, la conciencia moral pietista y la conciencia estética del siglo XVIII como logros que la filosofía debía preservar sin modificaciones: “la filosofía, para Kant [...] era cuestión de trazar los límites que evitasen intromisiones entre el conocimiento científico y la moral, entre lo estético y lo científico, etc.”.¹⁴³

¹⁴² *Ibid.*, pp. 133-134.

¹⁴³ CP, pp. 155-156.

Para Rorty, la segunda gran consecuencia de la obra de Kant es la aparición de un nuevo modelo de las relaciones entre el Yo y el Mundo,¹⁴⁴ que casi todos los filósofos han estado manejando desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX. La asunción básica del mismo es que el mundo real se parece más al de Demócrito que al de Platón. Esta reducción del Mundo a “átomos y vacío” lo simplifica y le resta interés al despojarlo de cualquier componente misterioso, pero tal pérdida se compensa con la atribución de una mayor complejidad al Yo, que pasa a ser el protagonista absoluto de la relación (especialmente para la filosofía, que en la época de Kant ya ha visto al Mundo convertirse en competencia exclusiva de la Física).

En este modelo poskantiano esquematizado por Rorty,¹⁴⁵ el Yo está compuesto por tres esferas, cada una de las cuales se relaciona con el Mundo de una manera especial. La primera esfera es el Yo exterior, una capa compuesta de creencias y deseos contingentes, empíricos, que se relaciona de tres maneras distintas con el exterior. Por una parte, existe una relación de causación bilateral entre ambos, por medio de la cual interactúan Yo y Mundo; por otra, una relación de “verificación” que va del Mundo al Yo exterior, debido a la cual podemos afirmar que el mundo exterior verifica nuestras creencias empíricas; una tercera relación es la “representación”, que Rorty entiende como la creación por parte del Yo exterior, de imágenes del Mundo exterior basándose en los contenidos de la propia mente. La segunda esfera del Yo, que ocupa un lugar intermedio, contiene creencias y deseos estructurales: verdades necesarias, *a priori*. La relación que liga esta esfera con el Mundo

¹⁴⁴ Cf. el modelo platónico-cristiano, su principal antecesor, en 2.1, *supra.*, y el davidsoniano que acabará por sustituirlo, en 8.3, *infra.*

¹⁴⁵ *Vid.* ORV, pp. 163-164.

es de “constitución”, en el sentido kantiano, según el cual las verdades necesarias y las estructuras *a priori* constituyen el mundo y sus objetos. Por último, existe también una tercera esfera, un Yo interior, que se correspondería con la kantiana “unidad sintética de la apercepción”.¹⁴⁶ Este (nouménico) Yo interior de la tercera esfera, un ámbito inefable y no-lingüístico, puede entenderse como el *propietario* de las creencias y los deseos que aparecen en las otras dos esferas.

En nuestra opinión, tener en mente el modelo poskantiano de las relaciones entre Yo y Mundo que hemos expuesto resulta muy útil para comprender el desarrollo de la filosofía en los siglos posteriores a Kant, el cual puede ser entendido desde la perspectiva rortiana *como una liberación de dicho modelo*. Así, las principales aportaciones de pensadores como Peirce, Quine o Sellars pueden entenderse como ataques a los elementos definitivos de este modelo, ataques que acabarán por derribarlo y sustituirlo por uno nuevo, el cual Rorty ve plenamente desarrollado en la obra de Davidson. Antes de exponer estos ataques, debemos presentar a una corriente filosófica que es vista por Rorty como la principal heredera de Kant en el siglo XX.

¹⁴⁶ Cuando Rorty sugiere que estos intentos de Kant por “aislar un componente nuclear del yo”, CIS, p. 80, acaban, en última instancia, por concebir a “una parte del yo como algo que está fuera de la naturaleza”, *ibid.*, p.84n26, está, creemos, haciéndose eco en sus propios términos –vagamente naturalistas– de un aspecto que ha provocado siempre perplejidad en la mayoría de los comentaristas kantianos. Félix Duque, por ejemplo, nos comenta el sentido de lo que, en su opinión, es una paradoja: considerando esta “unidad sintética de la apercepción” (que es el principio supremo del conocimiento) como una función lógica, Kant “escapa a cualquier intento ‘idealista’ de reificación de esa suprema unidad de síntesis”, Duque (1998), p. 68; sin embargo, debe reconocer que esa unidad es analítica, “algo que da qué pensar y qué conocer, pero que en sí y de por sí es, no sólo incognoscible, sino absolutamente *impen-sable*”, *idem.*, terminando así la “Deducción Trascendental” con la chocante insinuación de que “el foco último de la lógica [...] *no es lógico*”, *idem.*

II. LA RESTAURACIÓN DE LA TRADICIÓN EN EL SIGLO XX

Según Rorty, la filosofía analítica personifica la restauración, en el siglo XX, de la tradición platónico-kantiana, después del severo revés que ésta sufrió a manos del Idealismo hegeliano, el cual, junto con el impacto del nacimiento de la Psicología empírica,¹ amenazó el futuro del paradigma epistemológico. A finales del siglo XIX, afirma Rorty, “los filósofos estaban preocupados, y con razón, por el futuro de su disciplina”,² debido a los dos factores a que hemos hecho referencia. Respecto al primero, Rorty nos dice que “el nacimiento de la psicología empírica había planteado la cuestión siguiente: ‘¿Qué necesitamos saber sobre el conocimiento que no pueda decírnoslo la psicología?’”³ Si el modo empírico de actuar se generalizase en los estudios psicológicos, la filosofía debería abandonar cualquier pretensión que pudiera tener acerca de su mayor capacidad para tratar cuestiones relativas al conocimiento, con lo cual, en vista de que todos los temas de que anteriormente se ocupaba habían sido usurpados por las distintas ciencias, apenas si tendría razón de ser. En cuanto a la influencia del idealismo, comenzaremos exponiendo los rasgos fundamenta-

¹ Siempre es una tarea difícil el precisar *cuándo* nace una disciplina determinada. En este caso, existe una cierta coincidencia en señalar el siglo XIX como el momento del nacimiento de la Psicología experimental, concretamente con la obra de Wilhelm Wundt, el primer psicólogo que se dedica a la tarea de hacer experimentos.

² FEN, p. 157.

³ *Idem*.

les del pensamiento de Hegel, el idealista más sobresaliente, tal y como son entendidos por Rorty.

El primer ironista

Los dos elementos que éste destaca⁴ en su lectura de Hegel son, en primer lugar, y muy destacado, el historicismo y, en segundo lugar, el abandono del paradigma de la ciencia. Estos dos puntos serán combinados en una imagen de Hegel como ironista, capaz de ofrecer, por primera vez en la historia de la filosofía, una alternativa a la tradición platónico-kantiana. Veamos a continuación estos dos elementos, comenzando por el historicismo, al que Rorty presta gran atención⁵ y que, en su sentido más llano y hasta trivial, significa que todo está sujeto a la contingencia y por tanto que todo cambia, sin que existan puntos de referencia absolutos, como los que habían supuesto Platón o Kant, que nos permitan escapar de la contingencia. Todos los conceptos (incluyendo las “categorías” kantianas) nacen y mueren en la historia;⁶ todos los principios éticos (incluidos aquellos considerados de carácter universal por Kant) son creaciones puramente eventuales que, de hecho, más que

⁴ En las líneas que siguen estamos haciendo un resumen mínimo de los puntos más destacados, pues Rorty se refiere a Hegel en muchas otras ocasiones, haciendo sugestivos comentarios sobre diversos aspectos de su pensamiento. Un estudio de la figura de Hegel que se desprende de los textos rortianos sería muy interesante, pero se saldría del ámbito de nuestro trabajo. Advertimos, eso sí, de que muchos elementos del pensamiento de Hegel volverán a aparecer cuando tratemos a Dewey, *vid.* 6.1, *infra*.

⁵ Las caracterizaciones de Hegel como historicista son muy numerosas en los escritos rortianos. Sin ánimo de exhaustividad, *vid.* p. ej., VP, p. 244 o CIS, p. 15.

⁶ *Vid.* FF, p. 169.

justificar las prácticas sociales son expresión de ellas.⁷ El historicismo también nos lleva a negar que exista algo así como “la naturaleza humana”: el ser humano privado de la adecuada socialización es igual que cualquier otro animal.⁸ No hay ningún núcleo del Yo (al modo de la kantiana ‘unidad sintética de la apercepción’), sino que el mismo es enteramente dialógico y, por tanto, conformado por su época.⁹ En suma, “nada [...] es inmune al cambio cultural”.¹⁰

Según la interpretación de Rorty, la otra gran diferencia con Kant se refiere al tratamiento que Hegel hace de la ciencia física. En efecto, este autor rechaza de manera explícita la opción kantiana por la física en cuanto prototipo de toda racionalidad,¹¹ proponiendo un cambio de paradigma hacia la Biología y especialmente la Historia. Para Hegel, la ciencia física no constituye un lenguaje privilegiado, por lo que debe ser tratada como cualquier otro sector de la cultura, sin pretensión alguna de superioridad. Esto constituye un duro ataque contra las demandas kantianas de científicidad de la filosofía,

⁷ Vid. CIS, p. 77.

⁸ Vid. CP, p. 295 y CIS, p. 15.

⁹ Vid. PUV, p. 117.

¹⁰ CP, p. 77. Tener en cuenta esta gran influencia de la historia nos ayudará a entender una de las más glosadas afirmaciones de Hegel, que Rorty cita siempre con aquiescencia: “cada individuo es hijo de su tiempo; así la filosofía es también su propio tiempo aprehendido en conceptos”, Hegel (1967), p. 11. La filosofía debe, pues, interrelacionar los numerosos relatos “que relacionan muchas transformaciones sucesivas de la imagen de sí mismos, de sociedades e individuos”, FF, p. 67, y, en lo posible, introducir “una moraleja en el tapiz resultante”, *idem*. Se trata, ni más ni menos, de escribir la *Bildungsroman* de lo que Hegel llamaba ‘Espíritu’ y Rorty prefiere denominar ‘cultura’ o ‘sociedad’. Esto representa una gran diferencia con el pensamiento anterior, la propuesta epistemológica de Descartes, Locke y especialmente Kant, para quienes la filosofía debía analizar la exactitud de las representaciones y juzgar al resto de la cultura con base en este análisis.

¹¹ Vid. PUV, p. 278.

que quedan, así, en una difícil situación de cara al futuro; la herencia de Hegel será, pues, una desconfianza hacia la ciencia que perdurará en el tiempo. Desde luego, este proceso no nace en el vacío, sino que es favorecido por determinados factores de la época. Como afirma Rorty, cuando Hegel escribe sus obras la ciencia ya no ocupa un papel dominante en la escena filosófica, sino que “empieza a resultar anticuada”.¹²

El lenguaje de la ciencia, así, comienza a verse como una herramienta que usamos cuando queremos predecir y controlar la naturaleza y no, como pretenderían los fisicalistas, como el lenguaje propio o preferido de la naturaleza.¹³ Además, se trata de un vocabulario totalmente inútil (e incluso perjudicial) cuando lo aplicamos a ámbitos como el arte o la moral, que son, precisamente, los de mayor interés para los intelectuales de la cultura recién aparecida en el horizonte europeo: la cultura del “hombre de letras”, que sustituye a la dominada por el científico natural.¹⁴

Tratemos ahora de unir estos dos factores que Rorty destaca en Hegel. Si entendemos el “captar su tiempo en conceptos” como que la filosofía debe ayudar a cada época a tomar conciencia de sí misma, y entendemos esta conciencia como creación de sí, algo que comenzaríamos a ver claro después de

¹² FF, p. 107.

¹³ Vid. CP, p. 218.

¹⁴ La noción de las “dos culturas” propuesta por C. P. Snow, que Rorty hace coincidir con la “oposición entre quienes se consideran producto de su tiempo, episodios efímeros de una incesante conversación, y quienes confían en aportar su granito de arena de la playa newtoniana a una estructura permanente”, CP, p. 55n, cobra aquí, creemos, plena validez. De hecho, Rorty interpreta la “insumisión”, *ibid.*, p. 227, del idealismo ante la ciencia natural como “la tenacidad de la cultura literaria para permanecer al margen de la ciencia, afirmar su superioridad respecto de ésta y pretender dar voz a las cosas verdaderamente importantes para los seres humanos”, *ibid.*, p. 229.

Hegel,¹⁵ entenderemos por qué Rorty puede considerar a este autor como un ironista dedicado a la redescrición de sí y de su cultura. En la interpretación de nuestro autor, la Dialéctica se convierte en una técnica literaria, “la técnica de producir cambios sorpresivos de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra”,¹⁶ de modo que pasa a ser un intento de confrontar diferentes vocabularios, algo semejante a lo que hace en nuestros días la “crítica literaria”.¹⁷

Si ahora consideramos al Romanticismo, al igual que hace Rorty, como “la tesis que establecía como única necesidad el hallazgo de un vocabulario apropiado, y no de proposiciones verdaderas”,¹⁸ entonces entenderemos por qué nuestro autor puede considerar al Romanticismo como principal heredero del idealismo hegeliano¹⁹ y al ‘textualista’ (esto es, el autor que escribe “como si no hubiera otra cosa que textos”)²⁰ como máximo continuador de esta tradición en el siglo XX. Asimismo, esto debe darnos pistas para entender por qué Rorty considera que el Romanticismo fue superado por el

¹⁵ *Vid.* CIS, p. 44.

¹⁶ CIS, p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97; esto llevará posteriormente a considerar toda la filosofía como “un género literario más”.

¹⁸ CP, p. 227.

¹⁹ Desde luego, esta es una forma de considerar las cosas, entre otras muchas posibilidades. Hay autores, como Carlos Díaz Hernández en su *Hegel, filósofo romántico*, que consideran a Hegel como un autor netamente romántico, esto es, un autor influido *por* el Romanticismo, y no un autor que influyese *en* el Romanticismo. Es una diferencia sutil, pues siempre resulta difícil determinar con exactitud qué influye en qué, pero podría ayudarnos a establecer un contrapunto a la interpretación rortiana.

²⁰ CP, p. 217; algunos de los autores incluidos por Rorty en esta categoría son Harold Bloom, Geoffrey Hartmann y Paul De Man, dentro de la “Yale School”, y también los franceses Michel Foucault y Jacques Derrida.

Pragmatismo. El enfoque pragmatista de Nietzsche o James ya no estaba interesado en sacar secretos a la luz mediante la redescipción y la creación de nuevos vocabularios, sino, sencillamente, en crear nuevas formas de hablar cada vez más útiles para lograr nuestros fines.²¹

Desde luego, no tenemos por qué pensar que el propio Hegel lleva al extremo todos estos componentes de su pensamiento, que Rorty valora positivamente. Al contrario, éste advierte que todavía conserva elementos que lo atan a la antigua tradición.²² Hegel, por ejemplo, pese a su radical aceptación de la contingencia,²³ busca todavía liberarse de la finitud humana, como afirma Kierkegaard, a través de la fusión con el sistema que ha creado.²⁴ En este sentido, resultaría comprensible el comentario del autor danés, quien considera a Hegel un “pecador” debido a su intención de colocar al ser humano en el lugar de Dios.²⁵ Asimismo, continúa Rorty, Hegel conserva aún numerosas “pretensiones de científicidad y rigor”²⁶ pues pese al desinterés por la ciencia física, al cual hemos

²¹ *Vid.* CP, p. 229.

²² No sólo eso: Rorty comenta, además, que los aspectos, en su opinión, más aprovechables de la obra de Hegel, como son todos aquellos que sirvieron para forjar el historicismo del siglo XIX (el cual se ha conservado hasta nuestros días), son aspectos difíciles de congeniar con el resto de su filosofía, *vid.* CP, p. 54n. De hecho, además de estos aspectos en que Hegel se queda a medio camino entre lo viejo y lo nuevo, el resto de su filosofía contiene elementos muy negativos para la perspectiva rortiana, como el panteísmo, la idea misma de Espíritu Absoluto o las conclusiones políticas expresadas en obras como la *Filosofía del Derecho* y la propia *Fenomenología del Espíritu*. Para llegar a superar todos estos elementos negativos la filosofía necesitará, en opinión de Rorty, la obra de Darwin, lo cual es un modo de decir que debemos esperar el advenimiento de Dewey.

²³ *Vid.* VP, p. 359.

²⁴ *Vid.* VP, p. 375; *cf.* CIS, p. 123.

²⁵ *Vid.* EHO, p. 54.

²⁶ EHO, p. 94.

hecho ya referencia, continúa dentro del marco de búsqueda de la certeza, sólo que tratando de buscarla en la historia.²⁷ Relacionado con esta búsqueda se encuentra su presupuesto de “que lo que importa es ser ‘científico’ en el sentido de ejecutar algún procedimiento”,²⁸ en su caso la Dialéctica, presuntamente capaz de captar las leyes necesarias de la historia y así glosar “el camino de la conciencia hasta la ciencia”. Al respecto, afirma Rorty que “Hegel conservó la epistemología kantiana, si bien intentando renunciar a la cosa en sí, convirtiéndose a sí mismo –y, en términos generales, a todo el idealismo– en pasto para la reacción realista”,²⁹ una reacción que vamos a estudiar enseguida. Sin embargo, pese a estos elementos tradicionales que conserva, los factores positivos del pensamiento de Hegel tienen mucho más peso de cara al futuro y es por eso que Rorty lo considera “el inicio del fin de la tradición platónico-kantiana”,³⁰ el pensador que proporciona las semillas para abandonar definitivamente dicha tradición, un abandono que, consumado por Dewey y los demás pragmatistas, nos permitirá finalmente, en palabras de Rorty, “sustituir el conocimiento por la esperanza”.³¹

El contraataque kantiano

Como sabemos, el idealismo, especialmente la obra de Hegel, ha tenido una gran influencia en toda la filosofía de los siglos XIX y XX, situándose detrás, de un modo u otro, de prácticamen-

²⁷ *Vid.* EHO, p. 57.

²⁸ ORV, p. 109.

²⁹ CP, p. 77.

³⁰ CIS, p. 96.

³¹ PYP, p. 57.

te todas las corrientes filosóficas de esa época (como afirma, entre otros destacados intelectuales, Jean Hyppolite). De entre los muchos hilos conductores que podría tomar, Rorty se centra únicamente en el desarrollo del Idealismo en los Estados Unidos e Inglaterra y nos dice que en esos países dicha tradición

había venido a parar [...] a lo que se ha descrito adecuadamente como “una continuación del Protestantismo por otros medios”. Los idealistas se proponían salvar los “valores espirituales” que el fisicismo parecía descuidar, invocando argumentos de Berkeley para liberarse de la sustancia material y argumentos hegelianos para liberarse del ego individual (al mismo tiempo que prescindían totalmente del historicismo de Hegel).³²

Rorty prosigue contándonos cómo estos esfuerzos del Idealismo no fueron tomados demasiado en serio, como tampoco lo fueron los intentos de convertir el estudio del conocimiento en algo empírico. Así, surgió una nueva generación de filósofos que parecía presagiar, a través de la ruptura con todo lo anterior, un profundo cambio en la manera de entender la filosofía.

El sincero reduccionismo de Bain y Mill y el igualmente sincero romanticismo de Royce llevaron a los ironistas estéticos como James y Bradley, así como a reformadores sociales como el joven Dewey, a proclamar la irrealidad de los problemas epistemológicos tradicionales. Se sintieron impulsados a la crítica radical de la “verdad como correspondencia” y del “conocimiento como exactitud de las representaciones”, amenazando de esta manera toda la concepción kantiana de la filosofía como metacrítica

³² FEN, p. 157; recordemos que el historicismo es, precisamente, el aspecto más aprovechable de Hegel, según nuestro autor.

de las disciplinas particulares. Al mismo tiempo, filósofos tan distintos como Nietzsche, Bergson y Dilthey estaban minando algunas de las presuposiciones kantianas. Por algún tiempo, dio la impresión de que la filosofía podía alejarse de una vez por todas de la epistemología, de la búsqueda de certeza, estructura y rigor, y del intento de constituirse como tribunal de la razón.³³

Sin embargo, esta impresión resultó ser un espejismo momentáneo, y “el espíritu festivo que parecía a punto de invadir la filosofía alrededor del año 1900, quedó cortado de raíz”,³⁴ reiniciándose así “una búsqueda de seriedad, pureza y rigor”³⁵ que habría de durar varias décadas. Los dos autores que provocaron este corte fueron Russell y Husserl; nosotros seguiremos a Rorty en su estudio del primero de ellos³⁶ y su papel determinante en el nacimiento de la filosofía analítica.³⁷ De entrada, debemos señalar que existen dos diferentes pareceres respecto a los orígenes del movimiento analítico. Algunos autores, como Urmson,³⁸ opinan que se origina con la reacción

³³ *Ibid.*, p. 158.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 159.

³⁶ Respecto a Husserl, Rorty, *vid.* FEN, pp. 158-159, afirma que este autor vio en el naturalismo e historicismo que caracterizaban la filosofía de su tiempo dos posiciones incapaces de ofrecernos verdades apodícticas, la clase de verdades señaladas por Kant como competencia de la filosofía. Tratando de regresar a la filosofía al “seguro camino de la ciencia”, como muestra el título de su conocido ensayo *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl descubre las esencias o aspectos formales e invariables del mundo, que aparecen al hacer *epoché* de los aspectos no formales y contingentes.

³⁷ En “Knowledge and Acquaintance”, Rorty afirma que Russell es el creador de la filosofía analítica, *vid.* Rorty (1996b); además, dice que probablemente fue el filósofo que escribió en inglés con mayor influencia durante el siglo xx.

³⁸ *Vid.* Urmson (1956).

de Moore y Russell contra el idealismo inglés. El propio Russell se considera “liberado” del idealismo de Bradley alrededor del año 1898, por lo que el nacimiento de la filosofía analítica debería situarse más o menos por esas fechas. Dummett,³⁹ en cambio, nos dice que hay que considerar la obra de Frege como la iniciadora de la corriente, y señala 1884, año de publicación de *Los Principios de la Aritmética*, como el momento en que nace la filosofía analítica. En general, se suele estar de acuerdo en que la publicación de “Sobre el denotar” (1905), de Russell, representa una especie de acta constitutiva del movimiento analítico. Posteriormente, su desarrollo fue favorecido por una serie de circunstancias sociológicas, como la secularización de la vida intelectual europea, el cambio general de valores sociales, científicos e incluso artísticos, y también por el incremento en el número de publicaciones especializadas, que redundó en una mayor profesionalización del quehacer filosófico. Resumiendo estas consideraciones historiográficas, podemos advertir, pues, que existen dos grandes influencias de fondo en el nacimiento de esta corriente: por un lado, la tradición positivista centroeuropea (Schlick, Neurath, Carnap, etc.), heredera de Frege, y, por otro, el trabajo de los analistas ingleses ya citados.

En nuestra opinión, esta doble influencia en el nacimiento de la filosofía analítica es traducida por Rorty, con ligeros retoques, como una dicotomía entre filosofía del lenguaje “impura” y “pura”,⁴⁰ según posea o no preocupaciones epistemológicas. Así, Frege, el primer Wittgenstein y el Carnap de *El significado y la necesidad* serían representantes de la filosofía del lenguaje “pura”. Los problemas que tratan (sistematización

³⁹ Vid. Dummett (1994).

⁴⁰ Seguimos FEN, pp. 237-238.

de las nociones de significado y referencia, lógica modal, etc.) no están sesgados hacia la epistemología, por lo que prácticamente no tienen nada en común con la totalidad de las preocupaciones de la filosofía moderna. Por su parte, la filosofía del lenguaje “impura” (que tiene a Russell como principal representante) es “explícitamente epistemológica”⁴¹ y representa “el intento de mantener la imagen de la filosofía de Kant por considerar que ofrece un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento”.⁴² Desde este punto de vista, el “giro lingüístico”, que en Frege era básicamente antipsicologismo, un intento de separar las leyes de la Lógica de las leyes del pensamiento, comienza a entenderse como una reformulación de las afirmaciones filosóficas de Kant. En concreto, comienza a entenderse al lenguaje como fuente de verdades a priori. Kant había mostrado en la *Crítica de la razón pura* que todo conocimiento a priori debía ser de nuestra propia aportación (este era, como hemos visto, el sentido kantiano de ‘trascendental’). En la reformulación hecha, entre otros por Russell, esta idea kantiana se transforma “en la concepción de que toda afirmación verdadera contenía nuestra aportación (en forma de significados de los términos componentes) así como la del mundo (en forma de los hechos de la percepción sensorial)”.⁴³

Así, pues, en opinión de Rorty, la filosofía analítica debe entenderse, en sus inicios, como un intento de restaurar la racionalidad kantiana luego de los “excesos” a que había conducido el Idealismo. Sin embargo, se trata de una restauración acompañada de un cambio de coordenadas, pues el foco

⁴¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 238. La lucha contra esta concepción, como veremos, determinará el desarrollo de la filosofía analítica durante el siglo xx.

de la filosofía analítica es el lenguaje. En este sentido, suele afirmarse que este movimiento sustituye el interés que toda la filosofía moderna había prestado a las ideas por este nuevo centro de atención.⁴⁴ Sin embargo, debe señalarse que sigue conservando todo el sistema de referencia representacionalista, el cual permanece prácticamente intacto, pues el lenguaje continúa considerándose como un medio entre las personas y el entorno, del mismo modo que las ideas constituían un medio semejante para los filósofos modernos.

La *acquaintance* como fundamento

Para entender por qué Rorty puede hablar de la existencia de un platokantismo analítico, y en qué sentido, vamos a analizar dos figuras muy destacadas dentro de los comienzos de la tradición analítica, como son el primer Wittgenstein y Russell. Ahora exploraremos ciertos aspectos del pensamiento de éste (la cabeza de la filosofía del lenguaje “impura”) en busca de elementos que pudiesen concordar con las grandes líneas de la tradición platónico-kantiana: primero presentaremos un aspecto relativamente anecdótico, como es la elección de autoridades hecha por Russell y su justificación, y posteriormente pasaremos a analizar el fundacionalismo russelliano, basado en la familiaridad (*acquaintance*) y su capacidad de producir representaciones privilegiadas, así como también su teoría correspondentista de la verdad. Será un ejercicio muy útil para situar la obra de Russell en el contexto del canon Platón-Descartes-Kant, tal y como hace Rorty. Desde luego, debemos ad-

⁴⁴ “Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de las *ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de las *palabras*”, *ibid.*, p. 242.

vertir que esta manera de presentar a Russell es una reconstrucción *ad hoc* que nosotros hemos efectuado, pero se trata de una reconstrucción con cuyas líneas generales Rorty, en vista de sus declaraciones, probablemente estuviese de acuerdo.

Somos conscientes de que dejamos fuera a autores como Frege y los neopositivistas, aunque consideramos justificada nuestra decisión. En cuanto a Frege, sabemos que su filosofía nace como una reacción de corte realista contra el psicologismo, y que es uno de los que originaron el “giro lingüístico”. Sin embargo, lo que Rorty dice de hecho acerca de este autor es muy poco. Lo mismo sucede con el grupo de los positivistas lógicos. Rorty reconoce en varios lugares su enorme influencia en el desarrollo de la filosofía analítica⁴⁵ —como tendremos ocasión de ver— y cita en diversas ocasiones a algunos de sus representantes más destacados (sobre todo a Carnap); a pesar de esto, su interés parece estar más centrado en Russell y Wittgenstein, a quien considera uno de los tres filósofos más importantes del siglo xx.

Para nuestra reconstrucción de los elementos platokantistas en Russell hemos elegido la obra *Los problemas de la filosofía*.⁴⁶ El libro (publicado en 1912) resulta una buena elección por tratarse de un panorama sinóptico de toda la problemática filosófica tal y como ésta era entendida por Russell en esa interesante fase de su pensamiento. La oposición a la propuesta rortiana está presente en el mismo título del libro, pues Rorty

⁴⁵ Por ejemplo cuando dice que “la confrontación crítica con el neopositivismo lógico [...] determinó la filosofía analítica durante los últimos cuarenta años”, FF, p. 73. *Vid.* 7.1, *infra*. para más información.

⁴⁶ Otro modo interesante de presentar el platokantismo russelliano en un modo con el que Rorty pudiese estar de acuerdo sería, en nuestra opinión, analizar las críticas de Russell a James y Dewey. Esta idea no la hemos desarrollado aquí por considerar más directa la aproximación a partir de este libro.

no cree posible hablar de “problemas de la filosofía” en ningún sentido legítimo. Los elementos platokantistas aparecen ya de un modo destacado en el mismo inicio de la obra, pues, significativamente, el texto arranca con una pregunta de clara filiación cartesiana: “¿hay en el mundo algún conocimiento tan cierto que ningún hombre razonable pueda dudar de él?”.⁴⁷ Al respecto, podemos suponer que esta estratégica colocación obedece a motivos profundos de índole personal, que ligan a Russell con toda una tradición, en este caso la inaugurada por el pensador francés. Estamos, pues, en unas coordenadas rotundamente “epistemológicas”, en el preciso sentido que Rorty da a esta expresión. Los problemas de la filosofía son, de este modo, los problemas del conocimiento y no otros. Fijándonos, por ejemplo, en los títulos de los diferentes capítulos de la obra, veremos que prácticamente todos ellos se refieren a temas de teoría del conocimiento.⁴⁸ Así, pues, toda la obra, en un cierto sentido, puede ser entendida como un intento de responder a la pregunta que la inicia. Sus consideraciones en los capítulos finales sobre la filosofía como crítica del conocimiento vendrían también a confirmar esta hipótesis: la filosofía *es* epistemología.

Un factor que si bien no es determinante tampoco resulta desdeñable, y por lo mismo podemos utilizarlo de modo heurístico para introducirnos en el tema, son los elogios que Russell dirige a los tres autores capitales del platokantismo. Son inte-

⁴⁷ Russell (1983), p. 15. Significativamente, en el primer capítulo, titulado “Apariencia y realidad”, realiza un análisis de este dualismo, el cual, según Dewey, ha perjudicado el desarrollo de la filosofía desde sus inicios. La argumentación de Russell es de espíritu kantiano: los sentidos no nos ofrecen conocimiento del objeto, “lo que vemos y tocamos directamente es una ‘apariencia’, que creemos sea el signo de una ‘realidad’ que está tras ella”, *ibid.*, p. 21.

⁴⁸ “Conocimiento, error y opinión probable”; “La inducción”; “Cómo es posible el conocimiento apriorístico”, “Nuestro conocimiento de los universales”, etcétera.

resantes por sí mismos, como lo es siempre cualquier elección de autoridades. Pero para nuestros propósitos, estos elogios adquieren aún mayor sentido si tratamos de ver el porqué de los mismos, ya que arrojará luz sobre la manera platokantista en que Russell entiende la filosofía.

Descartes, afirma, es el inventor de “un método que puede emplearse siempre con provecho”,⁴⁹ la duda metódica, que es un constituyente importante del *modus operandi* filosófico.⁵⁰ Platón, por su parte, ha planteado el problema de los universales de un modo que todavía, veinticinco siglos después, no ha podido ser superado. Con las necesarias matizaciones, Russell admite que su modo de plantear el problema es básicamente el platónico.⁵¹ Y Kant es, ni más ni menos, “el más grande de los filósofos modernos”.⁵² Según Russell, debemos este crédito a Kant principalmente por dos motivos: “primero, por haberse dado cuenta de que tenemos un conocimiento a priori que no es puramente ‘analítico’, es decir, de tal naturaleza que su opuesto sería contradictorio; segundo, por haber hecho evidente la im-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24. Resulta curioso contrastar esta elogiosa opinión sobre el método cartesiano de la duda con la que proponen los pragmatistas, como Peirce o Dewey, para quienes una duda “en vacío”, como la planteada por Descartes, o no tiene relevancia alguna para la investigación o es síntoma de algún desarreglo psicológico.

⁵⁰ *Cf.* Russell (1983), p. 128, donde compara la duda metódica con la “duda destructiva” de los escépticos, caracterizando a aquélla como “la especie de crítica que constituye la filosofía”.

⁵¹ Russell (1983), p. 83. La formulación russelliana del problema de los universales, en el capítulo 10, nos muestra palmariamente su esencialismo, y podría citarse como uno de los elementos a destacar del platokantismo de Russell. Nosotros hemos preferido dejarla a un lado por cuestiones, principalmente, de claridad expositiva. Nos parece que se captará mejor nuestra línea argumental haciendo caso omiso de esta vieja problemática (que se remonta a Grecia, como sabemos) y centrándonos en los aspectos más característicos de la filosofía moderna y contemporánea.

⁵² *Ibid.*, p. 75.

portancia filosófica de la teoría del conocimiento”.⁵³ Más allá de estos elogios (los cuales siempre podrían ser considerados, en última instancia, como anecdóticos) existen en esta obra de Russell dos elementos netamente platokantistas muy pertinentes para nuestra argumentación. Estos son su teoría correspondentista de la verdad, una formulación representacionalista de la vieja teoría de la *adaequatio*, y su teoría del conocimiento por familiaridad, que desarrollaremos a continuación.

Quizá el punto más importante en relación con el platokantismo de Russell sea su tratamiento de lo que Rorty llama “representaciones privilegiadas”,⁵⁴ capaces de proporcionarnos verdades apodícticas, una noción contra la que posteriormente lucharán Quine, Sellars y Davidson, y que constituye uno de los rasgos más determinantes del fundacionalismo de la tradición platónico-kantiana. Para comprender esto, debemos hacer un mínimo repaso de los tipos de conocimiento que Russell presenta en esta obra. Comienza por dividir el conocimiento en dos grandes clases: conocimiento de verdades y conocimiento de cosas.⁵⁵ Así, cuando hablamos del conocimiento de verdades nos estamos refiriendo

a la clase de conocimiento que se opone al error, en cuyo sentido es *verdad* lo que conocemos. Así, se aplica a nuestras creencias y convicciones, es decir, a lo que denominamos juicios. En este sentido de la palabra (“conocimiento”) sabemos que algo se nos presenta como un problema.⁵⁶

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Vid.* FEN, cap. 4.

⁵⁵ Esta diferenciación, nos dice Russell, se corresponde con la que se da entre los verbos *savoir* y *connaitre* en francés, o *wissen* y *kennen* en alemán, Russell (1983), p. 44. Nosotros la relacionamos fácilmente con la diferencia entre ‘conocimiento de que’ y ‘conocimiento de’.

⁵⁶ *Idem.*

El conocimiento de cosas se aplica, por su parte, únicamente a los datos de los sentidos. Esta primera distinción debe ser completada con otra, ya que tanto el conocimiento de verdades como el de cosas pueden tener un carácter mediato o inmediato. Estas dos diferenciaciones nos permiten establecer una matriz como la siguiente:

	<i>Conocimiento de cosas</i>	<i>Conocimiento de verdades</i>
<i>Inmediato</i>	Conocimiento directo	Conocimiento intuitivo
<i>Mediato</i>	Conocimiento por referencia	Conocimiento deductivo

Tenemos, así, cuatro clases de conocimiento. Veamos ahora cómo son definidas por Russell. Según éste, “tenemos conocimiento directo de algo cuando sabemos directamente de ello, sin el intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades”.⁵⁷ Los datos de los sentidos nos ofrecen el ejemplo más palmario (aunque, como pronto veremos, hay más), pues tenemos un conocimiento directo de los datos sensoriales que surgen en presencia de un objeto físico y que constituyen la apariencia de ese objeto. En cambio, cuando pensamos en el objeto físico propiamente dicho, nuestro conocimiento ya no es directo. Lo obtenemos a través de los datos de los sentidos, pero a diferencia de lo que sucede con éstos (no podemos dudar de los *sense-data*) este conocimiento puede ser puesto en duda sin que tal duda sea un absurdo: podemos dudar legítimamente de que exista un objeto que produzca esos datos. Se trata, entonces, de una clase distinta de conocimiento, en la cual “conocemos una referencia (o descripción) y sabemos que hay un objeto al cual se aplica exactamente, aunque el objeto mismo no nos sea directamente cono-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

cido”.⁵⁸ Un ejemplo inspirado en Russell, que nos ayudará a entender el conocimiento por referencia: no conocemos directamente a Jessica Alba, en el sentido de habernos encontrado con ella en alguna ocasión, pero sabemos que existe. Esta clase de conocimiento, como se ve fácilmente, es muy importante, pues “nos hace capaces de ir más allá de nuestra experiencia privada”,⁵⁹ permitiéndonos conocer hechos u objetos con los que jamás hemos estado en contacto.

Desde luego, para adquirir este conocimiento por referencia necesitamos alguna clase de conocimiento de verdades que sea capaz de ligar nuestras descripciones con aquellas cosas de las cuales tenemos un conocimiento directo. Este conocimiento de verdades, como hemos dicho, tiene dos vertientes, según sea mediato o inmediato. Russell llama “conocimiento intuitivo” al conocimiento inmediato de verdades, y denomina verdades “evidentes de por sí”⁶⁰ a las verdades que podemos conocer directamente, como “las que enuncian simplemente lo que es dado en la sensación, y también ciertos principios abstractos lógicos y aritméticos, y (aunque con menos certeza) ciertas proposiciones éticas”.⁶¹ Por su parte, el conocimiento deductivo, o sea, el conocimiento de verdades mediato o derivado, “comprende todo lo que podemos deducir de las verdades evidentes por sí, mediante principios de la deducción evidentes por sí”.⁶²

No todas estas clases de conocimiento diferenciadas por Russell tienen la misma importancia. En general, el conocimiento mediato depende del inmediato; así, el conocimiento deductivo depende del intuitivo, y el conocimiento por referencia

⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

depende del conocimiento directo. Además, Russell afirma de modo explícito que, en última instancia, “todo nuestro conocimiento, lo mismo el conocimiento de cosas que el de verdades, se funda en el conocimiento directo”.⁶³ Esta es una declaración que nos sirve para introducir a Russell de lleno en la tradición platokantista, vía el fundacionalismo que comparte con otros muchos autores. El conocimiento necesita una base sólida, y ésta viene dada por los datos de los sentidos.⁶⁴ Ligando este fundacionalismo con su atomismo lógico, basado en la idea de análisis reductivo de toda proposición compleja a sus proposiciones atómicas constituyentes, Russell puede afirmar que “el principio fundamental en el análisis de las proposiciones que contienen referencias es el siguiente: *Toda proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo*”.⁶⁵

Correspondentismo atomista

El segundo aspecto donde nos detendremos en esta reconstrucción de los elementos platokantistas de Russell, que estamos haciendo, es en su teoría de la verdad, un claro ejemplo de cómo el correspondentismo, una concepción muy antigua acerca de la verdad,⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁴ A pesar de que, generalmente, los estudiosos se centran únicamente en este aspecto, Russell no considera que únicamente tengamos conocimiento directo de los *sense-data*. Esta característica es compartida por la memoria, la introspección (nos damos cuenta inmediatamente de que percibimos, pensamos o deseamos) y, aunque con ciertas reservas, por la autoconciencia o conciencia de nosotros mismos, *vid.* Russell (1983), pp. 48-51.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁶ La idea básica de este grupo de teorías es, como expresa esquemáticamente Gerald Vision, que “la verdad está constituida por una relación entre

llega al siglo xx en buena forma. Para Russell,⁶⁷ toda teoría de la verdad debe satisfacer tres requisitos:

1. Debe admitir la falsedad (el contrario de la verdad).
2. Debe referirse a creencias,⁶⁸ ya que si no hubiera creencias, no habría verdad ni falsedad.
3. Debe tener en cuenta que “la verdad o la falsedad de la creencia depende siempre de algo que es exterior a la creencia misma”,⁶⁹ lo cual, creemos, es precisamente la intuición que se encuentra en la base del correspondentismo.

un portador de verdad y algo en un mundo no-esencialmente-dependiente-de-la-mente”, *Vision* (1990), p. 76. Sus orígenes se suelen remontar a Platón (*Sofista*, 263 b; *Cratilo*, 385b2) y Aristóteles (la famosa definición de verdad dada en el libro *Gamma* de la *Metafísica*: “Decir de lo que es que no es o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdadero”). Quizá la formulación más famosa de la teoría correspondentista de la verdad es la propuesta por Santo Tomás: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Sirvan estas breves líneas como una mínima introducción a la que ha sido la teoría de la verdad más difundida durante prácticamente toda la historia de la filosofía.

⁶⁷ Seguiremos Russell (1983), cap. 12.

⁶⁸ Tradicionalmente, la creencia ha sido entendida de un modo que la convierte en similar (a veces en idéntica) a la fe, enfatizando el aspecto voluntarista que siempre posee el adherirse a una idea. A lo largo de la historia de la filosofía, este significado básico se ha ido enriqueciendo y ha sufrido modificaciones, pero siempre ha conservado una parte de este sentido original, *vid.* Ferrater (2001), p. 722. Russell, por su parte, entiende la creencia como un acto mental de cierto tipo, caracterizado especialmente por el asentimiento ante un determinado contenido; este es un modo muy extendido de entender la creencia, cuyas líneas generales comparte Russell con otros muchos autores, como Descartes, Locke, Hume, o también Brentano y Husserl, *vid.* Saab (1999), p. 69. Cuando la creencia es verdadera y está justificada decimos que hay conocimiento (salvo en los ejemplos de Gettier). Esta relación entre creencia y conocimiento, obviamente, es de mucha importancia para el tratamiento del problema de la verdad.

⁶⁹ Russell (1983), p. 106.

El primer requisito “hace imposible considerar la creencia como la relación del espíritu con un objeto singular”.⁷⁰ Esto se debe a que, si la creencia consistiese en una relación así, como hemos visto que sucede en el caso de la captación de *sense-data*, sería siempre verdadera, lo cual sabemos que no es el caso. Concibiendo la creencia como una relación de la mente con un objeto, tendríamos dos posibilidades: que esta relación existiese, en cuyo caso sería siempre verdadera, o que no existiese, lo cual no nos permitiría hablar de verdad o falsedad. En la oración que Russell pone como ejemplo, “Otelo cree falsamente que Desdémona ama a Casio”, si la creencia consistiera en la relación de Otelo con el objeto simple “el amor que Desdémona siente por Casio” o “que Desdémona ama a Casio”, dicha creencia jamás podría ser falsa. Así, pues, “la relación implicada en el juicio o la creencia –si, como es debido, admitimos la falsedad– debe ser considerada como una relación entre varios términos, no sólo entre dos”.⁷¹ Usualmente pensamos que las relaciones se dan solamente entre dos términos (“X ama a Y”, “A está cerca de B”) pero esto no tiene por qué ser así (pensemos en relaciones como “El precio de X depende de Y y de Z” o “A está tratando de que B y C declaren la guerra a D”). Así pues, el tratamiento de la falsedad deja de ser problemático si pasamos a considerar la creencia como una relación “en la que el espíritu y los varios objetos de que se trata se dan completamente separados”.⁷² Volviendo al ejemplo de Russell, habría cuatro términos en la relación: Otelo, Desdémona, amar y Casio. Y la creencia no es una relación que Otelo tenga con cada término por separado, sino con todos a la vez, pues se trata de una relación que combina a los cuatro términos.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁷¹ *Ibid.*, p. 109.

⁷² *Idem.*

Con Russell, llamaremos ‘sujeto’ al espíritu, Otelo en el ejemplo, y ‘objetos’ a los términos ‘Desdémona’, ‘amar’ y ‘Casio’. Entonces, podemos definir la creencia como una relación que combina en un complejo al sujeto y los objetos en un orden determinado. Los términos que componen la relación pueden ser simples o complejos (compuestos, a su vez, de otros términos) pero la relación ha de ser siempre compleja. En el ejemplo, uno de los objetos es una relación (el *objeto-relación* ‘ama’), pero este objeto, como nos dice Russell, no es el cemento de la relación, sino sólo uno de sus ladrillos: el cemento que crea la unidad compleja, en este caso, es la relación de ‘creer’. Tenemos entonces que “cuando la creencia es *verdadera*, hay otra unidad compleja, en la cual la relación, que era uno de los objetos de la creencia, enlaza los otros objetos”,⁷³ mientras que cuando es falsa, no existe tal unidad compleja. De este modo, nos dice Russell, “la creencia es verdadera cuando corresponde a un determinado complejo que le es asociado, y falsa en el caso contrario”.⁷⁴ Si llamamos ‘hecho’ a este complejo, tendremos entonces que la creencia es verdadera si existe un hecho correspondiente a la misma, y falsa en caso de que tal hecho no exista. Recordemos ahora que el tercer requisito de los propuestos por Russell exigía que la verdad de la creencia dependiese siempre de algo externo a la propia creencia: este es un requisito que se cumple al tener en cuenta la correspondencia de la creencia con un hecho. La creencia, pues, sí depende de la mente en cuanto a su existencia, ya que no podría haber creencias sin una mente, pero no depende de la mente, sino de algo exterior a ella, en cuanto a su verdad.

⁷³ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁴ *Idem.*

Esta es, a grandes rasgos, la formulación de la teoría russelliana de la verdad, de carácter claramente correspondentista, y muy influida por el ‘atomismo lógico’ que, como hemos dicho, Russell defendía en la época de redacción de esta obra. Finalizamos, así, nuestra selección de los elementos platokantistas de dicho pensador.⁷⁵ Pero Russell no es el único autor que debemos estudiar para comprender los fundamentos platokantistas de la filosofía analítica. Debemos referirnos también al primer Wittgenstein, pues su obra es considerada, de manera unánime, como la otra gran influencia en el nacimiento de esta corriente.⁷⁶

Figuras, palabras, representaciones

¿Por qué Rorty ubica al primer Wittgenstein en las filas del platokantismo? Creemos que nuestra respuesta tendría que ir en esta línea: para descubrir el modo en que funciona el lenguaje, Wittgenstein estudiará las *condiciones de posibilidad* de todo lenguaje, que vendrán dadas por lo que llama la ‘figuración’, a la que nos referiremos enseguida. También podríamos decir, caracterizando a la tradición platónico-kantiana como un conglomerado de esencialismo, fundacionalismo y representacionalismo, que si bien los dos primeros elementos aparecen de modo muy claro en Russell, la teoría del lenguaje

⁷⁵ Hemos dejado fuera todo lo referente al platonismo manifiesto de Russell en la filosofía de la lógica y de las matemáticas. Concentrarnos en los dos aspectos expuestos, que lo ligan de un modo más directo con el empirismo, nos ha parecido que daba a nuestra argumentación una mayor cohesión.

⁷⁶ Rorty confiesa haber prestado mucha atención a Wittgenstein, uno de sus “héroes”, tanto en su faceta de filósofo “sistemático” como en la de filósofo “edificante”.

de Wittgenstein nos ofrece el mejor marco para entender el tercero de ellos, el representacionalismo.⁷⁷

La idea principal de la teoría figurativa o pictórica del lenguaje es, como sabemos, que éste tiene significado debido a que es una figura (*Bild*) de la realidad. Esta es la idea que desarrollaremos en primer lugar, deteniéndonos en la teoría wittgensteiniana del lenguaje, así como también en su relación con el pensamiento, intermediario entre éste y el mundo. Posteriormente, completaremos nuestra exposición con un breve comentario sobre la teoría de la proposición de Wittgenstein, que nos ayudará a entender mejor las concepciones de éste. Pero antes de comenzar a exponer la teoría propiamente dicha, es bueno comenzar sacando a la luz su principal presupuesto, que en realidad es uno de los presupuestos de fondo de todo el *Tractatus*: la idea de que el lenguaje y el mundo poseen la misma estructura.

Que el lenguaje pueda reflejar o representar el mundo se debe precisamente a la citada identidad estructural entre ambos. ¿Cuál es la estructura del mundo, entonces? El mundo, nos dice Wittgenstein, es el conjunto de todos los hechos,⁷⁸ y los hechos son los estados de cosas (o combinaciones de objetos)⁷⁹ que efectivamente se dan.⁸⁰ Esto nos permite entender la diferenciación que Wittgenstein establece entre realidad y mundo. La realidad es el conjunto de los estados de cosas que

⁷⁷ Aunque, como reconoce Rorty, esta teoría no está “contaminada” por preocupación epistemológica alguna, su influencia nos permitirá entender el carácter representacionista de buena parte de la filosofía analítica, incluso en nuestros días.

⁷⁸ *Vid.* TLP, 1.1.

⁷⁹ *Ibid.*, 2.01. Un estado de cosas es una determinada combinación de objetos. Con los mismos objetos, entonces, podríamos construir diversos estados de cosas.

⁸⁰ *Ibid.*, TLP, 2.06.

se dan y los que no se dan; el mundo, en cambio, es la totalidad de los hechos, esto es, únicamente de los estados de cosas que efectivamente se dan.

Wittgenstein denomina hechos atómicos a aquellos que no son susceptibles de descomponerse en otros hechos, siendo, pues, únicamente combinaciones de objetos. El modo en que estos objetos se combinan para formar el hecho es la denominada ‘estructura del hecho’. Otra importante característica de los hechos atómicos es que todos ellos son independientes entre sí, lo cual provoca que no exista necesidad alguna en el mundo. Dado que es posible que un hecho atómico se dé o no se dé, quedando todo lo demás igual, es decir, dado que no existen nexos necesarios entre un hecho y otro, se hace manifiesto, de manera obvia, que todo lo que efectivamente se da es contingente. Esto, claro está, tiene una importante consecuencia a nivel epistemológico, como es la de que en un mundo así, el único conocimiento para el que queda lugar es el hipotético.

Volviendo a los objetos, tenemos que éstos, cuya combinación produce los hechos, forman, en palabras de Wittgenstein, “la sustancia del mundo”.⁸¹ Como tal, los objetos subsisten independientemente del darse o no de los estados de cosas, y no varían. Lo que sí varía es su modo de combinación. Y este modo de combinación está, nos dice, contenido en los objetos, de modo que si conocemos el objeto conoceremos también todas las posibilidades de combinación del mismo.⁸² El espacio lógico es, precisamente, el conjunto de todas estas posibilidades, del cual el mundo (las posibilidades que efectivamente se dan) es un subconjunto.⁸³

Regresemos ahora a aquella intuición a que hacíamos referencia: lenguaje y mundo, para Wittgenstein, comparten una

⁸¹ TLP, 2.021.

⁸² *Vid.* TLP, 2.014.

⁸³ TLP, 1.13 (“Los hechos en el espacio lógico son el mundo”).

estructura similar. Hasta este momento hemos visto la estructura del mundo y de aquí en adelante nos vamos a dedicar a la teoría del lenguaje propuesta por Wittgenstein,⁸⁴ según el cual, como ya anticipábamos, el lenguaje tiene significado porque es una figura de la realidad. Intuitivamente, podemos identificar la noción de figura con la de representación o modelo, un ejemplo de las cuales serían los planos de un ingenio mecánico o la maqueta de un edificio; Wittgenstein dice al respecto que “nos hacemos figuras de los hechos”.⁸⁵ Estas figuras de los hechos, que son, a su vez, hechos, deben tener los mismos rasgos que los hechos que figuran. Así pues, debe haber una correspondencia entre las partes de la figura y los objetos del mundo. Además, los elementos de la figura están combinados de una manera particular, que Wittgenstein llama la ‘estructura de la figura’.

Otra noción importante, relacionada con la anterior, es la de “forma de figuración”,⁸⁶ que hace referencia a la potencialidad de los elementos de la figura de combinarse entre sí de un modo similar a cómo los objetos se combinan en la realidad. La forma de figuración es, en suma, lo que posibilita que el lenguaje represente la realidad, pues para que esto se dé, ambos, realidad y lenguaje, deben tener la misma forma de figuración. La correspondencia no debe limitarse a la que se da entre elementos de la figura y objetos; debe extenderse también a la forma en que objetos y elementos están combinados en la figura y en la realidad. Si volvemos al plano arquitectónico que hemos puesto de ejemplo, podríamos ver fácilmente cómo cada

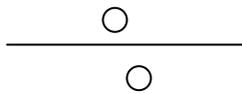
⁸⁴ Evidentemente, no vamos a analizar dicha teoría en todos sus detalles; como hemos venido haciendo hasta ahora, presentaremos sólo aquellas partes necesarias para comprender a profundidad el análisis de Rorty.

⁸⁵ TLP, 2.1.

⁸⁶ *Vid.* TLP, 2.161 y 2.17.

línea del plano representa una pared. Sin embargo, esto no es suficiente para que podamos decir que el plano representa el edificio; es necesario también que las líneas se encuentren dispuestas en el plano del mismo modo que las paredes en la realidad. Esta comunidad de estructura es imprescindible para que la figura sea capaz de representar el mundo.

No tenemos que pensar que esta comunidad exija que la figura y lo que es figurado por ella sean similares, en el sentido de que ambos deban poseer una apariencia semejante. El único requisito es, como ya hemos dicho, que compartan una misma estructura, esto es, que se encuentren organizados de la misma forma. Los elementos de la figura representan los elementos de lo que figuran, y lo mismo sucede con las relaciones entre los elementos de la figura, que se corresponden con las relaciones entre los elementos de lo figurado por ella. Sin embargo, esto no tiene que entenderse como que figura y figurado posean apariencias similares. Los planos de nuestro ejemplo, claramente, no tienen la misma apariencia que el edificio. Lo que sí es importante es que exista un mecanismo de traducción entre la figura y lo figurado por ella. Pensemos en una figura como la siguiente:



En principio, no hay modo de saber qué es lo que figura. Puede figurar dos ciudades en las orillas opuestas de un río, un bebedor hablando con el *barman* o los dos momentos del salto de una barda; no tenemos manera de averiguarlo. En cambio, cuando existe un mecanismo de traducción, cuando se nos informa de que nos estamos refiriendo, por ejemplo, a la trayectoria de una bala que pasó entre dos personas, podemos decir que la figura es una figura de la realidad. La figura, diríamos

nosotros, ha cobrado sentido. Para Wittgenstein, precisamente, el sentido de la figura es aquello que ella representa, o sea, “un posible estado de cosas en el espacio lógico”,⁸⁷ sin tener en cuenta que sea verdadero o falso; su valor de verdad dependerá, precisamente, de que el sentido se corresponda o no con el mundo. Esto, en primer lugar, señala a Wittgenstein como correspondentista, algo que, ahora, creemos, apenas tiene necesidad de explicación, especialmente después de nuestro análisis de la teoría russelliana de la verdad. En segundo lugar, establece la no existencia de verdades *a priori*, pues ninguna figura puede ser verdadera sin tener en cuenta al mundo. Sólo podremos saber si una figura es verdadera mirando si su sentido se corresponde, en efecto, con el mundo.

La tercera sección del *Tractatus* comienza afirmando que “la figura lógica de los hechos es el pensamiento”,⁸⁸ que aparece, así, como una imagen mental del mundo, una representación que posee los mismos elementos que los hechos, y también su misma organización, y que por ello puede servir de intermediario entre lenguaje y mundo. El pensamiento, nos dice Wittgenstein, tiene sentido, como figura lógica que es, y por eso puede ser verdadero o falso. Su verdad viene dada por el hecho de que represente efectivamente al mundo, esto es, de que vaya a la par con éste. Además, se trata de una figura lógica radical, en la que todavía no están presentes los disfraces del lenguaje.⁸⁹ Es, precisamente, la relación directa que existe

⁸⁷ *Ibid.*, 2.202.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁹ “El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado”, *ibid.*, 4.002. El modo de evitar este problema será, en opinión de Wittgenstein (y muchos otros), crear un lenguaje ideal libre de ambigüedades, *cf.* TLP, 3.343.

entre lenguaje y pensamiento lo que nos permite estudiar a éste a través de un estudio de aquél,⁹⁰ debido a que, como afirma Wittgenstein, “en la proposición se expresa sensorceptivamente el pensamiento”,⁹¹ o sea, se expresa el pensamiento de un modo capaz de ser captado por los sentidos, posibilitando así la comunicación. Esto es algo que matiza al decir que “el pensamiento es la proposición con sentido”,⁹² lo cual quiere decir que el pensamiento puede ser verdadero o falso, según se corresponda o no con el mundo. Precisemos ahora la idea de proposición, tal y como la entiende Wittgenstein, que nos permitirá entender mejor estas afirmaciones.

Para ello, comenzaremos por diferenciarla de los nombres. Un nombre, dice Wittgenstein, significa o denota su objeto;⁹³ los nombres son signos primitivos,⁹⁴ puesto que ya no es posible analizarlos y descomponerlos en otros elementos. Del mismo modo que los objetos son los componentes últimos de la realidad, los nombres son los componentes últimos del lenguaje. Las proposiciones, por su parte, no son simples sino complejas: “concibo la proposición –igual que Frege y Russell– como función de las expresiones contenidas en ella”,⁹⁵ nos dice Wittgenstein al respecto, mostrando su fidelidad al llamado ‘principio de composicionalidad’. Estas expresiones, a su vez, pueden ser nombres u otras proposiciones susceptibles de descomponerse mediante el análisis. Si los nombres denotaban objetos, las proposiciones, por su parte, expresan estados de cosas, esto es, describen los hechos. Y su descripción puede coincidir o no con

⁹⁰ *Vid.* TLP, 4.1121.

⁹¹ TLP, 3.1.

⁹² *Ibid.*, 4.

⁹³ *Vid.* TLP, 3.203.

⁹⁴ *Vid.* TLP, 3.26.

⁹⁵ TLP, 3.318.

los hechos descritos, haciendo a la proposición, así, verdadera o falsa. La proposición, entonces, “es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo”,⁹⁶ donde debemos entender “signo proposicional” como indicando todo signo que expresa el pensamiento. De este modo, la proposición es un signo proposicional más un método de traducción que delimita una porción de mundo capaz de ser representada por tal signo. Debido a esto, las proposiciones no designan objetos, sino que tienen sentido, como hemos visto, según sean verdaderas o falsas las descripciones que hacen de los hechos. Si repasamos lo dicho hasta ahora, entenderemos que las proposiciones tienen sentido porque son figuras de la realidad. Como figuras, deben basarse en una determinada relación de traducción. Esta relación de traducción entre lenguaje y mundo es, precisamente, la que permite que el lenguaje represente el mundo, o que el mundo se refleje en el lenguaje (a través, por supuesto, del sujeto).⁹⁷

En suma: si entendemos una proposición, nos dice Wittgenstein, sabemos qué sería el caso si ésta fuese verdadera,⁹⁸ esto es, conoceríamos el estado de cosas que ella representa. Y para que esto suceda, no es necesario que efectivamente sepamos si la proposición es verdadera o no. El sentido de una proposición es, pues, su *posibilidad* de ser verdadera o falsa y no el hecho de que sea una cosa u otra.⁹⁹ Wittgenstein puede, así, finalmente, determinar la esencia de la proposición, cosa que hace en el aforismo 4.5, donde afirma que “la forma general de la proposición es: las cosas se comportan de tal y tal modo”. Lo

⁹⁶ *Ibid.*, 3.12.

⁹⁷ Véanse los ejemplos que pone Wittgenstein en los aforismos 4.014 y 4.0141, basados en el lenguaje musical.

⁹⁸ *Vid.* TLP, 4.024.

⁹⁹ Debemos recordar que para Wittgenstein también existen proposiciones que no tienen sentido.

que hace, entonces, cualquier proposición es decirnos cómo se encuentran las cosas. Esto quiere decir que lo único que puede hacer el lenguaje es decirnos cómo es el mundo, o cómo sería si determinadas descripciones fuesen verdaderas.

Habría mucho más que decir acerca de la concepción figurativa del lenguaje,¹⁰⁰ pero creemos que para entender mejor la posición rortiana podemos detenernos aquí. La idea principal de esta teoría es que el lenguaje y la realidad comparten una estructura, de ahí que el lenguaje pueda figurar, pueda representar la realidad. Creemos que, a estas alturas del desarrollo de nuestro trabajo, es innecesario subrayar su carácter representacionista, que se manifiesta incluso en las imágenes y metáforas utilizadas por Wittgenstein, que lo ligan, y con él a toda la filosofía analítica, desde sus inicios, con la tradición especular de la filosofía que arranca con Descartes y culmina en Kant. Asimismo, tampoco debemos perder de vista las consecuencias del aforismo 4.0031, en donde Wittgenstein nos dice que “toda filosofía es ‘crítica lingüística’”.¹⁰¹ Estos aspectos que hemos destacado del pensador vienés, así como los que señalamos arriba respecto a Russell, deberían bastarnos al

¹⁰⁰ Podríamos, por ejemplo, completar nuestra presentación con la clasificación wittgensteiniana de las proposiciones en elementales y no elementales, esto es, entre proposiciones que no pueden descomponerse en otras, representando así estados de cosas (existentes o no existentes) y proposiciones susceptibles de descomponerse en otras (generalmente, combinaciones de proposiciones elementales unidas por conectores lógicos). Pese al interés de este tema, y otros como la diferenciación decir/mostrar, o los análisis de la Lógica y lo místico llevados a cabo en el *Tractatus*, creemos que no son demasiado relevantes para nuestra exposición de los elementos platokantistas en los orígenes de la filosofía analítica.

¹⁰¹ En este aforismo, Wittgenstein nos dice también que el gran mérito de Russell es haberse dado cuenta de que no tiene por qué haber coincidencia entre la forma real de una proposición y su forma superficial. Si fuésemos lo suficientemente rortianos, esta afirmación podría entenderse como que Russell es el primero en aplicar al lenguaje el viejo dualismo entre apariencia y realidad.

menos para entender la sugerencia rortiana de que la filosofía analítica, en sus comienzos, constituye una continuación de la tradición platónico-kantiana, inserta ahora en unas nuevas coordenadas de tipo lingüístico.

Balance rortiano de la filosofía analítica

Después de este breve recorrido por la obra de los dos autores más importantes en los inicios de la filosofía analítica, ahora podemos preguntarnos qué tiene que decir Rorty sobre la misma, cuál es su valoración de este movimiento. A este respecto, nunca debemos perder de vista que su propia obra se mueve muy marcadamente entre esta escuela y el Pragmatismo. Es por ello que el tratamiento que Rorty hace de esta corriente muestra un conocimiento de primera mano de todos sus avatares durante el siglo xx y además es, en cierto modo, inseparable del desarrollo filosófico personal del propio Rorty, como tendremos ocasión de ver. A continuación vamos a presentar tres textos, escritos en tres momentos diferentes, los cuales nos muestran una evolución de naturaleza casi dialéctica en el modo en que Rorty se refiere a la filosofía analítica, pues prácticamente se ajustan al esquema hegeliano de tesis, antítesis y síntesis.

El primero es la introducción a *El giro lingüístico*, una colección de ensayos compilada por Rorty en 1967 cuyo objetivo es “proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la de la 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”.¹⁰² En este texto, escrito en 1965 y elocuentemente titulado “Dificultades

¹⁰² EGL, p. 50.

metafilosóficas de la filosofía lingüística”, Rorty realiza un perspicaz análisis del estado en que se encontraba la filosofía analítica en esos momentos. Así, trata de responder, fundamentalmente, a dos cuestiones. La primera de ellas se refiere a si las tesis de la filosofía analítica (como pretenden sus proponentes) son realmente “neutrales”, en el sentido de no venir condicionadas por otras tesis de mayor calado metafísico. La segunda tiene que ver con la existencia, en el seno de la filosofía analítica, de criterios capaces de medir el “éxito” filosófico de un modo capaz de sustentar el acuerdo; esta cuestión lo lleva a presentar la controversia entre las escuelas del lenguaje ideal y del lenguaje ordinario. En el apartado final, Rorty realiza una especie de prospectiva, un análisis futuroológico del devenir de la filosofía, estableciendo seis tendencias de desarrollo posible. Este es uno de los primeros textos destacados de Rorty y, por supuesto, tiene muchos puntos de interés, como hemos tratado de expresar. Sin embargo, para nuestros fines en esta exposición, vamos a notar sólo un fragmento especialmente destacado, que nos muestra con claridad en qué alta estima tenía Rorty a su escuela por aquellos tiempos:

La filosofía lingüística ha conseguido, en los últimos treinta años, poner a la defensiva a la tradición filosófica entera, de Parménides a Descartes y Hume hasta Bradley y Whitehead. Y lo ha logrado mediante un escrutinio cuidadoso y completo de los métodos mediante los que los filósofos tradicionales han usado el lenguaje en la formulación de sus problemas. *Este logro es suficiente para colocar este período entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía.*¹⁰³

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 115-116 (énfasis añadido).

El segundo texto en que queremos detenernos es “Veinte años después”,¹⁰⁴ un artículo escrito en 1990 para figurar junto a la traducción española de *El giro lingüístico*.¹⁰⁵ Este texto está escrito años después de que *La filosofía y el espejo de la naturaleza y Consecuencias del pragmatismo* nos mostrasen un nuevo Rorty, claramente posanalítico, hermenéutico, historicista y, sobre todo, (neo)pragmatista. En este texto, Rorty se confiesa “alarmado, desconcertado y divertido”¹⁰⁶ al leer el pasaje que acabamos de citar, en el que su antiguo yo situaba la época analítica como uno de los grandes momentos de la historia de la filosofía. Para el Rorty de 1990, este pasaje no es más que el “simple intento de un filósofo de treinta y tres años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos –de persuadirse a sí mismo de que la matriz disciplinar en la que se había encontrado a sí mismo [...] era más que una escuela filosófica”.¹⁰⁷ Dos décadas más tarde, sin embargo, considera que la filosofía analítica apenas ha sido algo más que eso, una escuela filosófica como otra cualquiera.

El resto del artículo se centra en uno de los principales eslóganes de la filosofía analítica, la afirmación de que “los problemas filosóficos son problemas de lenguaje”, un “clásico” de esa corriente que para Rorty resulta “confuso”,¹⁰⁸ debido a

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 159-167.

¹⁰⁵ En realidad, el libro que con este título se publicó en español tiene poco que ver con el original. Consta únicamente de la introducción al libro de 1967, el artículo inédito “Veinte años después”, escrito a propósito para esta edición, y otro texto titulado “Diez años después”, traducción de la reseña que Rorty escribió sobre el famoso libro de Hacking, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, publicado en 1975.

¹⁰⁶ EGL, p. 159.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 160.

dos razones: la primera, que en esos momentos Rorty ya no cree en la existencia de algo así como “los problemas de la filosofía”. Pudiera ser, nos dice, que en el pasado existiese un tal núcleo de cuestiones básicas, conformado por los problemas relacionados con el representacionalismo que surgen después de Descartes y Kant. No obstante, luego de los ataques de Quine, Sellars y Davidson, es difícil considerar que continúe existiendo; la segunda de las razones es que Rorty tampoco cree en la existencia de algo así como un lenguaje, al menos, tal como afirma Davidson, si el lenguaje es algo similar a lo que han venido considerando los filósofos, es decir, un medio entre el yo y el mundo. La conclusión de este texto es, como decíamos, que la filosofía analítica ha sido simplemente una escuela más entre otras muchas. Sin embargo, sí ha tenido un cierto mérito. Y este mérito principal es, en opinión de Rorty, “haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio”.¹⁰⁹ Efectivamente, la noción de experiencia era utilizada antes de un modo muy ambiguo, y al sustituir esta noción por la de enunciado la filosofía analítica realiza un notable avance en claridad.

“Filosofía analítica y filosofía transformativa”,¹¹⁰ una ponencia presentada en 1998, es el tercer texto que vamos a comentar. Aquí, lo que Rorty considera más característico de la filosofía analítica no es ya el giro lingüístico, un rasgo genérico de todas las escuelas del siglo pasado,¹¹¹ sino el intento de convertir a la filosofía en una disciplina científica. La imagen de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁰ FF, pp. 55-77.

¹¹¹ “El giro lingüístico es común a toda la filosofía del siglo XX: es tan evidente en Heidegger, Gadamer, Habermas y Derrida como en Carnap, Ayer, Austin y Wittgenstein.”, *ibid.*, p. 57.

la ciencia emparejada con este intento, además, es la más crudamente tradicional: un proceso acumulativo, definido por la búsqueda de una verdad objetiva, que es absoluta, ahistórica e inmutable, a través de un método perfectamente determinado. Este proyecto se veía, en opinión de los primeros filósofos analíticos, facilitado por el giro lingüístico y la mayor claridad que traía aparejada el ‘ascenso semántico’.¹¹² Sin embargo, el proyecto resulta ser un completo fracaso. La profesionalización y el establecimiento de una filosofía totalmente científica necesitaban una serie de requisitos que la propia dinámica autocrítica de la filosofía analítica pronto dejó claro que no podrían ser encontrados. Para que exista algo semejante a una verdad absoluta se necesita, por ejemplo, que los significados sean inmutables, que no cambien con el uso, y esto claramente no es así. Se necesita también un marco para poder comparar toda pretensión de conocimiento, y tampoco existe. Se requiere, en definitiva, sojuzgar al historicismo, de modo que no pueda relativizar los resultados de la ciencia a un determinado marco social, y con el historicismo, también a posiciones que frecuentemente le acompañan, como el pragmatismo o el holismo. Sólo así se podría conseguir una filosofía mínimamente científica.

Parecería que lo que sucedió fue justamente lo contrario: la filosofía analítica, a medida que fue avanzando el siglo xx, se hizo cada vez más historicista y más holista. Se alejó cada vez más, por tanto, del proyecto inicial de convertirse en una ciencia. Pero pese a su fracaso, nos dice Rorty, esta corriente ha realizado una gran aportación a la historia de la filosofía. Y es por ello que se puede estudiar su historia, la historia de su fracaso, sin temor a perder el tiempo. ¿Cuál es esta aporte-

¹¹² El ‘ascenso semántico’ puede ser definido, sin excesiva complicación, como el paso de hablar acerca de cosas o eventos a hablar acerca de palabras, *vid.* Quine (1968), pp. 279-284 para más detalles.

tación fundamental? Según Rorty, la filosofía analítica ha “hecho mucho para transformar la imagen que de sí mismos tienen los seres humanos”.¹¹³ Ha hecho, por una parte, que los filósofos poskantianos aceptasen más fácilmente a Darwin, pero, por otra, y esto es lo más importante, ha inaugurado un modo de pensar historicista, antirrepresentacionista y anti-fundacionalista, que supera su cientifismo inicial y culmina, en última instancia, en el antiautoritarismo; en una asunción consciente de que no hay ninguna instancia exterior a la cual los seres humanos debemos someternos. Por eso, por esa renovada imagen que surge de nosotros mismos al pensar en estos términos, es por lo que, en opinión de Rorty, la filosofía analítica se ha ganado ya un papel definitivo en la historia del pensamiento.

Nuestro primer objetivo era exponer de modo completo cómo se formó el canon epistemológico de la narrativa rortiana, y esta tarea, creemos, ha sido cumplida. A continuación, expondremos los principales hitos del camino hacia la liberación de dicho canon, estudiando las aportaciones de aquellos filósofos que Rorty valora positivamente, es decir, los “rebeldes” pragmatistas, comenzando con quien algunos consideran el fundador del pragmatismo clásico.

¹¹³ FF, p. 75.

II. PEIRCE, PRESUNTO PRAGMATISTA

Dos son, únicamente, los temas peirceanos que preocupan a Rorty, en los cuales debemos centrar nuestra atención: la conocida “máxima pragmática” y la doctrina de la verdad como punto de convergencia ideal de las teorías científicas. El primer aspecto lo considera como algo positivo, especialmente a causa de las consecuencias que de él se pueden desprender, mientras que el segundo está visto como algo erróneo y con implicaciones negativas. Debemos señalar, de antemano, que este modo de tratar a Peirce nos parece muy pobre. Primero, porque Rorty analiza tan sólo una pequeña parte de la filosofía peirceana, que es muy variada. Los expertos¹ diferencian cuatro etapas en el desarrollo del pensamiento de Peirce, que se extendió por más de cincuenta años, y Rorty se centra exclusivamente en una de ellas, la etapa pragmatista, que dura sólo de 1870 a 1884. Olvida, por poner un ejemplo, toda la semiótica peirceana, una de sus mayores aportaciones, en la cual nuestro autor podría encontrar un importante aliado para sus propias concepciones. Además de la etapa pragmatista en la que Peirce trata numerosos temas de interés, Rorty elige sólo los dos que hemos mencionado. Por si esta limitación fuera poco, aparte de la capciosa selección de temas, la lectura que Rorty hace de los mismos es muy injusta. Comencemos ya con nuestra exposición, analizando la famosa “máxima pragmática”.

¹ *Vid.* Faerna (1996), p. 101.

La máxima anticartesiana

En su formulación más popular, tal y como aparece en “Cómo esclarecer nuestras ideas”, este principio reza así: “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto”.² Para comprender plenamente su sentido, así como toda la lectura que Rorty hace del mismo, creemos conveniente seguir de cerca las reflexiones de Peirce sobre la creencia, atendiendo en primer lugar a las diferencias entre ésta y la duda. Por una parte, nos dice en “La fijación de la creencia”, se trata de la diferenciación entre saber “cuándo queremos plantear una cuestión y cuándo queremos realizar un juicio”,³ que es manifiesta a nivel intuitivo; sentimos de manera distinta la duda que la creencia. Aparte de esta diferencia inmediata, existen otras de orden práctico, como es que las creencias conforman nuestras acciones, cosa que no hace la duda, pues, en general, solemos actuar con base en lo que creemos y no en lo que dudamos.

Una tercera diferencia vendría dada por el hecho de que “la duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia; mientras que este último es un estado de tranquilidad y satisfacción que no deseamos eludir o cambiar por una creencia en otra cosa”.⁴ La relación entre ambas, podríamos decir, es de estímulo-respuesta: igual que la sed nos hace buscar agua, “la irritación de la duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia”.⁵

² Peirce (1988a), §15.

³ *Ibid.*, §13.

⁴ *Ibid.*, §15.

⁵ *Ibid.*, §17.

Peirce llama ‘indagación’ a esta lucha del pensamiento, encaminada siempre a terminar con la duda mediante el establecimiento de una opinión, o sea, mediante la ‘fijación de la creencia’. A pesar de que Peirce distaba mucho de ser un darwinista canónico (por ejemplo, no creía en la selección natural), no podemos dejar de notar el parecido de estas consideraciones con la explicación evolucionista del modo en que el organismo se adapta a su entorno. Un parecido, hay que decir, que es recalado en ocasiones por Rorty.⁶

A continuación, Peirce examina los tres principales métodos de fijación que se han utilizado a lo largo de la historia. Comienza por el ‘método de la tenacidad’, esto es, el adherirse firmemente a una creencia, sea la que sea, y no dejar que nada nos aleje de nuestro convencimiento. Este método, a pesar de sus riesgos (imaginemos que el sujeto está firmemente convencido de ser Superman), tiene ventajas indudables, pues nos mantiene en un estado de constante paz mental. El ‘método de la autoridad’ surge después de que el individuo se da cuenta de que la opinión de otra persona es o puede ser equivalente a la suya propia. El paso siguiente es que la creencia se fije a nivel social, ya no individual. El individuo estaría obligado a acatar sin reservas la creencia que le es impuesta por su comunidad. El tercer método de fijación de la creencia que presenta Peirce es el ‘método del *a priori*’, que nace del cuestionamiento de las creencias impuestas por parte de algunos sujetos. Este método no sólo debe producir una tendencia a creer, sino también decidir qué creencia es la que se debe creer, dejando que nuestras preferencias intuitivas acaben por desarrollar creencias que se encuentren en armonía con la naturaleza. Al dejarlo todo en manos de la intuición, este método queda por completo supe-

⁶ Vid. p. ej., ORV, p. 26.

ditado al componente humano. Estos tres métodos son contrapuestos al ‘método científico’, mucho más desarrollado, como veremos enseguida.

En “Cómo esclarecer nuestras ideas”, Peirce resume las tres propiedades de la creencia: *i)* es algo de lo que somos conscientes, *ii)* calma la irritación causada por la duda, y *iii)* crea un hábito, una pauta de conducta. De las tres, la última es con mucho la más importante. Peirce llega a decir al respecto que esa es, precisamente, “la esencia de la creencia”.⁷ Dos creencias no pueden ser distintas si no producen distintos hábitos. Como dice Peirce,

si [las dos creencias] apaciguan la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces las meras diferencias en el modo de las consciencias [*sic*] de ellas no pueden constituir las diferentes creencias, del mismo modo que tocar un tono en diferentes claves no es tocar tonos diferentes.⁸

Teniendo esto en cuenta, podemos eliminar muchas causas de confusión intelectual. Por ejemplo, dejaremos de diferenciar creencias que sólo se distinguen en su modo de expresión, como sucede cuando creemos que el objeto de investigación es de algún modo misterioso o resbaladizo, cuando en realidad somos nosotros los que convertimos en oscuro a ese mismo objeto, o cuando pensamos que una diferencia gramatical corresponde a una diferencia de contenido. Si admitimos que el pensamiento tiene como única función establecer creencias, es decir, pautas para la acción, todas estas confusiones desaparecen, lo cual permite que nuestras ideas se hagan más claras.

⁷ Peirce (1988a), §11.

⁸ *Idem.*

Estas reflexiones sobre la naturaleza de la creencia, conjuntadas con la búsqueda de una “mayor claridad de aprehensión”, nos han hecho llegar a la famosa máxima pragmática, tal y como la hemos reproducido líneas arriba, una máxima que, como afirma Rorty, nos permite parafrasear cualquier referencia a objetos como una referencia a los efectos que dicho objeto tiene en la práctica.⁹ Curiosamente, la máxima aparece en el contexto de una discusión sobre las concepciones católica y protestante acerca de la transubstanciación, lo cual es una muestra tal vez involuntaria del espíritu religioso que, sin duda, estuvo siempre presente en Peirce, como lo es también el hecho de que afirme, en una nota a pie de página añadida al texto años después, que dicha máxima es la única regla lógica avalada por Jesucristo (“Por sus frutos los conoceréis”). Posteriormente, Peirce ofrece algunos ejemplos para ilustrar su funcionamiento. Así, se pregunta qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que un objeto es duro, y también trata de dar una explicación de la idea de fuerza. El texto finaliza con un análisis del significado de ‘realidad’, al cual haremos referencia en nuestra exposición de la teoría de la verdad peirceana tal y como es entendida por Rorty.

Introduciremos ahora unas reflexiones de Ángel Faerna,¹⁰ las cuales, en nuestra opinión, nos ayudarán a entender el rango de utilización de la máxima de Peirce, habida cuenta de que Rorty no trata demasiado este tema. Lo que Faerna destaca en primer lugar es que se trata de un método para analizar el significado de las palabras. Por tanto, cuando en la máxima se habla de objetos, debemos entender que se refiere a dichos objetos pero en tanto que son concebidos, esto

⁹ *Vid.* ORV, p. 137.

¹⁰ *Vid.* Faerna (1996), pp. 111-113.

es, en tanto que conceptos. Entonces, mediante la máxima, el significado de un determinado concepto se relaciona con otros significados y otros conceptos: al afirmar que la concepción del objeto es la concepción de sus efectos en la práctica, Peirce no relaciona de manera directa ideas con efectos prácticos, sino conceptos entre sí. Esto equivale a decir que “el significado sólo se puede analizar en términos de relaciones de unos signos con otros signos”.¹¹ En segundo lugar, Faerna subraya, de un modo muy preciso, cuál es la relación entre la teoría de la creencia de Bain-Peirce y la máxima pragmática. Lo que concebimos del objeto, en estas coordenadas, no es otra cosa que las diferentes maneras en que el objeto podría entrar en contacto con nosotros en una situación práctica. Dicho de otro modo, “concebir algo consiste en anticipar hipotéticamente su repercusión sobre la experiencia bajo diferentes circunstancias y, por consiguiente, definir de qué modo puede ser relevante respecto de la acción futura”.¹² Las creencias, entonces, determinan o tratan de determinar lo que está indeterminado, describiendo estados de cosas futuros que, hipotéticamente, podrían surgir del presente.¹³

En opinión de Rorty, la obra de Peirce ataca con dureza la concepción de las creencias como cuasiimágenes que nuestro autor atribuye a Descartes. A partir de Peirce, nos dice, ya no se puede sostener que las creencias sean “partes de un ‘mo-

¹¹ Faerna (1996), p. 111.

¹² *Ibid.*, p. 112.

¹³ En aras de la precisión, Peirce reformuló varias veces su máxima. En “Temas del pragmatismo”, por ejemplo, convierte al objeto en una “posibilidad permanente de experiencia”, *ibid.*, p. 113, al utilizar enunciados contrafácticos para mostrarnos que la concepción del objeto no sólo incluye los efectos del objeto que experimentamos, sino todos los que podríamos experimentar.

delo' del mundo",¹⁴ elementos de un sistema representacional; al contrario, ya hemos visto que las creencias se han convertido en hábitos de acción, normas para la actuación, pautas de conducta, en suma, instrumentos para manejar y transformar la realidad, lo cual manifiesta claramente la adopción de una perspectiva darwiniana.¹⁵ Las creencias, desde este punto de vista, son "estados atribuidos a los organismos de una determinada complejidad –atribuciones que permiten predecir o retrodecir (sobre todo retrodecir) el comportamiento de ese organismo".¹⁶ Por ejemplo, si observamos que el organismo en cuestión tiene el hábito de escaparse cada vez que ve una víbora, podemos entender su conducta atribuyéndole la creencia de que las víboras son peligrosas.

Regresemos ahora al modelo de relación entre Yo y Mundo, que hemos denominado 'poskantiano'.¹⁷ Después de lo que hemos expuesto, entenderemos fácilmente por qué Rorty puede decir que Peirce, con su máxima pragmática y su consideración de que las creencias son hábitos de acción, elimina de ese esquema la relación de 'representación'.¹⁸ Al considerar las creencias como herramientas para manejar y transformar la realidad, y ya no como imágenes o representaciones de la misma, "no tenemos ya que preocuparnos de cuestiones como ésta: '¿Corresponde la física a la estructura del mundo

¹⁴ ORV, p. 26.

¹⁵ Este tomarse en serio los avances de la Biología, y especialmente a Darwin, constituye un rasgo característico del Pragmatismo "clásico", como ya hemos dicho. Desarrollaremos esta idea al tratar a James y especialmente a Dewey.

¹⁶ ORV, p. 132.

¹⁷ *Vid. 2.5., supra.*

¹⁸ Nosotros no estamos de acuerdo con Rorty en este punto, pues consideramos que Peirce más que eliminar la vieja noción de representación está proponiendo una noción mejor para sustituirla.

como es, o meramente a la estructura del mundo como se nos aparece?"; y ello porque hemos dejado de concebir que la física *corresponda* a algo".¹⁹ Así, pues, "la cuestión de si los cielos están realmente diseñados con el sol en el medio se convierte en equivalente a la cuestión de si Ptolomeo o Copérnico nos proporcionan mejores instrumentos para hacer frente al mundo".²⁰ Cualquier decisión entre teorías científicas se reduce a esta clase de decisión sobre qué herramienta es mejor para qué propósito. Del mismo modo, prosigue Rorty, al igual que en la analogía de las herramientas, tendremos que reconocer "que está bien tener muchos conjuntos diferentes de reglas [con las cuales manejar cualquier objeto] para estar preparado para los diversos contextos"²¹ en que dicho objeto puede aparecer. No habría, en este sentido, nada similar a una "herramienta privilegiada", que hiciese innecesarias a todas las demás. El absurdo de esta idea de "herramienta privilegiada" se capta mejor cuando reflexionamos sobre ejemplos concretos. El ordenador es de gran ayuda para dibujar los planos de una casa, pero difícilmente podría ser usado como elemento estructural de la misma. Las tijeras que nos sirven para recortar papel son inútiles cuando queremos podar nuestros árboles. Y de la persona que tratara de peinarse utilizando una escopeta pensaríamos, sencillamente, que está mal de la cabeza.

Las últimas reflexiones nos hacen entender por qué Rorty piensa que la máxima pragmática de Peirce es el primer paso hacia una nueva concepción del ser humano. Esta nueva concepción, que a juicio de Rorty aparecerá plenamente desarrollada en la obra de Davidson, entiende al ser humano como una red de creencias y deseos en contacto con su entorno,

¹⁹ ORV, p. 164.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 220.

logrando evitar muchos de los problemas filosóficos tradicionales. Sin embargo, Rorty admite también que Peirce, si bien proporciona los elementos para estos nuevos puntos de vista filosóficos, él mismo no da los pasos en esa dirección, pues sigue conservando numerosos elementos propios de la tradición platónico-kantiana. Uno de ellos, posiblemente el más destacado, es su profundo respeto por la idea de verdad.

Perversa convergencia

Rorty piensa que Peirce es un continuador del viejo punto de vista, inaugurado por Sócrates y Platón y que continúa presente durante toda la Edad Media y la Edad Moderna, según el cual lo más característicamente humano, lo que nos distingue de los “brutos”, es el ocuparnos de las verdades. Para Peirce, nos dice Rorty, la verdad científica es “la mayor virtud humana, el equivalente moral del amor cristiano y del temor hacia Dios”.²² Su kantismo se hace patente cuando consideramos algún aspecto biográfico de Peirce, como el hecho de que durante más de dos años dedicase tres horas diarias a estudiar la *Crítica de la razón pura*, obra que presumía de conocer de memoria. Así entenderemos mejor la afirmación rortiana de que Peirce “se veía a sí mismo como un discípulo de Kant empeñado en mejorar la doctrina de las categorías y su concepción de la lógica”.²³ Estas consideraciones aparecerán más claramente a medida que vayamos exponiendo el tema.

Pasemos ahora a analizar la crítica que Rorty hace a la teoría peirceana de la verdad, basada en la noción de conver-

²² CP, p. 317.

²³ PUV, p. 26.

gencia, que a nuestro autor no le parece “ni clara ni útil”,²⁴ por las razones que expondremos a continuación. De entrada, debemos decir que Peirce sí es consciente de que está ofreciendo una nueva “teoría de la verdad”,²⁵ en el particular sentido que Rorty da a esta expresión, a saber, como un intento poco pragmático de considerar que la verdad tiene una esencia o una naturaleza oculta.²⁶ Además, se trata de una teoría de marcado corte epistémico.²⁷ Nuestra estrategia, en lo que resta del apartado, será la siguiente: comenzaremos por una presentación de la teoría de la verdad tal y como aparece en los textos del propio Peirce; luego expondremos la presentación que de ella hace Rorty, así como sus críticas a la misma; el apartado finalizará con la valoración general que Rorty hace de Peirce, la cual, adelantamos, es muy negativa.

La teoría de Peirce identifica la verdad con la creencia en condiciones ideales,²⁸ lo que le permite, como diría Rorty, “retener un sentido absoluto de ‘verdadero’”.²⁹ Peirce llega a este resultado mediante un análisis del significado del término ‘realidad’ a la luz de la máxima pragmática. Así considerada, “la realidad, como cualquier otra cualidad, consiste en los efectos sensibles específicos que producen las cosas que participan de la misma”.³⁰ Y el único efecto que tienen las cosas reales, según

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ ORV, p. 190.

²⁶ Esto marca una diferencia con otros autores, que se niegan a realizar tal intento de definición sustantiva. Davidson, sin ir más lejos, con el primitivismo que a veces defiende respecto a la verdad, sería un ejemplo destacado de esta actitud (que es, huelga decirlo, alabada por Rorty).

²⁷ *Vid.* VP, p. 175.

²⁸ *Vid.* PUV, p. 40.

²⁹ EOC, p. 22.

³⁰ Peirce (1988a), § 19; Rorty olvida criticar un elemento metafísico presente en Peirce: la relación entre método científico e ‘hipótesis de la realidad’.

Peirce, es que causan creencias, pues todas las sensaciones que las cosas suscitan vienen a la conciencia en forma de creencias. El problema, entonces, es saber cuáles de esas creencias son verdaderas y cuáles falsas. Y este problema, volviendo a “La fijación de la creencia”, pertenece únicamente al dominio del “método científico”. Los otros métodos de fijación de la creencia no resuelven adecuadamente el problema. Para el método de la tenacidad, la creencia verdadera es simplemente aquella, sea la que sea, que se decide mantener. El método de la autoridad es básicamente el mismo que el de la tenacidad, sólo que llevado al nivel de la sociedad en su conjunto. En cuanto al método apriorístico, basado en aquellas proposiciones que agradan a la razón, si bien ha representado un progreso respecto a los otros dos, sigue dependiendo demasiado de la naturaleza humana.

En la ciencia, sin embargo, las cosas suceden de manera distinta. Para comenzar, sostiene Peirce, la ciencia determina las creencias basándose en algo externo al ser humano, algo sobre lo cual nuestro pensamiento no tiene influencia alguna y que es de carácter público, en el sentido de que cada persona puede ser afectada por ello. La ciencia, igualmente, es capaz de autocorregirse, lo cual constituye, según Peirce, su principal ventaja respecto a los otros métodos de fijar la creencia, una ventaja que se ha expresado a través de los éxitos prácticos logrados por la ciencia. Además de estas ventajas,

todos los partidarios de la ciencia están animados por la feliz esperanza de que basta con que aquella se prosiga lo suficiente para que dé una cierta solución a cada cuestión a la que la apliquen. Uno puede investigar la velocidad de la luz estudiando los pasos de Venus y la aberración de las estrellas; otro, por las oposiciones de Marte y los eclipses de los satélites de Júpiter; un tercero, por el método de Fizeau [etc.]. Al principio pueden obtener resultados diferentes, pero, a medida que cada uno per-

fecciona su método y sus procedimientos, se encuentra con que los resultados convergen ineludiblemente hacia un centro de destino. Así con toda la investigación científica. Mentes diferentes pueden partir con los más antagónicos puntos de vista, pero el progreso de la investigación, por una fuerza exterior a las mismas, las lleva a la misma y única conclusión.³¹

Continúa diciendo que “esta enorme esperanza se encarna en el concepto de verdad y realidad. La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real”.³²

Se trata, en suma, de la verdad entendida como una creencia justificada ante la última comunidad de investigadores. Rorty analiza esta teoría peirceana en el artículo “Pragmatismo, Davidson y la verdad”.³³ Según nuestro autor, la teoría de Peirce ocupa un lugar intermedio entre las teorías pragmatistas propiamente dichas (como por ejemplo la de James) y las teorías de la verdad idealistas y fisicalistas. Para Rorty, estas dos últimas clases de teoría tendrían en común la esperanza de que

i. “Los electrones existen” es verdadero

es verdadera si y sólo si

ii. En el final de la indagación, nuestra afirmación de que existen electrones está justificada

³¹ *Ibid.*, § 20.

³² *Idem.*

³³ Incluido en ORV; el análisis (que nosotros estamos básicamente parafraseando) de la teoría peirceana se localiza en las pp. 177-180.

Asimismo, tanto los idealistas como los fisicalistas desean afirmar también que

iii. “Los electrones existen” es una afirmación que corresponde –representa con precisión– a la naturaleza del mundo

Y esto resulta chocante si tenemos en cuenta que esa esperanza de que *i* es verdadera si y sólo si *ii* les obliga a decir que tanto *i* como *ii* implican

iv. Los electrones existen

Así, pues, prosigue Rorty, tendríamos que dar una razón por la cual el devenir de nuestro juego de lenguaje tuviese algo que ver con la naturaleza o el modo de ser del mundo que nos rodea, pues a primera vista no está claro que tenga que darse una tal relación. Los idealistas consideran que

v. El mundo se compone de representaciones organizadas en un sistema (idealmente) coherente

Esto les permite analizar *iv* como

vi. “Los electrones existen” pertenece al sistema coherente de representaciones

Al no admitir otro criterio de verdad que la coherencia entre representaciones, puesto que no entienden cómo podría ponerse a prueba la relación de correspondencia que aparece en *iii*, comparando la expresión con un objeto –no creen posible dicha confrontación de algo lingüístico con algo no lingüístico–, los idealistas deben postular *v* si quieren salvar a *iii* del escepticismo, ya que de otro modo quedaría sujeta a las críticas habituales.

Los fisicalistas,³⁴ por su parte, afirma Rorty, leen *i* como equivalente a *iii*, argumentando que, “por así decirlo, el mundo participa en el juego”,³⁵ y que esta participación garantiza, en cierto modo, que nuestros juegos de lenguaje (entendiendo por esto, más o menos, las ciencias empíricas, probablemente el conjunto unificado de todas ellas) desembocarán en la correspondencia con la realidad, librándose así de los cuestionamientos escépticos. Evidentemente, se encuentran en contra de la tesis *v*, que posibilitaría un descubrimiento apriorístico de la naturaleza del mundo; su apuesta es, como decimos, por los métodos científicos. Por ejemplo, aunque admitan que *iv* no se siga lógicamente de *ii*, sí consideran que existen conexiones causales entre sus respectivas condiciones de verdad, susceptibles de ser descubiertas a través de la labor empírica.

En opinión de Rorty, Peirce tiene también la intención de refutar al escéptico, algo que comparte con idealistas y fisicalistas; sin embargo, su postura se alejará tanto del fisicalismo como del idealismo. Y esto porque se da cuenta de que ambos “comparten una falacia común –a saber, que ‘correspondencia’ es el nombre de una relación entre fragmentos de pensamiento (o lenguaje) y fragmentos de mundo, una relación tal que los objetos relacionados deben ser ontológicamente homogéneos”.³⁶

Esto obliga al idealista a considerar la realidad como un dominio compuesto únicamente de representaciones, y al fisicalista a convertir las representaciones en algo físico. Peirce se aleja de esta disyuntiva al considerar que una relación como ‘verdadero de’ puede relacionar objetos muy diferentes, sin que se planteen problemas de homogeneidad o heterogeneidad

³⁴ Rorty cita como ejemplo de fisicalistas a Jerry Fodor, Michael Devitt, Jay Rosenberg, Hartry Field, y también a Friedrich Engels.

³⁵ ORV, p. 178.

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

ontológica. Lo único que se necesita para ello es redescubrir la realidad como “aquello de lo que hablan los ganadores del juego”.³⁷ De este modo, se garantiza que las condiciones de *ii* y *iii* sean coincidentes. Al analizar *iii* como *ii* está reduciendo la coherencia a correspondencia, sin que ello lo comprometa con el idealismo (y la posibilidad de acceso apriorístico a la estructura del mundo) ni con el fisicalismo (y su necesidad de trabajo empírico).

Rorty no está de acuerdo con la teoría de Peirce, pese a que considera que este autor iba por el camino correcto al señalar la falacia subyacente a ambos sistemas. Sin embargo, el modo en que Peirce convierte *iii*) en *ii*) le parece “un apaño rápido”³⁸ e inadecuado. Toda la estrategia de Peirce, en última instancia, reposa, además de sobre una discutible redefinición de realidad, sobre el uso de un término, ‘ideal’, que Rorty considera, por lo menos, tan difícil de explicar como ‘correspondencia’. Tal uso sólo podría legitimarse si fuésemos capaces de saber cuándo hemos alcanzado ese estado final o ideal de la investigación; que fuésemos capaces de saberlo sin la posibilidad de que existiese alguna duda, de que cupiese cuestionarse acerca de si se ha llegado al final o simplemente se ha agotado la imaginación. Como afirma Rorty, “la idea de Peirce de ‘el final de la investigación’ puede tener sentido si pudiésemos detectar una convergencia asintótica en la indagación, pero esta convergencia parece un fenómeno local y a corto plazo”.³⁹ Entonces, si no somos capaces de determinar de un modo preciso cuándo he-

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 178.

³⁹ *Ibid.*, p. 180. Para apoyar su opinión, Rorty cita la diferenciación propuesta por Mary Hesse entre ‘progreso instrumental’, esto es, el aumento de la capacidad predictiva, y ‘convergencia conceptual’, que siempre estará amenazada por el mero hecho de la existencia de revoluciones científicas.

mos llegado a ese final de la investigación, y está claro que no lo somos, la idea de convergencia carece de sentido.

Según Rorty, Peirce es un pensador al cual, pese a su relativa insignificancia,⁴⁰ la filosofía actual tiende a sobrestimar.⁴¹ Esto es debido a que se suele ver en su teoría del signo una anticipación del ‘giro lingüístico’, ya que sustituye el hablar de la experiencia o de la conciencia por el hablar acerca del discurso⁴² o de los signos.⁴³ Sin embargo, nos dice Rorty, Peirce “jamás tuvo claro para qué quería una teoría general de los signos, ni qué forma podría cobrar, ni cuál era su supuesta relación con la lógica o la epistemología”.⁴⁴ Por otra parte, el propio Frege “hubiera realizado el giro lingüístico solo y sin ninguna ayuda”.⁴⁵ Así, pues, “no parece que sea un disparate decir que si Peirce no hubiese existido jamás, ello no habría afectado mucho el curso de la historia de la filosofía”.⁴⁶ Desde luego, esta es una opinión que irritaría a filósofos tan destacados como Putnam, Apel o Habermas, los cuales reconocen una gran influencia de Peirce en su obra. En general, podemos decir, la injusta valoración de Rorty tiende a irritar (probablemente con razón) a todos los que contemplan a Peirce con una actitud mínimamente empática.

⁴⁰ *Vid.* PUV, p. 29.

⁴¹ *Vid.* CP, p. 241; PUV, p. 29.

⁴² *Vid.* PUV, p. 100.

⁴³ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ CP, p. 242.

⁴⁵ PUV, p. 29.

⁴⁶ *Idem.* A pesar de esta opinión negativa, Rorty a veces comenta alguno de los aspectos positivos de la semiótica peirceana. Así, por ejemplo, cuando relaciona a Peirce y Derrida, y la negativa de ambos a aceptar que el movimiento de interpretación de un signo (en suma, la sustitución de dicho signo por otro u otros) pueda terminar en una intuición cartesiana autoevidente, considerando así que “no existe obstáculo teórico alguno a una secuencia interminable de recontextualizaciones”, EHO, p. 177.

Es cierto que en vista de la multitud de elementos platónico-kantianos que Rorty atribuye a Peirce estamos obligados a preguntarnos si nuestro autor lo considera un verdadero pragmatista. Desde luego, Rorty reconoce en la obra de Peirce rasgos pragmatistas muy destacados, como la naturalización de la creencia que lleva a cabo, o la adopción de la máxima pragmática del utilitarista Alexander Bain, evento que, según Rorty, señala “el pistoletazo de salida”⁴⁷ del Pragmatismo. Sin embargo, continuando con su metáfora, una cuestión a resolver será si Peirce, en opinión de Rorty, corre efectivamente esa carrera, como James o Dewey, o se limita únicamente a marcar su salida.

Rorty, creemos, diría que Peirce no corre dicha carrera.

Su única contribución al pragmatismo se redujo a darle un nombre y a haber inspirado a James [pero] Peirce siguió siendo el más kantiano de los filósofos, el que estaba más convencido de que la filosofía nos dotaba de un contexto omniabarcante y ahistórico que permitía asignar a cualquier otro discurso el lugar y el rango que le son propios.⁴⁸

supuesto contra el que, precisamente, reaccionaron James y Dewey. Si atendemos a alguna caracterización rortiana de los antipragmatistas como personas que desean que la conversación tenga un fin natural, que haga innecesario continuarla,⁴⁹ entonces tendríamos que, según Rorty, Peirce (como probablemente Putnam) no sólo no es pragmatista sino que incluso podría tenerse por antipragmatista. La verdad, ese punto de convergencia de todas las teorías científicas representa, pre-

⁴⁷ PUV, p. 24.

⁴⁸ CP, p. 242.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 252.

cisamente, el final de la conversación, el punto más allá del cual no tiene sentido seguir investigando y ni siquiera seguir hablando. En este sentido, James o Dewey, al reaccionar contra esta idea kantiana, sí serían auténticos pragmatistas, pues ellos eliminan los residuos kantianos y se centran en las implicaciones anticartesianas y antiesencialistas de la máxima de Peirce. Son precisamente estas implicaciones, tal y como son entendidas por Rorty, las que vamos a analizar en los capítulos siguientes.

IV. LA GENUINA “BUENA TRADICIÓN”

Aunque no es considerado uno de sus tres principales “héroes”,¹ la deuda con James es manifiesta en aspectos cruciales del pensamiento de Rorty y reconocida además por éste, quien se declaró en alguna ocasión seguidor de James;² además, Rorty nos dice que James siempre será “el pragmatista que caerá más simpático y el más leído”.³ En efecto, William James es, quizá, el filósofo estadounidense más conocido y gran parte del éxito cosechado por el Pragmatismo puede atribuirse a su impacto, al cual contribuyó, sin duda, su particular modo de escribir. Se trata de un estilo muy personal que nos permite apreciar, por debajo de las tesis filosóficas, a la persona, al individuo humano concreto, y que nos recuerda en ese sentido a figuras tan señeras como San Agustín o Pascal.

Decíamos que James es el principal divulgador del Pragmatismo, pero esto no quiere decir que sólo sea un divulgador, sin un pensamiento original. Algunos autores afirmaban, tradicionalmente, que James era poco menos que un acólito de Peirce.⁴ Sin embargo, estas opiniones han sido cuestionadas de un modo muy convincente por la crítica actual. Autores

¹ Heidegger, Wittgenstein y, especialmente, Dewey.

² P. ej., en FF, p. 10.

³ PUV, p. 32.

⁴ Probablemente, esta impresión estuviera basada, en última instancia, en la proverbial modestia de James, que no rehuía considerarse seguidor de su amigo Peirce. La accidentada vida de Peirce y su necesidad de reconocimiento público en momentos económicamente difíciles es, acaso, otra causa que podría barajarse para explicar el hecho de que James diese a Peirce todo el crédito respecto al origen del Pragmatismo.

como Esteban, Faerna, Thayer y otros muchos concuerdan en considerar a James cofundador del Pragmatismo, tan merecedor del crédito como Peirce. La opinión de Rorty en dicho punto coincidiría con la de estos estudiosos, llevándola, incluso, un paso más allá. Para Rorty, creemos, James significaría una evolución del Pragmatismo respecto a Peirce, pues en la obra de James comienzan a desplegarse con claridad algunos de los mejores aspectos de esta corriente, como son el holismo, el antiesencialismo y lo que Rorty llama ‘panrelacionismo’.⁵ Al mismo tiempo, James representa también un abandono de los elementos negativos todavía presentes en Peirce (principalmente los peores vestigios de kantismo y realismo escotista). Esto, sin duda, tiene que ver con una extendida opinión según la cual en el Pragmatismo, desde sus inicios, habría habido dos corrientes: la kantiana, que nace con Peirce, y la empirista-utilitarista, nacida con James. Rorty, apenas es necesario decirlo, se adscribiría a esta segunda corriente, heredera de James.

De entre los muchos modos en que podríamos exponer la lectura rortiana de James, para este apartado elegimos comenzar señalando una serie de puntos en común entre Nietzsche y James, en concreto una serie de críticas a determinados elementos de la tradición platónico-kantiana. Entre estas críticas, ocupará un papel destacado la que ambos autores lanzan contra la vieja teoría de la verdad como correspondencia. Posteriormente, analizaremos con detalle la teoría pragmática de la verdad que James propone, en las dos formulaciones distinguidas por Rorty: la que se basa en la conveniencia y la que lo hace en la verificación. Acabaremos el apartado ha-

⁵ El ‘panrelacionismo’, caracterizado en PUV, pp. 139-167 es, dicho del modo más sencillo, “pensar que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas”, PUV, p. 140.

blando de las actitudes de James ante la democracia, la ciencia y, especialmente, la religión, lo cual nos conducirá al tema de la ‘ética de la creencia’.

Solos ante la tradición

La obra de James, afirma Rorty, tiene un fuerte componente crítico: este autor es un severo censor de la filosofía del sujeto y objeto,⁶ tal y como se entendía desde Descartes y Kant, y también uno de los grandes impugnadores del platonismo, en concreto, de los pseudoproblemas metafísicos provocados por el platonismo.⁷ Para profundizar en el sentido de estas críticas, nos resultará muy conveniente explorar algunas concomitancias de James con quien, según Rorty,⁸ es su figura gemela: Friedrich Nietzsche.⁹ En opinión de nuestro autor, ambos, Nietzsche y James, son las dos únicas voces que se alzan, a finales del siglo XIX, frente al predominio esencialista y representacio-

⁶ Vid. CIS, p. 30.

⁷ Vid. CP, pp. 23-24.

⁸ La lectura que Rorty hace de Nietzsche es deudora de las interpretaciones que acercan al pensador alemán al canon pragmatista. En general, los puntos en común entre Nietzsche y el Pragmatismo fueron destacados desde un momento muy temprano. Berthelot, quien escribió en 1911 la obra *Un Romantisme Utilitaire*, consideraba a Nietzsche como un “pragmatista germánico”.

⁹ Estas conexiones que vamos a señalar entre James y Nietzsche nos permiten establecer una serie de vínculos entre el Pragmatismo y la filosofía continental, algo que Rorty subrayará en otros casos. Si nos fijamos también, por ejemplo, en las conexiones que Eodice establece entre James y Wittgenstein, Eodice (1987), pp. 87-92, podremos ver al Pragmatismo como una de las pocas escuelas que ofrecen puentes entre las tradiciones analíticas y continentales de la filosofía. Esta idea de la “vía media” parecería ser muy agradable a los ojos de Rorty.

nalista del ambiente intelectual poskantiano. Y se alzan dándose cuenta de que la idea de método, tan cara a la concepción cartesiano-kantiana,

presupone la idea de un *vocabulario privilegiado* que capta la esencia del objeto y que expresa sus verdaderas propiedades, y no las que nosotros leemos en él. Nietzsche y James afirmaban que ese vocabulario no era más que un mito, que incluso cuando hacemos ciencia, al igual que cuando hacemos filosofía, nos limitamos a buscar un vocabulario que nos permita lograr nuestros propósitos.¹⁰

En este sentido, podríamos decir que ambos autores nos recuerdan que un léxico mejor es simplemente un léxico que sirve mejor a nuestros objetivos y no un modo de acercarnos más a la verdadera naturaleza de las cosas. Esta idea del léxico privilegiado posee un claro origen religioso: hablar el vocabulario privilegiado de la naturaleza es un residuo de la idea de que podemos conocer algo así como “el pensamiento de Dios”. Para Nietzsche y James, debemos abandonar estas viejas ideas y darnos cuenta de que, dado que existen muchos propósitos distintos a los que nuestros léxicos pueden servir, y ninguno de ellos tiene *a priori* privilegios por encima de los demás, no existe ningún lenguaje privilegiado. Esta es una noción capital en el pensamiento rortiano, como tendremos ocasión de ver.

Además, tanto Nietzsche como James son “revolucionarios” en un sentido que Rorty adapta de Kuhn, significando que sus críticas no son tanto argumentaciones (entendidas por Rorty como razonamientos contrarios, pero expresados en el

¹⁰ CP, p. 232.

mismo lenguaje que aquello a que se oponen) como búsquedas desesperadas de un nuevo lenguaje. Es decir, ambos están lanzando críticas a la tradición epistemológica, pero sin usar el lenguaje epistemológico. En el caso de Nietzsche, su revolución radica en iniciar una relectura radical de toda la tradición filosófica, comenzando por Sócrates y Platón.¹¹ En lo que se refiere a James, la revolución vendría con su ‘teoría pragmática de la verdad’, que veremos enseguida. En cualquier caso, la intención de escaparse de las ‘palabras de la tribu’ que les anima es común a ambos. Este escaparse, advierte Rorty, no es una superación *à la* Hegel, como habían hecho los marxistas con el propio Idealismo, al cual trataron de superar en sus propios términos, sino un intento por crear algo completamente nuevo. Y un elemento fundamental a la hora de llevar a cabo este intento es su renuncia a encontrar (de hecho, una renuncia a buscar) un punto neutral desde el cual contemplar la cultura, renunciando así a la pretensión de llegar a poseer algo así como “la Verdad” y el “consuelo metafísico” (dicho en lenguaje nietzscheano) que ello implica. Como afirma Rorty, Nietzsche y James “se contentaban con borrar el halo a palabras como ‘verdad’, ‘ciencia’, ‘conocimiento’ y ‘realidad’, sin pretender ofrecer una concepción acerca de la naturaleza de las cosas así nombradas”.¹²

Teniendo en cuenta estos elementos, no debería extrañarnos que Rorty pueda escribir que “las críticas de James y Nietzsche al pensamiento decimonónico son paralelas”,¹³ y que, tal y como apunta Danto, “James y Nietzsche formularon la misma crítica de las concepciones tradicionales de verdad, y propusieron la misma alternativa ‘pragmática’ (o

¹¹ Cf. EHO, p. 128.

¹² CP, p. 230.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

‘perspectivista’).¹⁴ Un elemento clave de esta alternativa es, como decimos, el análisis de la verdad que hacen ambos autores, en el cual podemos apreciar significativas desviaciones respecto a la tradición platónico-kantiana. Por ejemplo, el punto de vista de que para Nietzsche o James “no hay ninguna actividad humana específica que pueda denominarse búsqueda de la verdad”,¹⁵ lo cual contradice la vieja concepción platokantista de que lo más característicamente humano, la tarea reservada para la humanidad, que nos diferencia de los “brutos” es, precisamente, la búsqueda de la verdad. Pero veamos a continuación qué es lo que tienen que decir estos autores sobre la verdad.

La correspondencia, un sinsentido

El más ácido cuestionamiento del correspondentismo hecho por Nietzsche aparece en su opúsculo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En un párrafo que Rorty suele citar¹⁶ como paradigma de lo que debería ser nuestra comprensión de la verdad, Nietzsche afirma que ésta no es más que

¹⁴ *Ibid.*, p. 290. Sin embargo, Nietzsche todavía posee elementos “metafísicos” que hacen que Rorty prefiera la propuesta de James. ¿Cuáles son estos elementos? Para sacarlos a la luz, Rorty se apoya en gran medida en las reflexiones de Heidegger. Como sabemos, este autor considera a Nietzsche un platónico al revés, pues dice que al dar la primacía a uno de los lados de la dicotomía (en el caso de las dicotomías “mundo real/mundo ideal” o “vida/pensamiento”, Nietzsche opta declaradamente por los primeros términos), sigue haciendo patente el “olvido del ser” y, por tanto, sigue dentro de las coordenadas platónicas, aunque invirtiéndolas. Para Heidegger, como tendremos ocasión de ver en el apartado dedicado a Dewey, las viejas dicotomías deben ser eliminadas.

¹⁵ FF, pp. 112-113.

¹⁶ *Vid.* p. ej., ORV, p. 53.

una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes.¹⁷

Esta frase es leída por Rorty como una crítica ligada a consecuencias de orden práctico, fundamentalmente moral. Según la interpretación de Rorty (bastante forzada en nuestra opinión),¹⁸ Nietzsche estaría afirmando su esperanza de que a todos los seres humanos pudiese bastarles con la solidaridad, sin tener que fijarse en la verdad. En cualquier caso, nosotros estamos obligados a advertir que esta noción de verdad como conjunto de metáforas consolidadas por el uso, en la que tanto insiste Rorty, es una noción que, según muchos de los estudiosos de Nietzsche,¹⁹ fue superada en el desarrollo posterior de su filosofía, algo que Rorty no tiene en cuenta.

Respecto a James, vamos a distinguir, siguiendo a Rorty, dos modos de acercarse al problema de la verdad, uno de ellos negativo o crítico y otro de carácter más propositivo. El primero de ellos es la crítica a la noción de verdad como correspondencia y el segundo, que trataremos en el siguiente epígrafe, su ‘teoría pragmática de la verdad’, a la que Rorty, debemos señalar, no considera una “teoría” propiamente dicha —a pesar

¹⁷ Nietzsche (1980), pp. 9-10.

¹⁸ Ken Gemes nos ofrece una lectura, en nuestra opinión, mucho más acertada, al decir que a Nietzsche, realmente, el tema de la verdad no le importaba demasiado por sí mismo, sino sólo porque se había conectado con una serie de temas con perniciosas consecuencias para la vida. Así, lo que está haciendo Nietzsche es atacar oblicuamente temas como la separación del mundo, cuya influencia, fundamentalmente a nivel retórico, habría tenido consecuencias nefastas, *vid.* Gemes (2001), *passim*.

¹⁹ *Vid.* p. ej., Clark (2001), p. 59.

de lo paradójico que esto pueda parecer. Empezaremos por la crítica al correspondentismo.

Como Dewey (y Hegel antes que ellos), James consideraba que la noción de correspondencia no era más que “una metáfora engañosa y carente de provecho”.²⁰ Por eso, es una noción que abandona, al igual que todos los que le siguen en este punto. La causa de que James abandone esta noción es su negativa “a contrastar el mundo con aquello con lo que se conoce el mundo, pues semejante contraste sugiere que de alguna manera hemos conseguido –como dice Nagel– ‘saltar fuera de nuestra propia mente’”.²¹ Esta sugerencia, desde una perspectiva pragmatista, carece totalmente de sentido. Putnam expresa esta misma idea en un fragmento citado aprobatoriamente por Rorty diciendo que “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 fatalmente comprometido desde el principio”.²² ¿Cuál es el núcleo de la crítica de James? Nuestro autor²³ reconoce que el punto de vista más extendido es pensar que las ideas verdaderas copian la realidad a que se refieren. Esto tiene su origen en el sentido común, pues en nuestra experiencia cotidiana apreciamos, a menudo, que nuestras ideas de las cosas sensibles son copias o representaciones de las mismas. Sin embargo, deberíamos dar-

²⁰ FF, p. 10.

²¹ ORV, p. 29. Nagel se refiere, así, al problema de “combinar la perspectiva de una persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de ese mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista”, Nagel (1996), p. 11, que es el tema de fondo de su obra *Una visión de ningún lugar*.

²² H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, p. 20, citado en VP, p. 63.

²³ Seguimos la exposición de James (1922), p. 199 ss.

nos cuenta, por un lado, de que las ideas rara vez son copias exactas de los objetos a los que hacen referencia, ni siquiera cuando estos objetos son los más familiares. Esta es una idea muy ingenua que debe ser abandonada. Por otro lado, existen muchos otros casos en los que la idea de una correspondencia o un emparejamiento sencillamente no tiene aplicación.

Rorty²⁴ lo explica de la siguiente manera: si partimos de un lenguaje o una concepción del mundo determinada sí podremos casar porciones de lenguaje con porciones del mundo, estableciendo ciertos isomorfismos entre la estructura de nuestras oraciones y la estructura del mundo. Así sucede con oraciones muy sencillas como “Se puso el bikini rojo” o “Con las nécoras prefiero el albariño”. Pero tal emparejamiento deja de tener sentido cuando consideramos otras clases de oraciones, por ejemplo *i*, enunciados negativos, como “La nieve no es verde”; *ii*, enunciados hipotéticos, como “Si llueve más, iremos a trabajar en lancha”, o *iii* enunciados universales, del tipo de “Todos los informáticos están gordos”. Es evidente que no podemos considerar la existencia de una porción de mundo que encaje con esta clase de enunciados *i-iii*. Si llegamos a postularla, parecerá una maniobra *ad hoc*, que nos dejará insatisfechos al no respetar las intuiciones que presuntamente sostienen la correspondencia,²⁵ pues tal maniobra no nos haría ver cómo la verdad de la oración depende de algo externo a ella.

Lo mismo sucede si hablamos de la verdad de oraciones pertenecientes a teorías científicas. Pensemos en una frase to-

²⁴ *Vid.* CP, pp. 243-244.

²⁵ Como sabemos, para intentar resolver el problema en lo referente a la primera clase de oraciones, las negativas, se postularon los llamados ‘hechos negativos’; sin embargo, esa postura trajo aparejados numerosos problemas teóricos, y hoy por hoy está prácticamente desechada.

mada de cualquier libro elemental de Química, como “el enlace covalente es la unión química que se forma cuando los átomos que se combinan comparten pares de sus electrones de valencia”. En casos así, tampoco está tan claro cómo se sostiene la correspondencia, pues cualquier oración perteneciente a una teoría está unida de manera inextricable al cuerpo teórico en su conjunto, como acertadamente señalaron tanto Duhem como Quine. Y resulta prácticamente imposible determinar cómo una teoría se corresponde con –o copia o describe– el mundo. Ante esta clase de problemas, nos dice Rorty siguiendo a James,²⁶ lo natural es cambiar de metáforas y pasar de hablar de planos o mapas a hablar de herramientas, dejando así de tener en cuenta la precisión en la representación y considerando el éxito práctico.²⁷ Estas consideraciones también nos hacen entender por qué Rorty caracteriza al Pragmatismo como anti-esencialismo aplicado a nociones como la de verdad.²⁸

²⁶ Desde luego, podría pensarse que Rorty está siguiendo a Quine. Sin embargo, como sabemos, el tema de la infradeterminación empírica de las teorías está presente en James no menos que en Quine.

²⁷ Como anotación marginal, nos gustaría hacer constar nuestra perplejidad ante la disyuntiva trazada por Rorty, quien olvida que los mapas *son* herramientas.

²⁸ Relacionado con esto, debemos decir también que la concepción anti-representacionalista de la creencia que James toma de Bain y Peirce tiene una importante ventaja, a los ojos de Rorty, como es que “nos libera de la responsabilidad de aunar todas nuestras creencias en una sola visión del mundo”, PUV, p. 58. Si cada una de nuestras creencias es una representación del mundo, es legítimo preguntarse por la conexión de todas ellas entre sí. En cambio, si las consideramos pautas de acción, esta pregunta pierde sentido, pues existen muchos propósitos diferentes que podemos llevar a cabo con nuestras acciones, por lo que también existirían muchos hábitos distintos, que no tendrían que estar relacionados entre sí. Esto es una gran ventaja porque nos libera de la idea kantiana del Tribunal de la Razón y nos permite considerar a la cultura como un ámbito compuesto de numerosas partes distintas, sin que exista un ordenamiento jerárquico entre ellas.

Lo que nos conviene creer: la teoría que no es teoría

James, nos dice Rorty, es un crítico del correspondentismo, pero el que lo sea no implica que esté proponiendo una nueva teoría sustantiva de la verdad. Este hecho parecería hacerlo blanco de una de las críticas que corrientemente se lanzan contra los pragmatistas, a saber, que su ataque contra la correspondencia fracasa porque no son capaces de proponer nada nuevo. Para Rorty, tal interpretación es errónea, pues piensa que confunde los propósitos de los pensadores pragmatistas, quienes quieren *abandonar* la discusión sobre la verdad. En este sentido, James es visto por Rorty como uno de los filósofos llamados ‘terapéuticos’, que nos dice qué problemas debemos dejar de discutir y qué debates debemos cerrar para siempre.²⁹ Según Rorty, los filósofos como James, Dewey o Nietzsche no dan teorías alternativas para responder a las viejas preguntas, sino que vislumbran una cultura liberada de las mismas; de ahí su carácter revolucionario. Creer que propone una nueva teoría sustantiva de la verdad es, para Rorty, malentender a James.

Pero éste sí dice algo respecto a la verdad y, de hecho, si se le considera uno de los principales teóricos de la concepción pragmatista de la verdad es debido a lo que ha dicho positivamente acerca de la verdad y no (o no sólo) por sus críticas a la obsoleta noción de correspondencia. ¿Qué es lo que dice James acerca de la verdad, entonces? Aquí entraremos, de la mano de Rorty, en uno de los aspectos más discutidos y, en general, peor entendidos de la obra de James. En un texto titulado “Dewey, entre Hegel y Darwin”,³⁰ Rorty distingue en James (y, como

²⁹ Por ejemplo, el debate realismo/antirrealismo, *vid.* VP, p. 41.

³⁰ VP, pp. 319-340.

veremos, también en Dewey) dos formulaciones diferentes de la concepción pragmatista de la verdad: la que identifica a la verdad con la conveniencia, y la que, a través de la verificación, considera a la verdad como aquello que nos ayuda a conectar satisfactoriamente porciones de nuestra experiencia. Rorty valora positivamente la primera formulación³¹ y muy negativamente la segunda. Si queremos entender en profundidad esta lectura rortiana debemos ver primero el propio tratamiento que hace James de cada una de las dos formulaciones. Para esto usaremos como base su obra *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas maneras de pensar*, en donde defiende una caracterización del Pragmatismo como un empirismo mejorado, en el sentido de que abandona las causas y los primeros principios y pasa a fijarse en las consecuencias, en los resultados. Después, presentaremos brevemente los comentarios que sobre la misma hacen Faerna y Rorty, los cuales nos ayudarán a entender mejor su sentido evitándonos caer en las habituales simplificaciones. Por último, analizaremos el tratamiento hecho por Rorty de una acusación que frecuentemente se esgrime contra la concepción jamesiana de la verdad: el haber confundido a ésta con la justificación. Veremos cómo Rorty parte de esta acusación para situar a James en las filas del historicismo. Comencemos ya presentando la que es, según Rorty, la primera formulación de la teoría pragmática de la verdad, que identifica lo verdadero con lo que es conveniente creer.

³¹ Rorty (2006b) arranca con un repaso de algunas concepciones erróneas que nuestro autor sostuvo en el pasado, de cuya incorrección llegó a darse cuenta por influencia de Putnam y, sobre todo, de Brandom. Uno de estos errores habría sido el haber aceptado la propuesta jamesiana de sustituir a la verdad por la felicidad como finalidad de la investigación. Nosotros no hemos tomado en cuenta esta autocrítica rortiana, pues no nos ha parecido estar bien argumentada: en su propia conferencia hay fragmentos que podrían servir para replicar a Rorty.

Esta primera formulación aparece expresada varias veces en la obra citada; nosotros hemos seleccionado las que nos resultan más significativas. En el segundo capítulo, por ejemplo, James nos dice que “la verdad es *una especie de lo bueno*, y no, como se suele suponer, una categoría distinta de lo bueno”.³² La verdad, continúa James, “es el nombre de todo lo que prueba por sí mismo ser bueno en la dirección de la creencia, y bueno, además, por razones definidas y asignables”.³³ Dejando a un lado los resabios escolásticos que puede acarrear su referencia a las “especies”, la caracterización de James se opone claramente a una concepción racionalista que trata de mantener la verdad y la conveniencia permanentemente alejadas. Unas líneas más abajo precisa en qué sentido se puede decir que una idea es buena, a saber, cuando creer en ella nos lleva hacia una vida mejor. Veamos esto con un ejemplo muy sencillo. Dos medicamentos, basados en dos teorías médicas distintas, se nos ofrecen contra la sarna: el buen medicamento será el que la cure, pues suponemos que es mejor vivir sin sarna que con ella. Por lo mismo, la teoría verdadera será la que produzca ese medicamento que en efecto cure la enfermedad. Desde luego, James no es ingenuo (como sí parecen serlo muchos de sus comentaristas) y nos avisa enseguida que, si la idea en cuestión choca con otros aspectos positivos de la vida, entonces no podremos considerarla buena ni, por tanto, verdadera. Así pues, no podríamos considerar que el agua bendita cura la sarna, por más que tal idea satisfaga nuestros instintos religiosos.

En el cuarto capítulo, donde James hace una presentación detallada de la concepción pragmatista de la verdad, creemos

³² James (1922), pp. 75-76.

³³ *Ibid.*, p. 76.

que la más elaborada de toda su producción filosófica, la primera formulación de la doctrina de la verdad también aparece en varias ocasiones. Por ejemplo, en un momento de su exposición James dice que “‘lo verdadero’, para decirlo rápido, es sólo lo conveniente respecto a nuestro pensamiento, lo mismo que ‘lo correcto’ es sólo lo conveniente respecto a nuestra conducta”.³⁴ Para entender lo que está detrás de esta afirmación, debemos darnos cuenta de que, según James (y este es un punto que desarrollará ampliamente Dewey), tener ideas verdaderas es lo mismo que tener herramientas muy poderosas para llevar a cabo nuestras acciones. En el ejemplo que acabamos de citar, las ideas o teorías médicas verdaderas serían los instrumentos que nos permitirían desarrollar las medicinas más útiles. Dado que estas acciones suelen buscar la satisfacción de necesidades vitales, como la salud, la posesión de verdades es sólo un preliminar para dicha satisfacción.³⁵ Se trata, dicho sucintamente, de hacer que nuestras teorías,

³⁴ *Ibid.*, p. 222.

³⁵ Uno de los errores más habituales de los críticos del Pragmatismo es darle al término ‘satisfacción’ el sentido más grosero posible. Un fragmento de *La reconstrucción en la filosofía*, de Dewey, nos ayudará a precisar mejor a qué nos estamos refiriendo: “Cuando se ha pensado en la verdad como una satisfacción, se ha pensado con excesiva frecuencia en una satisfacción puramente emotiva, una comodidad particular, la satisfacción de una necesidad puramente personal. Sin embargo, la satisfacción de que se trata significa la de las necesidades y condiciones de que han brotado la idea, el designio y el método de acción. Abarca las condiciones públicas y objetivas. No se trata de que lo manipule el capricho o la idiosincrasia personal. Además, cuando se define la verdad como utilidad, se piensa con frecuencia en la utilidad para el cumplimiento de algún fin puramente personal, de algún provecho en el que un individuo particular ha puesto su anhelo. Un concepto de verdad que hace de ella un simple instrumento de ambición y exaltación privada es tan repulsivo, que causa asombro que haya habido críticos que han atribuido ese concepto a hombres en su sano juicio”, Dewey (1993), p. 169.

tan a menudo aisladas del ámbito de la acción, se pongan “manos a la obra”, a trabajar y a dar resultados útiles. De este modo, James puede decirnos que lo mismo da decir que “es útil porque es verdadero” o que ‘es verdadero porque es útil’. Ambas ideas significan exactamente lo mismo”.³⁶ Posteriormente aclarará el sentido de esta conveniencia y nos avisará, en el mejor estilo falibilista, que tal conveniencia, evidentemente, varía con el tiempo.

¿Qué quiere decir James con esta primera formulación del punto de vista pragmático sobre la verdad? Para entender la respuesta roortiana a esta pregunta, nos parece útil presentar previamente el breve resumen que hace Faerna acerca de cómo James considera este análisis de la verdad bajo la luz de la máxima pragmática. Al respecto, Faerna nos dice que

el significado de la verdad pragmáticamente clarificado –piensa James– equivaldría a sus efectos identificables en la experiencia. La verdad se da en las creencias, y las creencias son pautas de acción. Por tanto, los efectos de la verdad en la experiencia son los efectos derivados de una acción determinada por creencias verdaderas. ¿Y qué diferencia se experimenta en la práctica cuando se actúa desde creencias verdaderas y no desde creencias falsas? Evidentemente, que la acción normalmente tiene éxito y el agente obtiene lo que desea con ella. Por todo lo cual concluye James que llamar “verdadera” a una creencia es lo mismo que llamar “satisfactoria” a la acción que ésta determina, y en suma, que el concepto abstracto de verdad *significa en la experiencia* –vale pragmáticamente– lo mismo que el concepto de satisfacción.³⁷

³⁶ James (1922), p. 204.

³⁷ Faerna (1996), pp. 135-136.

Según Rorty, James está haciendo por el concepto de verdad lo mismo que los utilitaristas han hecho por el de bondad,³⁸ es decir, convertirlo en algo de lo cual podemos servirnos. En las coordenadas de James, “el único criterio [...] que necesitamos es el de si realizar una acción o sostener una creencia contribuirá o no, a la larga, a realizar una mayor felicidad humana”.³⁹ Por eso, Rorty puede decir que James (igual que Dewey) es un utilitarista.⁴⁰ Asimismo, este concepto de verdad, tal y como es expresado en su primera formulación, es útil para ver a James como “minimalista”,⁴¹ es decir, “como alguien que [...] piensa que hay menos que decir acerca de la verdad de lo que los filósofos generalmente han creído”.⁴² Esto nos ofrecerá un punto de contacto entre Pragmatismo y deflacionismo al que debemos estar muy atentos, por su importancia para Rorty. Como los deflacionistas, James piensa que “la verdad no es la clase de cosa que *tenga* una esencia”.⁴³ Si nos acostumbramos a pensar en las creencias verdaderas como aquellas que nos conviene seguir, dirá Rorty, no hay nada más

³⁸ Vid. Rorty (2006b), p. 6 para una crítica de Rorty a esta versión anterior de su pensamiento. A nosotros no nos parece digna de tomarse demasiado en cuenta, entre otros motivos porque creemos que el discurso acerca de la ‘felicidad’, por vacío que sea este concepto, siempre será más fácil de traducir a opciones vitales concretas que el discurso referido a la ‘verdad’. No creemos, por tanto, que introducir la satisfacción de los deseos en el criterio de verdad sea una muestra del platonismo que Rorty critica en su antiguo yo, p. 7, en un párrafo que no leyó durante la conferencia dictada en la UNAM.

³⁹ PUV, p. 24.

⁴⁰ Vid. PUV, p. 24; significativamente, su *Pragmatismo* está dedicado a John Stuart Mill, una figura admirada por James, en su doble vertiente de empirista y utilitarista.

⁴¹ VP, p. 34; ‘minimalismo’ es como Horwich denomina a su propia versión del deflacionismo, *vid.* Horwich (1998), pp. 1-14.

⁴² VP, p. 34.

⁴³ CP, p. 243.

profundo que decir al respecto. Aquellos que desean encontrar algo más profundo, una esencia de la verdad, son los mismos nostálgicos de la epistemología, de la idea de un Tribunal de la Razón, que también quieren encontrar la esencia del conocimiento y la racionalidad, de modo que su comprensión de dichas esencias les permita criticar todas las áreas de la cultura. Y esta pretensión, para James, resulta insostenible. Como pragmatista, cree que el único ámbito en que todavía se puede decir algo interesante sobre la verdad es en el lenguaje de la acción, de la práctica, ya no en el teórico.⁴⁴

Las anteriores reflexiones nos permiten profundizar en otro punto controvertido de la concepción pragmática de la verdad. A James siempre se le acusa de haber confundido verdad y justificación, confundiendo así lo absoluto con lo relativo.⁴⁵ Este es uno de los aspectos más discutidos de la obra de James y ha merecido comentarios por parte de numerosos autores. Rorty nos dice al respecto que hubiera sido mejor que James se refiriese a ‘justificado’ y no a ‘verdadero’ en su definición pragmática; así, debería haber dicho que “lo justificado es lo bueno en el orden de la creencia” o “lo justificado es lo que nos conviene creer”, en lugar de referirse a lo verdadero. En su opinión, este cambio terminológico le hubiera evitado un sinnúmero de malentendidos a James y al propio Pragmatismo. Además, añade Rorty, luego de definir pragmáticamente la justificación, James podría haber dicho que ésta, relativa siempre al

⁴⁴ Cf. ORV, pp. 86-88, donde Rorty contrasta esta idea de James con la opinión de autores como Bernard Williams, para quienes la distinción entre verdad y deliberación práctica (entre ciencia y ética o, en su expresión más común, entre hechos y valores) es una intuición indudable.

⁴⁵ Generalmente, nos dice Rorty, se suele considerar que la noción de verdad es de carácter absoluto pues “verdadero para mi comunidad pero no para la tuya” suena absurdo, mientras que la de justificación es de carácter relativo, ya que “justificado en mi comunidad pero no en la tuya” nos resulta natural.

auditorio, es el único criterio de verdad de que disponemos. De este modo, habría de concluir que la verdad (absoluta) tendría unas condiciones de aplicación que siempre serían relativas, ya que, nos dice Rorty, “no existe tal cosa como una creencia justificada *sans phrase* –justificada de una vez y para siempre [...] ninguna creencia de la que pueda saberse que es inmune a toda duda posible”.⁴⁶

Entonces, la intención de James al equiparar la verdad con la bondad o la rectitud, según Rorty, es hacernos ver que cuando comprendemos todo lo que se refiere a la justificación de una acción (incluidas las acciones lingüísticas) comprendemos todo lo que es posible comprender acerca de la verdad, la bondad o la rectitud.⁴⁷ Esto es perfectamente coherente con la máxima pragmática, pues, según la misma, debemos preguntarnos qué diferencia produce, en la práctica, que hablemos de verdad o que hablemos de justificación. Y, por lo dicho líneas arriba, entenderemos que no existe diferencia alguna, ya que para nosotros la acción que produciría la verdad es la misma que produciría la justificación.⁴⁸ Sin embargo, advierte Rorty, todavía cabe un sentido en que sí podemos diferenciar legítimamente verdad y justificación, según nos fijemos en nuestra propia comunidad o en una comunidad futura. En este sentido, decir que algo está justificado para nosotros, pero puede no ser verdadero, es decir que alguien en el futuro puede tener una idea mejor sobre el tema, que nos obligue a reconsiderarlo. La diferencia entre justificación y verdad se convierte, así, en la diferencia “entre el bien real y el posible mejor”.⁴⁹ Esta referencia al ‘nosotros’, a nuestra comunidad, nos pone sobre la pista de

⁴⁶ VP, p. 13.

⁴⁷ Vid. VP, pp. 33-34.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁹ ORV, p. 41.

uno de los núcleos fundamentales del Pragmatismo, como es la adopción declarada del “punto de vista del agente”.⁵⁰ Dicho con otras palabras: si estamos obligados a tener un punto de vista propio, ¿por qué nos empeñamos en salirnos de este punto de vista en pos de un presunto ‘Verdadero Ser de Las Cosas’ de carácter absoluto?

El hecho de que la justificación sea relativa a (los puntos de vista de) cada comunidad y las comunidades varíen en el transcurso de la Historia, le sirve a Rorty para colocar a James en un grupo de “historicistas lingüísticos”⁵¹ en el que también coloca a Dewey, Nietzsche, Derrida, Davidson y Heidegger, autores de los cuales desconfían en la actualidad todos los que insisten en buscar la validez universal (como Habermas). Este historicismo es un rasgo que Rorty puntúa muy alto en esta primera formulación de la concepción pragmática de la verdad propuesta por James. Además, Rorty, siguiendo a Manfred Frank, identifica este sentido de relatividad histórica con un sentido de la sujeción de cada comunidad a sus recursos lingüísticos, sin que pueda escapar de tal sometimiento (de hecho, llega a identificarlo con la propia condición humana), y también con el sentido de que no podemos ver las cosas desde un punto ahistórico, tal y como querrían hacerlo Kant o Platón. Visto así, es comprensible, entonces, que Rorty esté de acuerdo con Frank cuando afirma que los primeros autores en dar el ‘giro lingüístico’ fueron Herder y Wilhelm von Humboldt.⁵²

⁵⁰ VP, p. 64.

⁵¹ *Vid.* FF, p. 38.

⁵² Como sabemos, en Herder encontramos las primeras críticas a la idea ilustrada de una naturaleza humana ajena a la Historia, unidas a un gran interés por el lenguaje; Herder es uno de los primeros filósofos en darse cuenta de que todo el razonamiento no es otra cosa que uso del lenguaje. Por

De la verificación al panpsiquismo

Los dos factores que acabamos de ver, el historicismo (entendido como aceptación de que la verdad es relativa al léxico de cada época) y la compatibilidad con el giro lingüístico, hacen que Rorty considere muy positivamente la primera formulación del punto de vista pragmático sobre la verdad. En su opinión, James debió quedarse con esta formulación y no decir nada más. Pero, como sabemos, no fue así: James propone una segunda formulación, que a él le parece equivalente a la primera, pero que Rorty ve con muy malos ojos. Antes de explicar los motivos de la negativa valoración rortiana efectuaremos una presentación de dicha fórmula que nos permita comprenderla cabalmente.

Para ello, comenzaremos por recordar la ‘máxima pragmática’ propuesta por Peirce, según la cual debemos tener en cuenta los efectos prácticos del objeto (máxima que un pragmata “de alpargata”⁵³ como Rorty tendría que aceptar sin reservas). Ya que el objeto en cuestión es la verdad, debemos preguntarnos entonces qué diferencias concretas provocará en nuestra vida práctica el hecho de que una idea sea verdadera. James contesta al requerimiento de la ‘máxima pragmática’ diciendo que “las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar”,⁵⁴ lo cual, sin duda, se relaciona con su modo de entender el pragmatismo como un su-

su parte, Humboldt nos dice que la ‘forma interna’ del lenguaje determina nuestras posibilidades de pensamiento, por lo cual no puede haber comprensión alguna fuera de las fronteras marcadas por el lenguaje, una idea que suele citarse como antecedente del relativismo lingüístico de Sapir-Whorf.

⁵³ VP, p. 199 (un traductor mexicano probablemente hubiera dicho ‘pragmatista de hueso colorado’).

⁵⁴ James (1922), p. 201.

cesor (aventajado) del empirismo. Esta manera de ver las cosas tiene que ver con el hecho de que la verdad, según James, es algo que “le sucede a una idea”,⁵⁵ y no algo que una idea posee de una vez para siempre, como opinan otras escuelas de corte intelectualista. Decimos “le sucede” porque son los eventos los que hacen que la idea se vuelva verdadera, de modo que su ‘veritabilidad’ (*verity*) no es un estado o una relación estática sino más bien un proceso que varía a lo largo del tiempo.

Para entender cuál es el significado de la citada verificación, James nos indica que debemos mirar una vez más a las consecuencias prácticas. Debemos reparar en que tener ideas verdaderas es poseer instrumentos que tienen un gran valor para nuestra vida, algo que, recordemos, ya ha aparecido en la primera formulación. El ejemplo de James es interesante: si uno está perdido en el bosque, encuentra un sendero y piensa que al final de ese sendero se encuentra una casa, la utilidad de la idea, su valor, es la misma que la de la casa a la cual se refiere. Su valor radicaría en el hecho de que nos ha guiado hasta la casa. Este *guiar* es un elemento muy notable a la hora de contemplar pragmáticamente la verdad. Entonces, James da un paso más y afirma que la noción de verdad está ligada con la manera en que un determinado punto dentro de nuestra experiencia nos dirige hacia otros puntos que nos resultan convenientes. Ese paso es el que Rorty, precisamente, se resistiría a aceptar. Pero antes de ver la crítica rortiana, continuemos desarrollando la concepción de James.

La importancia de este proceso de guía, continúa James, se extiende tanto a nuestra relación con los objetos sensibles que nos rodean como a las relaciones entre ideas mentales. En el primer caso, la verdad circula generalmente bajo un “sis-

⁵⁵ *Idem.*

tema de crédito”,⁵⁶ de confianza acerca de su verificabilidad, basada en las regularidades de la experiencia, que hace que nuestras ideas verdaderas nos guíen hacia nuevos estados de la experiencia que poseen valor para nosotros, como hemos dicho. En el segundo caso, apreciamos claramente que no es necesaria la verificación sensible, debido al modo obvio en que captamos las relaciones entre objetos mentales; pero, de la misma manera, la verdad se agrupa en sistemas susceptibles de integrar nuestra experiencia en esta clase de grandes marcos, como pueden ser los sistemas de lógica o matemática que, como sabemos, tienen importantes repercusiones prácticas. En cualquier caso, la verdad y el acuerdo tienen siempre que ver con este proceso de guía. Un proceso que trata de respetar el conjunto de verdades previas, pero dirigiéndose a un nuevo punto, susceptible de ser verificado y que aumenta nuestra satisfacción. Así, por ejemplo, puede James definir la verdad en la ciencia como “lo que nos proporciona la máxima suma posible de satisfacciones, incluida la del gusto, pero siempre la consistencia con las verdades previas y con los nuevos hechos es la demanda [*claimant*] más imperiosa”.⁵⁷

Este proceso de guía que, como hemos visto, se encuentra indisolublemente unido a la práctica y a la verificación, produce numerosas verdades concretas, *in rebus*, dependientes de los eventos, pero difícilmente puede hacerse compatible con la idea de algo así como la Verdad Una, incondicional, eterna y *ante rem*, como la defendida por los que James denomina ‘racionalistas’. Según éste, el único modo en que podemos hablar de la Verdad como sustantivo abstracto es si lo tratamos solamente como el nombre de la clase de todas las ideas verda-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 217.

deras. Esta manera nominalista de enfocar el problema puede ejemplificarse con el análisis de otros sustantivos abstractos como ‘salud’ o ‘riqueza’. En cualquiera de estos casos, podemos ver fácilmente cómo los nombres se refieren a procesos concretos que le suceden a un individuo, sin que podamos separar la salud, por ejemplo, del correcto funcionamiento de los procesos de respiración, descanso, digestión, etc., de cada persona concreta. Los ‘racionalistas’ de James, por el contrario, creen en la existencia de tal Verdad como algo separado del conjunto de ideas verdaderas. Para los pragmatistas (incluido Rorty), esta idea no tiene ningún sentido. Además de ser absurda desde un punto de vista lógico, por lo que ya hemos visto, ¿qué sentido puede tener una verdad inmutable en un mundo que se encuentra en constante cambio? Aparte de absurda, tal Verdad podría ser incluso peligrosa. Y lo que nos pone en peligro debe ser rechazado, de acuerdo con la máxima pragmática. Hasta aquí lo que dice James.

Para éste, afirma Rorty,⁵⁸ las dos formulaciones de la teoría pragmática de la verdad que hemos estado comentando parecen decir lo mismo; sin embargo, no es así. La primera formulación, como acabamos de ver, es compatible con el ‘giro lingüístico’ y el historicismo acerca de la verdad, mientras que la segunda es claramente incompatible. Además, la segunda formulación desemboca fácilmente en el pansiquismo, una posición que Rorty considera intolerable.⁵⁹ A continuación,

⁵⁸ Vid. VP, pp. 324-325.

⁵⁹ Rorty considera que el pansiquismo es una opción totalmente abandonada por los filósofos actuales, lo cual no es del todo cierto. David J. Chalmers, en su obra *La mente consciente*, nos presenta una alternativa pansiquista relativamente plausible. Chalmers intenta explicar la conciencia en términos de información y, dado que todo evento causal implica información, concluye que la conciencia está, o más bien podría estar, por todas partes (no sólo en los cerebros humanos y de los otros animales sino también

expondremos el sentido de estas acusaciones rortianas: la incompatibilidad del verificacionismo jamesiano con el 'giro lingüístico' y la amenaza de panpsiquismo que tal concepción lleva implícita. Después, presentaremos algunas conclusiones de la lectura rortiana de los puntos de vista de James acerca de la verdad.

Para entender en qué sentido la formulación verificacionista de la teoría pragmática de la verdad es incompatible con el giro lingüístico, como afirma Rorty, nos preguntaremos qué sería en este contexto *dar* el giro lingüístico. Quine, creemos, nos ofrece una plausible respuesta en "Cinco hitos del empirismo", un texto en el que realiza una reconstrucción del desarrollo del empirismo a través de cinco momentos en los cuales se han producido giros positivos. El primero de estos momentos es, precisamente, el paso del discurso referido a ideas al discurso relativo a palabras, un paso dado en 1786 por el filólogo John Horne Tooke, al decir que la mayor parte de la obra de Locke (por ejemplo, el tratamiento de la abstracción, la generalización o la relación de ideas) se refería no a ideas, sino al lenguaje. El segundo hito, por su parte, resuelve muchos de los problemas suscitados por el primero, como la cuestión de los términos sincategoremáticos, al con-

en los termostatos e incluso en las rocas). Aunque duramente criticada, e incluso repudiada por el propio Chalmers, quien declaró su agnosticismo respecto a la misma, no se puede dudar de la existencia de esta alternativa ni del interés que ha suscitado. En un intercambio polémico con Searle, en las páginas de *The New York Review of Books*, Chalmers explica que lo que ha tratado de hacer en su libro es mostrar el panpsiquismo como una opción más por explorar y no algo que debamos descartar al comienzo de nuestras investigaciones sobre la conciencia, por su carácter fuertemente contraintuitivo, *vid.* Searle (2000), pp. 125-162, para mayor información. Pero Chalmers no es el único autor actual que defiende la plausibilidad del panpsiquismo. Otros autores, como William Seager o David R. Griffin, van aún más lejos, proponiendo teorías plenamente panpsiquistas.

vertir a los enunciados, ya no a los términos, en los vehículos principales del significado. Este viraje, iniciado con la teoría benthamiana de las ficciones y desarrollado posteriormente por Frege y Russell, provocó, según Quine, una revolución en semántica. Frente a estas actitudes, que mostrarían el modo de dar un auténtico giro lingüístico, James se aferra a la noción de experiencia, que aparece constantemente a lo largo de su obra (pensemos, por ejemplo, en su consideración del mundo como 'experiencia pura' tal y como aparece en los *Essays of Radical Empiricism*).

En opinión de Rorty, James se habría evitado problemas si en vez de hablar de la experiencia hubiese comenzado a hablar de oraciones, convirtiendo así el lenguaje en el punto de contacto entre organismo y mundo. Pero no lo hace y esto le lleva a enredarse en numerosos problemas. Uno de ellos es, como decíamos, el panpsiquismo. Veamos cómo lo explica Rorty. En su opinión, podremos apelar a este proceso de establecer relaciones entre diversas partes de nuestra experiencia para explicar las creencias verdaderas sólo si difuminamos la distinción entre lo proposicional y lo no-proposicional (como dice que hará Dewey en *La experiencia y la naturaleza*). Entenderemos mejor esta afirmación, sostiene, si consideramos el impacto de la obra de Darwin sobre el Pragmatismo, pues, como ya hemos dicho, el evolucionismo de James, así como el de Dewey, pretendía reconciliar el pensamiento y la actividad filosófica con las conclusiones de Darwin. Esto se lograría mostrando la continuidad del conocimiento y la moral con las demás conductas adaptativas de los animales humanos y no humanos, convirtiendo así la evolución cultural en continua con la evolución biológica.⁶⁰

⁶⁰ Vid. PUV, p. 25.

Darwin nos obliga a pensar al ser humano en continuidad con los demás animales. Y una manera posible de exponer esta continuidad, piensa Rorty, será apelar a una noción común de ‘experiencia’, compartida por humanos, babosas, culebras, ballenas y, en general, por todos los animales. Sin embargo, no está claro por qué debemos detenernos ahí. Podemos, por ejemplo, extender la noción de experiencia a los cipreses, las margaritas y las algas. En este punto, podemos seguir adelante y conceder experiencia a las rocas, los martillos y, por supuesto, a los célebres termostatos. Entonces, habremos caído en el pansiquismo: estaremos diciendo prácticamente que todas las cosas tienen alma, o alguna afirmación muy semejante. Lo curioso es que, como podemos ver, habremos llegado a esta formulación a través de una reflexión sobre la experiencia, tal y como nos sugería la segunda formulación del punto de vista pragmático sobre la verdad. Una reflexión, además, de corte naturalista y darwiniano, pues lo único que hemos hecho ha sido extender algunas de las afirmaciones de Darwin un poco más lejos de su ámbito habitual de aplicación, pero sin salirnos nunca de su espíritu.

Quisiéramos señalar que aunque Rorty lo considere una posición inaceptable para la filosofía contemporánea, a James el pansiquismo no le disgustaba demasiado, como nos muestra el siguiente fragmento de sus “Impresiones últimas de un investigador psíquico”:

Hay un continuo de consciencia [*sic*] cósmica, contra el cual nuestra individualidad no erige sino accidentales barreras y en la que nuestras diversas mentes se sumergen como en un mar nodriza o en un embalse. Nuestra consciencia [*sic*] “normal” está circunscrita a la adaptación a nuestro entorno terrenal externo, pero la barrera es débil en algunos sitios y por ellos se filtran las adecuadas influencias del más allá, mostrando la de otro

modo inverificable conexión común. *No sólo la investigación psíquica, sino la filosofía metafísica y la biología especulativa son llevadas a su modo a considerar favorablemente una tal visión “panpsíquica” del universo.*⁶¹

Lo mismo que Russell despreciaba la teoría jamesiana de verdad pero admiraba profundamente su ‘empirismo radical’, como puede ver fácilmente quien lea su *Historia de la filosofía occidental* o cualquiera de los textos que dedicó al análisis del Pragmatismo, Rorty distingue también partes buenas y partes malas dentro de la obra de James. Pero su opinión –creemos que de un modo previsible– se sitúa prácticamente en las antípodas de Russell: admira (una parte de) el tratamiento de la verdad hecho por James y otros muchos aspectos de lo que consideramos su pragmatismo,⁶² mientras que desprecia su lado malo o “metafísico” que todavía existe en él. Desprecia, por ejemplo, su empirismo radical, al que coloca en el mismo grupo de “versiones debilitadas del idealismo”,⁶³ que tendría como integrantes a Bergson, Whitehead y otros sistemas de finales del siglo XIX y principios del XX (entre los que también se encontraría el Dewey de *La experiencia y la naturaleza*), los cuales continúan tratando de responder a las viejas cuestiones epistemológicas, aunque de un modo nuevo. Dado que esta vertiente negativa (metafísica) del pensamiento de James se apoya en una determinada noción de experiencia, Rorty propone que debemos abandonarla. En esta petición se halla-

⁶¹ Citado en Scharfstein (1996), p. 297 (énfasis añadido).

⁶² La conexión entre antirrepresentacionalismo y democracia atisbada por James, que Rorty señala en ORV, p. 31, es, sin duda, uno de estos aspectos. Para Rorty (y James), el educarse en una sociedad que haga gala de su pluralismo es la mejor manera de superar la propia aculturación.

⁶³ CP, p. 300.

ría secundado por los autores que, como Brandom, intentan eliminar la noción de experiencia del acervo conceptual del Pragmatismo.⁶⁴

Resumiendo lo dicho hasta ahora, hay dos razones que, según Rorty, hacen infortunada la afirmación jamesiana de que las ideas son verdaderas cuando establecen relaciones satisfactorias con otras partes de nuestra experiencia. “Primero, porque mezcla la verdad de una oración [...] con la conveniencia de creer que una oración es verdadera. Segundo, porque mezcla oraciones con experiencias, entidades lingüísticas con entidades psíquicas”.⁶⁵ Dicho sucintamente, Rorty, pese a toda la admiración que le merece, parece estar acusando a James de no haber dado el giro lingüístico; esta acusación (cuya justicia o injusticia debe ser ponderada) nos parece el núcleo vertebrador de toda la lectura rortiana de James.⁶⁶

⁶⁴ *Vid.* VP, pp. 163-164; frente a estos autores se encontrarían quienes, como McDowell, quieren impedir que el Pragmatismo se deshaga de la noción de experiencia, debido al alto costo que tendría que pagar. Para mayor información, *vid.* los textos “¿Queda nada valioso por salvar en el empirismo?” y “El empirismo de McDowell (o sobre la capacidad humana de responder ante el mundo)”, incluidos en PUV.

⁶⁵ VP, p. 325.

⁶⁶ Nos gustaría llamar la atención sobre el siguiente fragmento, tomado del Prefacio a *Pragmatismo*, en el que James nos advierte de que “no hay conexión lógica entre el pragmatismo, como yo lo entiendo, y una doctrina que recientemente he bautizado como ‘empirismo radical’. Esta es totalmente independiente. Uno puede rechazarla por completo y todavía ser un pragmatista”, James (1922), p. ix. Esta declaración puede entenderse en conexión con algún elemento característico del Pragmatismo, como su talante mediador, mostrado en la metáfora del pasillo de Papini; continuando con esta metáfora, en una habitación podría haber un empirista radical como James y en la habitación de al lado un defensor del realismo escotista como Peirce. Tal vez James previese que muchos de sus lectores podrían aceptar el Pragmatismo, pero no seguir su recorrido hasta concluir en el empirismo radical.

Democracia, ciencia y religión

Los puntos de contacto entre James y Nietzsche nos han servido como plataforma para introducirnos en el pensamiento jamesiano. Sin embargo, no debemos olvidar que también existen grandes diferencias entre ambos autores, de las que Rorty es plenamente consciente y que nos pueden ayudar a completar el retrato que hace de James. Tres de estas diferencias merecen nuestra atención, puesto que nos proporcionan claves fundamentales para entender la lectura rortiana de James. Se trata de la actitud de éste ante la democracia, ante la ciencia y ante la religión.

Respecto a la primera, debemos señalar que, a diferencia de Nietzsche, quien consideraba a la democracia un “cristianismo para el pueblo” y, por lo mismo, un modo más de convertir en insulsa nuestra existencia, James era un firme partidario de la misma. Rorty⁶⁷ señala incluso una posible conexión entre antirrepresentacionalismo y democracia, pues, nos dice, admitir que no existe ninguna descripción privilegiada del mundo nos obliga a darnos cuenta de que el etnocentrismo es inevitable: no podemos escapar del léxico de nuestra comunidad. Y este etnocentrismo inevitable lleva a la democracia, ya que el único modo de superar nuestra aculturación será el educarnos en una sociedad que esté orgullosa de su tolerancia y de su pluralismo. Estas características se expresan de un modo fácilmente observable en el grado de inclusividad poseído por la sociedad en cuestión, es decir, en la “disposición gradual a utilizar el término ‘nosotros’ de forma que incluya tipos de personas cada vez más diferentes”.⁶⁸

⁶⁷ *Vid.* ORV, p. 31; Rorty extiende estos comentarios en los artículos de la tercera parte de este libro (y en otros muchos lugares de su obra).

⁶⁸ ORV, p. 280.

A pesar de esta supuesta conexión entre antirrepresentacionalismo o pragmatismo y democracia, debemos señalar también que a los autores pragmatistas, y esto es algo que admite Rorty, se les suele criticar el que no supieron ver las posibles implicaciones antidemocráticas de sus puntos de vista.⁶⁹ En concreto, hablar de la verdad como ‘lo que es bueno creer’ parecería que conduce inevitablemente a la despreocupación (o desprecio) de Nietzsche hacia los demás. Para Rorty, esto es un error causado por la convicción de que la idea de fraternidad entre los seres humanos no se puede separar de unas coordenadas platónicas. Estos críticos, igual que Nietzsche, creen que, a menos que postulemos la existencia de un mundo real (contrapuesto a un mundo de apariencias), ligando así, como Platón, la Verdad y el Bien, nos quedaremos sin argumentos con los que replicar a Calicles o Trasímaco. Y para Rorty, como sabemos, las cosas no funcionan así. Que sin el dualismo realidad/apariencia no existan argumentos con los que convencer a Calicles o Trasímaco de su error y hacerlos partidarios de la fraternidad con todos los seres humanos, de ser cierto, no significa nada, pues el círculo de la fraternidad no se amplía con base en argumentos o discusiones “racionales”, sino más bien a través de la “educación sentimental”.⁷⁰ Ni —podríamos añadir—

⁶⁹ *Vid.* PUV, p. 55.

⁷⁰ Hay que entender esta idea de Rorty en conexión con lo dicho líneas arriba sobre la inclusividad, pues la vieja idea de ‘educación sentimental’ le ofrece a Rorty un mecanismo para que las sociedades amplíen el círculo del ‘nosotros’. Rorty pone un ejemplo muy significativo para entender a qué nos estamos refiriendo aquí: si un familiar llegase a nuestra puerta diciendo que la policía lo persigue, probablemente lo ayudaríamos, aun a sabiendas de que es culpable. En casos como este, la sensación de que el acusado es “uno de nosotros” pesaría más que todas nuestras obligaciones con el sistema legal abstracto y universalista que nos rige. Esta clase de comportamientos nos pone sobre la pista de que el progreso moral no puede lograrse únicamente a base de leyes y principios abstractos, pues la aplicación de tales

significa que existan de hecho argumentos para defender la postura de Calicles o Trasímaco (o la de Nietzsche).

En cuanto a la actitud frente a la ciencia, nos dice Rorty,⁷¹ tenemos a un Nietzsche generalmente contrario a la misma, pues la considera una actividad nostálgica del “confort metafísico” proporcionado por el cristianismo, mientras que James, incluso por su propia formación, está claramente a favor. Lo interesante aquí es señalar que esta actitud favorable de James ante la ciencia (que se tradujo en grandes aportaciones a la misma) no es una aceptación acrítica de sus métodos y sus postulados. James no está en contra del científico, como sí lo estaba Nietzsche; al contrario, parece poner al científico como ejemplo destacado de lo que significa comportarse moralmente. Tampoco está contra la civilización tecnológica, como Heidegger. Sin embargo, recalca Rorty, antepone a estas consideraciones la esperanza, que comparte con Dewey, de reformar la sociedad. La ciencia debe, pues, supeditarse a las

leyes y tales principios dependería de elementos sentimentales y personales. Un nazi podría aceptar la Declaración de los Derechos Humanos, interiorizarla, creer firmemente en ella, y pese a ello seguir tratando cruelmente a los judíos, pues no los considera seres humanos. ¿Cómo podríamos convencer al nazi de que debería abandonar sus crueles prácticas? Está claro que no hay ningún argumento que pudiera cumplir esta función, pues para aceptar cualquier argumento debemos haber aceptado antes sus “reglas de juego”. La única manera de lograr el objetivo buscado sería la ‘educación sentimental’: en opinión de Rorty, una novela capaz de poner al nazi “en los zapatos” de su víctima sería mucho más efectiva que cualquier tratado, o cualquier argumento. De todas formas, tendríamos mucho más que decir al respecto. Para completar lo dicho hasta aquí, recomendamos especialmente la lectura de los artículos “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, VP, pp. 219-242; “Ética sin obligaciones universales”, EOC, pp. 77-102; PUV, pp. 201-224; “La justicia como una lealtad más amplia”, FF, pp. 79-99; PUV, pp. 225-247; PYP, pp. 105-124, y “Sobre el etnocentrismo: Respuesta a Clifford Geertz”, ORV, pp. 275-284.

⁷¹ *Vid.* PUV, p. 58.

esperanzas de lograr una sociedad mejor.⁷² Además, James es perfectamente consciente de que la ciencia no da sentido a la vida. En su opinión, necesitamos algo más, y este algo, para él, es la religión.

Aquí radica, según Rorty, la tercera gran diferencia entre Nietzsche y James: mientras que para el primero tener creencias religiosas era algo vergonzoso, para James la religión es lo que dota de significado a nuestra existencia. Así, pues, tenemos que Nietzsche está en contra tanto de la ciencia como de la religión, al contrario que James, quien se encuentra a favor de las dos. Reparemos ahora en que la vida de James se enmarca en una de las épocas históricas con mayor grado de conflicto entre ciencia y religión. Especialmente a causa del impacto de la obra de Darwin, pues como ya hemos señalado arriba, los intelectuales de la época empezaron a ver a la ciencia y a la religión como dominios irreconciliables –olvidado ya el intento kantiano de dar “a cada cual lo suyo”–. Sabemos que James sufrió en sus propias carnes este conflicto. Esto es especialmente patente en su actitud frente al problema del determinismo,⁷³ el cual le preocupó (o paralizó) durante mucho tiempo, hasta que fue liberado de tales preocupaciones por la lectura de Renouvier y por las reflexiones sobre la concepción de la creencia como hábito de acción de Bain-Peirce.

En suma, como nos dice Rorty, la preocupación por armonizar ciencia y religión fue el principal problema de James

⁷² *Vid.* CP, p. 242. Tal vez este acento en el reformismo social pueda hacer que veamos a James (y a Dewey), más que como pensadores, como profetas; sin embargo, seríamos muy ingenuos si pensásemos tal cosa. A pesar de su resistencia a ofrecer teorías “de manual”, ambos tenían opiniones muy interesantes sobre temas como la verdad y el conocimiento, algo que hemos visto, sin ir más lejos, durante el desarrollo de este apartado.

⁷³ *Vid.* Del Castillo (2000), pp. 25-26.

durante toda su vida.⁷⁴ Probablemente, por influencia de su padre, Henry James Sr., quien profesaba una curiosa mezcla del trascendentalismo emersoniano con las visiones místicas de Swedenborg, las preocupaciones religiosas nunca abandonaron a James. Pero, por otro lado, existía en él una fuerte pulsión empirista, una tendencia a los datos concretos y a los hechos comprobables, que a menudo llegaba a chocar con dichas preocupaciones religiosas. James logró armonizar ambas tendencias, la religiosa y la empirista. Nuestra primera pregunta debe ser cómo pudo hacer tal cosa. Y para responderla tenemos que regresar, una vez más, a la concepción pragmatista de la verdad, tal y como era entendida por James. Según Rorty, dicha concepción está subordinada a este intento de reconciliar ciencia y religión, pues en última instancia James quiere poner en el mismo plano las creencias religiosas y las científicas.

A veces –dice Rorty– William James se presenta como un filósofo duro, empírico enamorado de los hechos puros y del detalle concreto. Pero otras veces, especialmente en “La voluntad de creer”, queda claro que su principal motivo es situar la creencia de su padre en la Sociedad como Forma Redimida del Hombre en pie de igualdad con las teorías de las ciencias “duras”. Considerando la creencia verdadera como una regla de acción exitosa, esperó eliminar así la supuesta diferencia entre las creencias científicas en cuanto creencias “con prueba” y las creencias religiosas, aceptadas sin prueba alguna.⁷⁵

En efecto, hablar de la verdad de una creencia en términos de la satisfacción que produce el hábito asentado por ella bien

⁷⁴ *Vid.* PUV, p. 29.

⁷⁵ ORV, p. 93.

podría obedecer a este intento de considerar a la filosofía y a la religión “no como a dos sistemas rivales de representar la realidad, sino más bien como dos sistemas no rivales de producir la felicidad”.⁷⁶ Con esta consideración, James sustituiría la elección entre diferentes representaciones (en mutua competencia) por una actitud de tolerancia entre diferentes descripciones. Las representaciones deberían ser juzgadas por su precisión o su adecuación, mientras que las descripciones podrían juzgarse por sus efectos, o sea, por la utilidad producida. Así, las creencias científicas y las religiosas quedarían situadas al mismo nivel. Esta equiparación, debemos advertir, no significa que James tenga dos conceptos distintos de verdad, uno para las creencias empíricas del sentido común o la ciencia y otro para las creencias religiosas.

Este es un tema que ha sido muy analizado por la crítica. Por ejemplo, Faerna, de un modo que Rorty creemos podría hacer suyo, afirma al respecto que no se trata de dos conceptos de verdad, sino de dos análisis distintos de la definición jamesiana de verdad como “la satisfacción que verifica a una creencia”.⁷⁷ Así, pues, continúa, dependiendo del tipo de creencia habrá dos tipos de satisfacción. En el caso de las creencias referidas al mundo natural, la satisfacción viene dada por la integración de nuevas experiencias con viejas creencias de un modo coherente y que produzca el mayor éxito práctico. Pero las creencias, además de referirse al mundo empírico, pueden tratar de estados internos de tipo místico o religioso, refiriéndose, así, a cosas como la eternidad o un Ser Absoluto. En estos casos, la creencia es satisfactoria si soluciona algún malestar existencial efectivamente padecido por el individuo. Dado

⁷⁶ PUV, p. 31.

⁷⁷ Faerna (1996), p. 150.

que James era uno de estos individuos con marcado *pathos* religioso,⁷⁸ se resistía a considerar esta clase de sentimientos como una mera ilusión y por ello trató de colocar a ambos tipos de creencia al mismo nivel.

La ética pública de la creencia y el derecho privado de creer

Nos parece muy interesante la referencia hecha por Rorty, en el fragmento citado, a “La voluntad de creer”, uno de los ensayos más discutidos (y, como dice Putnam, más subestimados) de James. Muchos de sus críticos entienden que la tesis allí sostenida es que podemos querer creer algo que vaya contra la evidencia (contra las “pruebas”). Según Rorty, lo que en realidad está diciendo es que existen situaciones en las cuales la noción de evidencia no aplica.⁷⁹ ¿Cuáles pueden ser estas situaciones? Una de ellas, muy destacada, surge cuando “no estamos seguros sobre la relevancia de aquello que antes hemos considerado evidente —una situación en la que se cuestionan las prácticas anteriores, y en la que no conocemos una superpráctica a la que remitir las cuestiones relevantes”.⁸⁰ Se trata de momentos en los que se producen cambios a gran escala de lo que Wittgenstein denominaría ‘juegos de lenguaje’.⁸¹ En estas situaciones “revolucionarias”, en las que

⁷⁸ Difícilmente alguien “sin oído para la religión”, Rorty (2005a), p. 30, como el propio Rorty, habría podido profundizar en el fenómeno religioso con el ardor mostrado en *Las variedades de la experiencia religiosa*.

⁷⁹ Vid. ORV, p. 31.

⁸⁰ ORV, p. 31n26.

⁸¹ Podemos pensar, a nivel social, en momentos como el paso de la Ilustración al Romanticismo, o del Románico al Gótico. A nivel personal, los

están cambiando los criterios acerca de lo que puede contar como prueba o evidencia, tenemos que elegir; pero no tenemos criterios preestablecidos para tomar una decisión u otra. En el caso de las ‘revoluciones científicas’ sucede lo mismo: hasta el establecimiento de la ‘ciencia normal’ no tenemos criterios predefinidos que nos digan de un modo inequívoco lo que tenemos que hacer. Mientras ese estadio no llega, es decir, mientras dura la revolución propiamente dicha, tenemos que tomar decisiones, y lo hacemos con base en otros criterios.⁸² Lo mismo sucede con la llamada ‘hipótesis religiosa’ (la consideración jamesiana de que las mejores cosas son las cosas eternas y de que creer en Dios tiene consecuencias positivas). Para su adopción, no está claro si nos basamos en razones intelectuales o sentimentales. Al menos, James no lo tenía claro. Rorty dice que James habría evitado estas vacilaciones si en vez de hablar de asuntos que resolvemos con el intelecto y asuntos que resolvemos con los sentimientos hubiera sido capaz de diferenciar (como sí lo será Dewey), “entre aquellos asuntos que uno tiene que resolver cooperativamente con los demás y aquellos asuntos que uno tiene todo el derecho de resolver por su cuenta”.⁸³

Creemos que después de estas consideraciones entendemos mejor el análisis rortiano de cómo James logra conciliar sus creencias religiosas con sus convicciones científicas: en opinión de Rorty, a través de una filosofía utilitarista de la re-

ejemplos que prefiere Rorty son divorcios y conversiones religiosas. Se trata, por supuesto, de analogías con el concepto kuhniano de ‘revolución científica’.

⁸² Esta situación, con su falta de criterios predefinidos, puede parecer que da pie al relativismo acerca de la racionalidad de tomar una u otra decisión. En opinión de Rorty, esta clase de relativismo sólo es problemática para quien tiene una concepción más o menos algorítmica de la racionalidad, *vid.* ORV, p. 97.

⁸³ PUV, p. 63.

ligión, la cual privatiza el sentimiento religioso.⁸⁴ Tal análisis se desarrolla en dos momentos: el primero trata de mostrar cuándo las creencias religiosas, entendidas de un modo pragmático o utilitarista, podrían ir en contra de nuestras obligaciones racionales, presentando para ello argumentos tomados de la polémica sobre la ‘ética de la creencia’. El segundo momento arranca de la crítica de James al dualismo entre estados cognitivos y no cognitivos, que Clifford presupone en dicha polémica, y acaba en la conocida distinción rortiana entre lo público y lo privado.

Partiremos una vez más de la concepción de la creencia de Bain-Peirce, que considera a la misma un hábito de acción. Entonces, al hablar de creencias religiosas, estamos hablando de determinados hábitos. Desde el punto de vista utilitarista, nos dice Rorty, resulta ocioso preguntar si las creencias reflejan algo verdadero: lo único que necesitamos saber es si y en qué sentido las acciones de los creyentes perjudican a los demás miembros de la comunidad y, si acaso, cómo podríamos atender las necesidades satisfechas por esas creencias sin perjudicarlos. De este modo, no existe nada parecido a una “responsabilidad hacia la Verdad” y la única obligación que tenemos es la de considerar las críticas que las demás personas puedan hacer a nuestras creencias. En esto consiste nuestra racionalidad.

En estas coordenadas utilitaristas, está claro que la fe sólo va a chocar con las obligaciones racionales cuando, en palabras de Rorty, “los hábitos de acción que uno tiene entran en conflicto con las necesidades de los otros”.⁸⁵ Dicho de otro modo: no existen constricciones racionales (en el sentido

⁸⁴ *Vid.* ORV, p. 41.

⁸⁵ PUV, p. 41.

que acabamos de precisar) para los proyectos puramente privados. Esta es la manera en que James logra conciliar ciencia y religión, manteniéndolas, por así decir, en compartimentos separados:⁸⁶ la ciencia se ocuparía de los proyectos colectivos de búsqueda de la felicidad, mientras que la religión lo haría de los proyectos privados de búsqueda de la felicidad.

Tal y como Rorty lo interpreta, William K. Clifford, el oponente de James en la famosa “polémica sobre la ética de la creencia”,⁸⁷ considera que además de nuestro deber de buscar la felicidad tenemos también un deber de buscar la verdad, que él traduce como un deber de no creer sin evidencia suficiente.⁸⁸ Rorty entiende esto como una petición por parte de Clifford de que además de ser sensibles a las necesidades de los demás seres humanos, debemos ser sensibles a la evidencia. Y entonces convierte el debate entre Clifford y James en un debate sobre la cuestión de si la evidencia es independiente de cualquier proyecto humano o es simplemente lo que nos exigen los otros seres humanos (las “reglas del juego”) cuando entramos a cooperar en proyectos colectivos.

Después de desechar los modos realista y fundacionalista de contestar afirmativamente a la primera parte de dicha

⁸⁶ Cf. esta afirmación de Del Castillo: “No es necesario elegir entre ellas dos –vino a decir–, sino sólo mantenerlas diferenciadas y no intentar utilizarlas a la vez”, Del Castillo (2000), p. 26.

⁸⁷ Pese al interés que todavía suscita, esta polémica es un tanto artificial *qua* polémica, pues Clifford llevaba años muerto cuando James se pone a discutir su famoso artículo.

⁸⁸ “Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo”, Clifford (2003), p. 102. Sus ejemplos tampoco dejan lugar a duda, como el armador que deja zarpar su barco, cargado con cientos de personas, a pesar de las dudas iniciales sobre su estado, sencillamente porque *decidió* que el barco estaba bien.

cuestión,⁸⁹ Rorty distingue una manera “minimalista”⁹⁰ de traducir el requerimiento que hace Clifford de evidencia, una forma, en su opinión, capaz de evitar tanto el realismo y el fundacionalismo. “En su forma minimalista –nos dice Rorty– esta exigencia tan sólo presupone que el significado de un enunciado consiste en las relaciones inferenciales que mantiene con otros enunciados”.⁹¹ O sea, creer que una oración determinada es verdadera equivale a creer en una serie de oraciones de las cuales podemos inferir esa oración, así como a creer las oraciones que podemos inferir de la oración en cuestión. De este modo, el “pecado” tan ardientemente amonestado por Clifford, el creer sin evidencia, no es otra cosa que el error de querer tomar parte en un juego o proyecto en el que

⁸⁹ Para Rorty, el realismo y el fundacionalismo serían dos maneras distintas de afirmar el carácter independiente de la evidencia. Los realistas dicen que la fuente de evidencia es la realidad en sí misma, algo que, como sabemos, los pragmatistas critican diciendo que es imposible separar la contribución de la naturaleza de la contribución humana (teorías y, en general, categorías mentales). Dado que esta contribución humana se ha desarrollado como respuesta a circunstancias contingentes, dependiendo su valor de la capacidad de responder a las necesidades de la vida, los pragmatistas piensan que esta apelación a la correspondencia de una creencia con la realidad es inútil. Nada añade al simple hecho de que conviene creer en ella, pues conduce a acciones provechosas. Los fundacionalistas, por su parte, sostienen que las creencias ocupan un lugar en un “orden natural” de razones, que representa la fuente última e inapelable de la evidencia, al cual el investigador acabará por llegar. Estas fuentes varían de acuerdo con el tipo de fundacionalismo al que nos estemos refiriendo, pudiendo ir de la Biblia a los *sense-data*, pasando por el ‘sentido común’ o las ‘ideas claras y distintas’. Los pragmatistas como Rorty critican esta noción pues carece de significado práctico el que las investigaciones contacten con tal “orden natural” o que respondan a las exigencias de justificación de cada cultura o época histórica. Para ellos, es una cuestión tan trivial como la de si el mundo es descubierto o es construido.

⁹⁰ PUV, p. 44.

⁹¹ *Idem.*

participan otras personas pero negándose a jugar según las reglas. Si, por ejemplo, consideramos que todas las creencias aceptables están conectadas en una red, cuando aparece una nueva creencia debemos ver su conexión con las demás. Las únicas creencias con significado, en este caso, serán las que se encuentran conectadas con las demás a través de cadenas de inferencias consideradas correctas. Habremos traducido, así, el requerimiento de evidencia de Clifford a términos de responsabilidad de argumentar, de permanecer dentro del ‘espacio lógico de las razones’. Clifford estaría diciendo, en suma, que en tanto todos compartimos un lenguaje no hay creencias puramente privadas, creencias que puedan sustraerse a la argumentación.⁹² En palabras de Rorty, “todos tenemos la responsabilidad mutua de evitar creer algo que no pueda ser justificado ante el resto de nosotros. Ser racional es someter las creencias de cada uno –todas las creencias– al juicio de sus semejantes”.⁹³

Para Rorty, James se opone frontalmente a este modo de ver las cosas, aun en su versión minimalista. James se da cuenta de que la formulación de Clifford depende de un dualismo entre lo cognitivo y lo no cognitivo, y se propone desdibujarlo. Expondremos primero en qué sentido se da esta dependencia. Para ello partiremos de algo que afirma James: existen opciones vivas, obligadas e importantes⁹⁴ en las cuales

⁹² En nuestra opinión, es muy interesante la defensa que hace Clifford del carácter social de toda creencia.

⁹³ PUV, p. 45.

⁹⁴ Esta terminología es establecida por James al principio de “La voluntad de creer”, *vid.* James (2003), pp. 137-140. Una opción viva sería aquella en que las dos hipótesis en juego están vivas, es decir, son posibilidades reales de actuación para quien decide, como por ejemplo “vótale al PSOE o al PP” (dicho a un español); se contrapondría a una opción muerta, en la que una o las dos hipótesis estarían muertas (pensemos en la opción

no podemos decidir según razones intelectuales. Rorty comenta que, en este punto, los que piensan como Clifford en realidad están diciendo que si no hay evidencia suficiente la opción debe dejar de ser viva o importante, pues los investigadores responsables no pueden llegar a una situación en la que haya que elegir sin fundamento en la evidencia. Sin evidencia no puede haber creencia, parecen estar argumentando.

Por supuesto, quedaría abierta la posibilidad de tener deseos, anhelos y estados de ese tipo (como decíamos arriba, estados no cognitivos). Podemos desear que el agua bendita cure la sarna, pero sería irresponsable creer que el agua bendita cura la sarna. Como decíamos, la estrategia de James en “La voluntad de creer” será difuminar esta distinción entre creencias y deseos, entre estados cognitivos y no cognitivos. Y esto lo hace de acuerdo con sus convicciones pragmatistas. Para los pragmatistas (incluyendo a Rorty), los cuales, como sabemos, identifican pensamiento y acción, “el único sentido de

anterior ofrecida a un mexicano). La opción obligada sería aquella en la que quien decide no puede quedarse al margen de la decisión, como en “estudia o no estudies”, “quédate o márchate” y, en general, todas aquellas opciones en que se nos ofrezca una disyunción lógica exclusiva. Esta segunda clase de opciones se contrapondría a las opciones no obligadas, en las cuales podemos quedarnos sin optar por uno de los dos lados de la disyunción, como por ejemplo “tienes que ser del América o de las Chivas”. Por último, una opción es importante cuando la opción expresada en ella representa una oportunidad única, por ejemplo “ficha por el Manchester United o quédate en el Sachapelouros”. Esta clase de opciones se contrapondría a las opciones triviales, que no expresan oportunidades únicas sino apuestas insignificantes o revocables más adelante, como en “¿vemos *Rocky VIII* o *Rambo IX*?”. Debemos decir que, pese a la aparente simplicidad de su categorización, ésta dista mucho de ser clara; analizándolas con un poco de malicia, parecería que James está únicamente preparando el terreno para poder definir las hipótesis religiosas como vivas, obligadas e importantes.

tener creencias es satisfacer los deseos”.⁹⁵ Y si aceptamos eso, aceptaremos también que no existen motivos de conflicto entre ciencia y religión porque, como hemos dicho, ambas satisfacen distintas clases de deseos. Como dice Rorty, “la ciencia nos permite predecir y controlar mientras que la religión nos ofrece una mayor esperanza y, de este modo, algo por lo que vivir”.⁹⁶ En tanto las mantengamos enfocadas en su campo de acción propio, no debe haber conflicto entre ellas. Si alguien, nos dice Rorty, le pidiese a James que explicase la diferencia entre creer en la ‘hipótesis religiosa’ o desear que tal hipótesis fuese verdadera, James podría apelar al principio pragmático y decir que, en la práctica, no hay ninguna diferencia entre el presunto estado cognitivo y el no cognitivo. Llámese creencia o deseo, tiene exactamente el mismo valor como guía de nuestras acciones. Por tanto, la diferencia que querrían trazar los que piensan como Clifford no tiene sentido alguno. La gente tiene derecho a tener fe religiosa, diría Rorty, igual que tiene derecho a ver telenovelas estúpidas o a tomar postres repletos de azúcar. En todos estos casos, no tenemos razones a las que apelar, y el mando está a cargo de las pasiones.

Rorty, en un paso que nos parece arriesgado, identifica esta ‘naturaleza pasional’ con el derecho a la intimidad. Con esta reformulación de la distinción entre pasiones y razón, en términos de la distinción entre lo privado y lo público,⁹⁷ cierra

⁹⁵ PUV, p. 46; esta tesis es, según Rorty, la versión jamesiana de la declaración de Hume de que “la razón es y debe ser esclava de las pasiones”.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ La dicotomía entre lo público y lo privado es uno de los aspectos más polémicos de las concepciones políticas de Rorty. Dado que presentarla en sus detalles y discutirla rebasaría el ámbito de este estudio, recomendamos el análisis de Palacio (2008). De todos modos, quisiéramos recordar también lo que Rorty afirma al respecto en una entrevista: “la distinción entre lo público y lo privado no es una recomendación a la acción, sino simplemente

el círculo iniciado líneas arriba. Hay cosas, como los planes de desarrollo rural, las propuestas de inversión o las teorías científicas, que debemos justificar ante nuestros semejantes. Pero también hay otras muchas cosas para las que no existe tal obligación. Hemos citado ya los programas de televisión que vemos, o los alimentos que decidimos tomar como postre, pero habría muchas más. Por supuesto, las creencias religiosas pertenecen a este segundo grupo. De este modo, tenemos ya plenamente desarrollada la filosofía utilitarista de la religión a que nos referíamos arriba.

No es fácil hacer un balance de la lectura rortiana de James. Desde luego, en él ya están presentes algunos de los rasgos más característicos del pensamiento de Rorty. Así, tenemos las críticas a la correspondencia, la teoría pragmática de la verdad o la distinción entre lo público y lo privado, todo lo cual hemos expuesto en el apartado que ahora finaliza. Esta coincidencia en los temas, de entrada debe ponernos sobre la pista de que Rorty pertenece a la tradición pragmatista iniciada por James, de carácter empirista-utilitarista, a diferencia de la vertiente kantiana, cuyo origen estaría claramente situado en Peirce. Sin embargo, no vamos a decir más por ahora, pues creemos que la plena comprensión de la exégesis rortiana de James debe darse contra el trasfondo de Dewey. Este autor es quien, en opinión de Rorty, culmina la línea de pensamiento iniciada por James, corrigiendo sus errores. Esperamos justificar nuestra afirmación en el siguiente apartado.

una observación histórico-sociológica: algunos autores son buenos para asuntos privados, mientras que otros funcionan bien con asuntos públicos”, Fortanet (2005). Quizá estas declaraciones sirvan para “quitar hierro” a algunas lecturas acerca de esta diferenciación rortiana, sobre la cual, repetimos, no queremos entrar ahora a discutir.

V. DEWEY: EL GRAN HÉROE

La obra de John Dewey es la principal fuente de la filosofía rortiana, pues muchos de sus temas más destacados provienen de este autor, el tercero de los pragmatistas clásicos. Dada la importancia que Dewey tiene para Rorty, así como el gran número de páginas que le dedica, no es fácil hacer una presentación mínimamente sintética de la lectura rortiana. Nosotros hemos elegido la siguiente manera de reconstruir dicha lectura: partiremos de una caracterización de Dewey como hegeliano naturalista, y exploraremos sus dos componentes, el historicista y el cientifista, que a menudo se encuentran en tensión. Luego presentaremos la teoría deweyana de la verdad como ‘asertabilidad garantizada’, teoría que, en opinión de Rorty, permite a Dewey resolver algunas de las tensiones mencionadas. Para ello introduciremos previamente los elementos más básicos de la teoría de la investigación científica tal como es entendida por Dewey. Un posterior análisis del falibilismo implicado por la teoría de la ‘asertabilidad garantizada’ nos llevará a ver cómo Rorty es capaz de afirmar que el único dualismo que todavía puede tener algún importe real es el que se da entre el presente y el futuro. Esto nos llevará a tratar los ataques de Dewey y Rorty a algunos de los dualismos más definitorios de la tradición epistemológica, ataque similar en ciertos aspectos al efectuado por Heidegger. Así, estudiaremos el modo en que la “terapia” deweyana disuelve diferenciaciones tan persistentes en la filosofía como son las de realidad/apariencia, mente/cuerpo, hecho/valor, y muy especialmente contemplación/acción.

Dada la importancia que la referencia al futuro tiene para el Pragmatismo, el siguiente paso será preguntarse cuál es la

propuesta que tiene Dewey –por supuesto, según Rorty– para el futuro, lo cual nos llevará a discutir los elementos más destacados de lo que se conoce como la ‘utopía pragmática’ (Rorty le llama en ocasiones ‘utopía liberal’), así como el papel que la filosofía puede desempeñar en esa sociedad utópica. Finalizaremos nuestro recorrido exponiendo las principales críticas que Rorty lanza contra Dewey. Entre estos problemas, quizá el más acuciante para Rorty sea el hecho de que Dewey, en lugar de dar el giro lingüístico se aferra a la vieja noción de experiencia, algo que debería ser superado. Lo mismo sucede con la noción de método científico. Los neopragmatistas serán quienes den el giro lingüístico, permitiéndonos abandonar estas viejas nociones, pero eso ya será el tema del siguiente apartado, dedicado a Quine y Sellars.

Entre la historia y la ciencia

Si tuviésemos que resumir la interpretación que Rorty hace de Dewey en una sola expresión, esta sería ‘hegelianismo naturalizado’. Tal y como lo ve Rorty, Dewey es un hegeliano que ha leído a Darwin y que lucha por lograr una armonía entre estas dos diferentes influencias, lo cual, como veremos, provoca no pocas tensiones en su obra. Esta interpretación de Rorty no es excesivamente arriesgada, al menos en lo que se refiere a su punto de partida. Esteban nos dice que ya Thayer, en su *Meaning and Action*, se había dado cuenta de esta conexión entre Dewey, Hegel y Darwin.¹ A continuación, trataremos de precisar con cierto detalle lo que Rorty entiende por el ‘hegelianismo naturalizado’ de Dewey, exponiendo en primer lugar

¹ Vid. Esteban (2001), pp. 87-88.

algunos elementos de juicio en apoyo de la lectura rortiana: evidencias de la influencia que sobre Dewey ejerció la obra de Hegel, así como evidencias de la influencia de Darwin, haciendo especial hincapié en el papel jugado por James en la misma.

La autobiografía intelectual de Dewey, "From Absolutism to Experimentalism"² (1930), es uno de los lugares en que este autor reconoce su deuda con Hegel. Aquí, Dewey nos narra la influencia determinante de un seminario de posgrado tomado con George Sylvester Morris en su conversión al hegelianismo, reforzada posteriormente con la lectura de Thomas Hill Green. Hegel, prosigue Dewey, fue visto en su juventud como un liberador, un filósofo capaz de sintetizar y unificar todo lo que anteriormente había estado separado.³ La influencia de Hegel es poderosa, y Dewey confiesa que tarda muchos años en abandonarla; de hecho, aún en su vejez sigue considerando a Hegel como uno de los filósofos más estimulantes. Así, pues, su deuda con Hegel es declarada sin ambages por el propio Dewey, quien incluso reconoce que Hegel "dejó un depósito permanente"⁴ en su filosofía. ¿Cuál puede ser este depósito? Probablemente, Rorty diría que es el historicismo, al que ya nos hemos referido en varias ocasiones.

Respecto a la influencia de Darwin, a quien Dewey reconoce en un ensayo de 1912 como el más grande hombre de ciencia del siglo XIX,⁵ existen también bastantes textos que podemos aducir como evidencias. A nuestro juicio, un modo muy interesante de comenzar es señalando la influencia de James sobre Dewey, reconocida por éste en varios lugares. En

² LW, 5.147-160.

³ *Vid.* LW, 5.153.

⁴ LW, 5.154.

⁵ *Vid.* MW, 7.139.

“From Absolutism to Experimentalism”, por ejemplo, señala la influencia de James como uno de los cuatro elementos que contribuyeron a conformarlo como el filósofo que llegó a ser. La influencia de James, nos dice Dewey, proviene de sus escritos psicológicos. En especial, proviene de lo que Dewey denomina “el retorno a la antigua concepción biológica de la *psyché*”,⁶ un retorno al cual los avances de la biología posdarwiniana dan nueva fuerza. James, probablemente por su talante personal, fue el primero capaz de superar las concepciones estáticas de la vida y de los organismos y, así, “pensar la vida en términos de vida en acción”.⁷

Después de haber mostrado concisamente el modo en que Dewey reconoce la deuda que tiene con James, nos gustaría completar nuestra exposición mostrando cómo entiende Dewey el vínculo entre James y Darwin, del cual es plenamente consciente. Para ello, usaremos la primera conferencia dedicada a James dentro del ciclo “Three Contemporary Philosophers”,⁸ dictado en Beijing en 1920. En este texto, Dewey afirma que James es el primer pensador que aplica la hipótesis evolucionista a los problemas de la Psicología, subrayando el decisivo papel que la mente (*à la* James, es decir, biológicamente entendida) juega en la supervivencia. El problema del conocimiento se convierte simplemente en el problema de saber qué hacer, cómo reaccionar frente a unos determinados estímulos provenientes del medio ambiente, una actividad común al ser humano y a muchos otros animales. Dada la influencia de las ideas psicológicas de James en la obra de Dewey, que acabamos de ver, y teniendo en cuenta la influencia de Darwin en la obra de James, creemos haber mostrado de modo relativamente con-

⁶ LW, 5.157.

⁷ *Ibid.*, 5.158.

⁸ MW, 12.205-250.

vincente el vínculo entre los tres autores.⁹ Dicho esto, podemos pasar a estudiar una de las principales ideas que Dewey toma de Darwin, como es la noción de continuidad.

Para Rorty, esta noción no parece tener demasiadas complicaciones, por lo que no se dedica a analizarla; sin embargo, nosotros queremos detenernos en ella, siquiera brevemente. Lo primero que notamos es que la explicación que el propio Dewey da del concepto de continuidad es bastante vaga. Dice que es algo intermedio, que excluye tanto la ‘ruptura’ como la ‘reducción’, no pudiendo entenderse ni como una de estas cosas ni como la otra. En sus propias palabras (las cuales nos recuerdan mucho a Aristóteles):

La idea de continuidad no es auto-explicativa. Pero su significado excluye, por una parte, la ruptura total, y por otra la mera repetición de identidades; excluye la reducción de lo “alto” a lo “bajo” lo mismo que las rupturas y los huecos. El crecimiento y desarrollo de cualquier organismo vivo de la semilla a la madurez ilustra el significado de la continuidad. El método por el cual tiene lugar el desarrollo es algo a determinarse por un estudio de lo que de hecho sucede. No puede determinarse mediante construcciones conceptuales previas, incluso aunque tales construcciones puedan ser útiles como hipótesis, cuando son usadas para dirigir la observación y la experimentación.¹⁰

Uno de los estudiantes de Dewey, el conocido filósofo de la ciencia Ernst Nagel, reflexiona sobre este concepto deweyano

⁹ Por supuesto, Dewey no sólo conoció a Darwin a través de James, por lo que también podríamos ver los numerosos textos en que Dewey habla directamente de determinados aspectos de la obra de Darwin. Sin embargo, nos pareció más interesante la aproximación indirecta que hemos presentado.

¹⁰ LW, 12.30-31.

de continuidad, diciendo, en primer lugar, que Dewey debería haberlo desarrollado más en lugar de limitarse a dar una mera ilustración. Aparte de este defecto, achacable sin duda al particular estilo de Dewey, cuya lectura caracterizó Arthur C. Danto, en nuestra opinión acertadamente, como “tantear en la niebla”,¹¹ lo que nos interesa de esta idea de continuidad y de la adopción de una perspectiva darwiniana es que permite a Dewey explicar el comportamiento de todos los seres vivos sin apelar a ninguna clase de principio que trascienda a la naturaleza. El darwinismo deweyano, visto así, equivaldría a su naturalismo, y la continuidad puede entenderse como inmanentismo.

Las consideraciones que hemos venido efectuando en los últimos párrafos nos autorizan, creemos, a afirmar que la interpretación rortiana de Dewey como “hegeliano naturalizado” parte de una base poco discutible, según los expertos en Dewey y según los propios textos.¹² Otra cosa sucederá con el punto de llegada, como veremos pronto, pues tal punto sí será altamente discutible y discutido. Podríamos sacar a la luz más textos para defender la reconstrucción que estamos haciendo de la lectura rortiana, como por ejemplo “La influencia de Darwin en la filo-

¹¹ Borradori (1996), p. 137; *cf.* la siguiente opinión de Davidson: “Dewey [...] jamás buscó dar razones argumentativas a sus posiciones”, *ibid.*, p. 79.

¹² Todavía podríamos aportar otro elemento de juicio para defender esta legitimidad del punto en que se inicia la interpretación rortiana. En “The Germanic Philosophy of History”, Dewey habla de cómo el pensamiento evolucionista era un lugar común de la filosofía alemana desde el tiempo de Herder, quien entendía la historia como una educación de la humanidad. Esta idea, combinada entre otras con la noción leibniziana del cambio orgánico, permitía un estudio evolucionista del lenguaje y las instituciones sociales. Esta presencia anterior del pensamiento evolucionista en la filosofía alemana hizo que los pensadores alemanes consideraran que la obra de Darwin era un modo superficial de decir lo mismo que ya habían dicho sus filósofos especulativos, *vid.* MW, 8.194. Esta es, sin duda, una conexión interesante y que merecería la pena explorar.

sofía” o *La reconstrucción en la filosofía*. Sin embargo, no vamos a detenernos más en ello y pasaremos ya a preguntarnos qué significa, según Rorty, ser un ‘darwinista hegeliano’ o, como hemos visto que él lo traduce, un ‘naturalista historicista’.

Lo primero que debemos observar para contestar a esta pregunta es el modo en que Dewey une a Hegel y Darwin. Por un lado, nos dice Rorty, es muy fácil unir a ambos bajo una etiqueta común de pensamiento evolucionista “si a la pregunta ‘¿Qué evoluciona?’ puede uno contestar que la ‘experiencia’, y si puede arreglárselas para tratar este término y el término ‘naturaleza’ como cuasisinónimos”.¹³ En opinión de Rorty, esto es algo que Dewey hace todo el tiempo, al igual que prácticamente todos los filósofos de principios del siglo xx (pensemos en Bergson o Whitehead). Sin embargo, este es un sentido que Rorty repudia, considerándolo una especie de idealismo atenuado.¹⁴ En su opinión, el “matrimonio” entre Hegel y Darwin va a lograrse de otro modo.

En “Dewey, entre Hegel y Darwin”, un texto al que ya hemos hecho referencia, Rorty nos explica cuál es este modo, advirtiéndonos, eso sí, de que su lectura trata de “describir lo que Dewey podría y, en mi opinión, debería haber dicho, y no lo que dijo”.¹⁵ Rorty comienza recordando algunas lecturas de Hegel centradas en su acusado sentido de la relatividad histórica, el cual nos impide ver las cosas desde un punto de vista neutral. Charles Taylor, por ejemplo, nos presenta a Hegel como una combinación del idealismo trascendental kantiano con este sentido historicista. Manfred Frank, por su parte, al convertir el abandono de la búsqueda de marcos de referencia ahistóricos en la intuición principal de toda la filosofía pos-

¹³ VP, p. 320.

¹⁴ Vid. CP, p. 300.

¹⁵ VP, p. 322.

kantiana, le ofrece a Rorty una manera de ver a Dewey como un filósofo que trata de navegar entre el historicismo y el cientificismo. Entonces, tal y como Rorty entiende estos términos, Dewey estaría oscilando entre “la doctrina de que no hay una relación de ‘justeza de encaje’ [*closeness of fit*] entre el lenguaje y el mundo”¹⁶ y “la doctrina de que la ciencia natural goza de un privilegio sobre otras áreas de la cultura”.¹⁷ Entonces, si lo que estamos buscando es unir a Hegel con Darwin, dicha unión se buscará no bajo una descripción holista de las relaciones entre naturaleza y experiencia sino “en una forma historicista y relativista de describir aquello sobre lo que Darwin quiere llamar nuestra atención”.¹⁸ Se trata entonces, prosigue Rorty, de ver a la ciencia natural, y en concreto a la Biología postdarwiniana, como una imagen más del mundo, entre muchas otras, y no como algo que nos entrega la deseada correspondencia con la realidad.

A Kant, Hegel o Fichte, nos dice Rorty, el conflicto entre la conciencia moral ordinaria y los resultados de la ciencia les obligó a situar la imagen científica del mundo en el reino de las apariencias. Pero el dualismo realidad/apariencia no puede estar presente en una explicación historicista; de hecho, se halla en las antípodas de una explicación así. No se puede hablar de que una teoría sea más exacta que otra, o más concreta, y mucho menos se puede decir que se acerque más a la realidad. En tal explicación historicista, el único modo de entender la exactitud o concreción de una teoría será enfocar el tema pragmáticamente y decir que la teoría A es mejor que la teoría B para unos determinados propósitos. Este giro pragmático es decisivo a ojos de Rorty, pues en su opinión lo que permite a

¹⁶ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 324.

Dewey navegar entre historicismo y científicismo es su teoría pragmática de la verdad (de la ‘asertabilidad garantizada’). Esta teoría, opinamos nosotros, no puede entenderse sin un tratamiento previo de la lógica de la indagación,¹⁹ tal y como la presenta Dewey. Es por ello que el siguiente epígrafe estará dedicado a una presentación de los conceptos clave de su metodología, usando sobre todo la *Lógica*, un libro al que Rorty no presta mucha atención²⁰ pero sin el cual, en nuestra opinión, resulta muy difícil comprender en profundidad el sentido de la teoría deweyana de la verdad.

Situación e indagación

En la *Lógica*, Dewey no está tratando de encontrar algo así como los ‘fundamentos de la Lógica’, una idea que él rechaza, sino que buscará la pauta común de toda indagación. Para Dewey –y esta nos parece su intuición básica– la Lógica no fundamenta la investigación sino que *surge* de la misma. Posteriormente sí llega a adquirir un carácter normativo,²¹ pues

¹⁹ Usaremos indistintamente ‘indagación’ e ‘investigación’ para traducir “*inquiry*”.

²⁰ Cf. esta afirmación de Rorty: “Las obras principales de Dewey se remontan a antes de 1925, y luego, aunque Dewey estaba todavía vivo y era respetado, por casi tres decenios no sucedió nada más”, Borradori (1996), p. 160. Esta manera de eliminar prácticamente todos los *Later Works* de Dewey es muy difícil de entender. *La experiencia y la naturaleza* es publicado en 1925, y tanto *La búsqueda de la certeza* como *Viejo y nuevo individualismo*, *El arte como experiencia*, *Una fe común* o *Liberalismo y acción social* son libros publicados con posterioridad a esa fecha. Lo mismo sucede con la *Lógica*, publicada en 1938, para algunos la obra más importante de Dewey y que Rorty mete en ese costal de libros relativamente intrascendentes.

²¹ Para un análisis más detallado de esta intuición deweyana, *vid.* Esteban (2006), cap. 5: “Modelos pragmatistas del naturalismo normativo”.

con el desarrollo de la ciencia nos vamos dando cuenta de que ha habido métodos que fueron efectivos, mientras que también existen otros que no han funcionado y, de este modo, podemos recomendar el seguir unos y descartar otros.²² Sin embargo, tal carácter normativo es totalmente inmanente a la actividad misma de la indagación y, además, resulta ser falible. Los principios que se extraigan de la propia indagación serán tan susceptibles de ser cambiados como sus propias conclusiones. ¿Cuál es, pues, la pauta común de la indagación? Responder a esta pregunta nos permitirá analizar lo que constituye el análisis pragmatista más agudo de la metodología de la investigación,²³ algo que nos será muy útil para discutir la lectura que posteriormente hará Rorty. Nosotros expondremos en primer lugar el concepto de ‘situación’, clave en la metodología de Dewey, y, posteriormente, iremos presentando las diferentes fases que éste distingue en el proceso de investigación, según aparecen en la *Lógica*.

En el sexto capítulo, Dewey define la indagación como “la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en una que está tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes como para convertir los elementos de la situación original en un todo unificado”.²⁴ Esta definición fundamental nos proporciona una buena manera de adentrarnos en la teoría deweyana de la indagación. Un primer paso,

²² Para Dewey, la metodología de la investigación es algo tan natural como la metalurgia: en ambos casos nos encontramos con tácticas de resolución de problemas, las cuales funcionan o no. Si funcionan, se siguen usando o mejorando; en caso contrario, se descartan, *vid.* LW, 12.14.

²³ A pesar de la innegable deuda que tiene con Peirce, creemos que Dewey lleva mucho más lejos su análisis. Su tratamiento es mucho más detallado, más sistemático y además trata de abarcar mucho más terreno que el de Peirce.

²⁴ LW, 12.108.

ineludible, es determinar qué entiende Dewey por ‘situación’, habida cuenta de que es uno de los términos claves de su pensamiento. Dewey introduce este concepto por la vía negativa. Una situación, nos dice, no es ni un objeto ni un evento, ni tampoco un grupo de eventos y objetos,²⁵ y esto es debido a que nunca experimentamos eventos u objetos aislados, sino enmarcados dentro de un contexto. La situación, entonces, debe entenderse como el conjunto de eventos y objetos *más* el marco contextual que los rodea. Dada esta caracterización, ¿qué significa entonces que una situación sea determinada o indeterminada? Una situación indeterminada es aquella que está abierta a la indagación y, dado que los términos ‘indagación’ y ‘pregunta’ son considerados sinónimos²⁶ por Dewey, tendremos que una situación indeterminada es aquella que suscita dudas porque la acomodación de sus elementos no nos resulta satisfactoria. La propia situación, entonces, es la que tiene un carácter confuso. Quizá a nosotros nos resulte extraño escuchar esto, pero probablemente sea porque nosotros (o al menos aquellos que sigamos bajo la imagen tradicional del conocimiento como relación sujeto-objeto) no tendemos a considerar al sujeto de dudas como un elemento componente de la situación sino como algo que se opone o se enfrenta a la situación.

Debemos subrayar también que Dewey, cuando afirma que es la propia situación la que resulta confusa o dudosa, está recalcando una idea presente en Peirce y, en general, en todos los autores pragmatistas, como es la de que la investigación siempre se lleva a cabo respecto a una duda concreta. Uno no

²⁵ *Vid.* LW, 12.72.

²⁶ “Investigamos cuando nos cuestionamos; e investigamos cuando buscamos lo que sea que nos proporcionará una respuesta a una pregunta que nos hemos hecho”, LW, 12.109.

puede empezar a investigar en el vacío, *more* cartesiano. Tal vez Dewey sea más sistemático que Peirce en este aspecto, al distinguir fases dentro de este movimiento de investigación, pero esta contextualización de toda duda, y en última instancia de toda investigación, es heredera de Peirce. Al igual que éste, Dewey nos dirá que la clase de dudas cartesianas, nacidas fuera de cualquier situación existencial, dudas que de algún modo se crean a sí mismas en el vacío, son vías muertas de investigación. De hecho, precisará, aunque tengan toda la apariencia de ser científicas, no lo son.²⁷ Esta perspectiva es, remarcamos nosotros, lo que hace que las preguntas “cartesianas” carezcan totalmente de sentido, punto en el que todos los pragmatistas se hallan de acuerdo. Putnam lo expresa muy elegantemente al hablar del antiescepticismo común a toda la escuela pragmatista: “la duda se tiene que justificar en la misma medida que la creencia”.²⁸

Después de haber aclarado el concepto de situación y algunas de sus principales características, podemos pasar ya a presentar las principales fases del proceso de indagación. Estas son 1) la problematización de la situación, 2) el establecimiento de una posible solución al problema, 3) la formulación de una hipótesis y 4) la prueba experimental de dicha hipótesis. Restaría una etapa más, el establecimiento de un juicio, la cual será tratada en el siguiente epígrafe.

1. Comenzaremos con la fase de la investigación que Dewey denomina ‘institución de un problema’. Las situaciones, dice, son primordialmente a-cognitivas, por lo que no son capaces de iniciar investigación alguna por sí mismas. Nosotros tenemos que convertir a esa situación en un objeto de investi-

²⁷ *Vid.* LW, 12.111.

²⁸ Putnam (1995c), p. 152.

gación; por tanto, convertirla en problemática. Como afirma Dewey, el primer paso que debemos dar en cualquier investigación es darnos cuenta de que la situación efectivamente requiere ser investigada.²⁹ Se trata de un decisivo paso inicial, puesto que en caso de ser planteado erróneamente sería capaz de desviar todo el proceso desde sus inicios, convirtiéndolo en algo irrelevante. Al instituir el problema, además, estamos también decidiendo muchas otras cosas, como, por ejemplo, qué hipótesis pueden ser tomadas en consideración o el tipo de datos que vamos a tener en cuenta. Aquí podemos señalar, aunque sea de pasada, un aspecto característico del Pragmatismo, y muy en especial de Dewey, como es el de considerar que los datos, más que dados (*given*) son tomados (*taken*). La ‘falacia filosófica fundamental’, para Dewey, es precisamente convertir los resultados de un proceso en las realidades antecedentes a dicho proceso; en este caso, pretender que los productos de la investigación (los datos) son las causas de la misma, como hicieron los empiristas.

2. Posteriormente viene una fase de determinación de una posible solución al problema que nos ocupa. En efecto, dirá Dewey, un problema que no tiene una posible solución no es tal problema: hablamos de problemas cuando son susceptibles de ser solucionados. Para avanzar hacia esta posible solución debemos, en primer lugar, buscar los elementos constituyentes de la situación que estén claros, pues de una condición totalmente indeterminada no podríamos extraer ningún problema. Una situación en la cual *todos* los componentes estuviesen indeterminados carecería totalmente de sentido. Debemos, pues, empezar buscando los constituyentes de la situación que se encuentren determinados y esto lo haremos mediante la ob-

²⁹ *Vid.* LW, 12.111.

servación. Dewey pone un ejemplo: el sonido de una alarma de incendio en un lugar lleno de gente. Que el fuego está situado en algún lugar es un componente determinado, lo mismo que la situación de los pasillos y las salidas de emergencia, componentes todos ellos a los que podemos acceder mediante la observación. Del mismo modo, el comportamiento de los demás asistentes, que ya no es fijo, puede determinarse mediante la observación. A todos estos elementos, Dewey los denomina 'los hechos del caso', es decir, las condiciones a que debe atenderse forzosamente cada solución, los términos que debe tener en cuenta cualquiera de las soluciones que propongamos.

3. En algún momento, seremos capaces de proponer qué es lo que sucederá si manipulamos las condiciones de tal y cual modo; en ese momento, dirá Dewey, tenemos una idea. Contemplada desde esta perspectiva, una idea no es más que la anticipación de una posibilidad empírica; es decir, la previsión de lo que sucederá si ejercemos ciertas operaciones sobre las condiciones observables. Como es lógico suponer, las ideas cambian gradualmente a lo largo de la investigación, siendo mucho menos claras al principio que al final de la misma. Parte de este proceso de refinamiento puede hacerse por anticipado. Podemos, por ejemplo, observar la pertinencia de nuestras ideas y tratar de calcular el grado de funcionalidad que éstas vayan a tener a la hora de resolver nuestro problema. También podemos ver cómo podrían relacionarse con otras ideas a través, principalmente, de inferencias sobre material simbólico. Estas inferencias pueden ayudarnos, por ejemplo, a establecer los experimentos que debemos llevar a cabo para probar nuestra idea o hipótesis original. Dewey da el nombre de 'proposiciones' a estos productos intermedios (y prescindibles) de la investigación, con los cuales podemos trabajar, pero a sabiendas de que la experiencia puede desdecirlos, y los contrapondrá a las llamadas 'aserciones', como enseguida vere-

mos. En todo este proceso, debemos darnos cuenta del carácter instrumental de las ideas. Tal y como lo explica Dewey, los hechos observables de la situación son de carácter existencial mientras que todo el aparato simbólico-ideacional no lo es. Así las cosas, el único modo de resolver el problema de cómo algo que no es existencial puede intervenir con éxito en una situación es, nos dirá Dewey, admitir el carácter instrumental (operacional) de las ideas y de todo el aparato simbólico.

4. Como es lógico suponer, la investigación no acaba una vez que tenemos una idea, por más refinada que ésta se halle. Después de que la manipulación simbólica nos haya ayudado a ver la relevancia de nuestra hipótesis (o de cada una de las consecuencias lógicas que hemos extraído de la misma) para resolver el problema en cuestión, tenemos que dar un paso más, y se trata de un paso crucial. Hay que probar nuestras hipótesis en la experiencia. Los experimentos probarán las consecuencias lógicas de nuestras hipótesis, confirmándolas o descartándolas. Es muy importante que nos detengamos en algún aspecto de esta caracterización. En primer lugar, se trata de hacer un experimento; algo similar, por tanto, a lo que Hacking llama “la creación de un fenómeno”.³⁰ Debemos crear una situación transformada. Cumplir el objetivo de dar sentido a la situación previamente indeterminada significa también transformar esa situación. Esto nos lleva a un segundo aspecto: esta concepción deweyana es inseparable de una ontología transformacional, la cual considera a la realidad como plástica (James diría “*in the making*”). En efecto, la situación que acabamos de determinar puede convertirse perfectamente en la situación indeterminada que arranque otra investigación, y así sucesivamente. Se trata, desde luego, como acertadamente

³⁰ Citado en Esteban (2001), p. 111.

recalca Esteban,³¹ de un proceso tecnológico que en muchos aspectos podríamos comparar con concepciones de Marx e incluso de Hegel. Dejando a un lado estas consideraciones, que sin duda serían de gran interés, pasaremos ya a presentar la última etapa de la indagación, la cual viene dada por el juicio, que se caracteriza especialmente por poseer ‘asertabilidad garantizada’.

Garantizando la asertabilidad

El juicio, para Dewey, es el fin de la investigación, en el doble sentido de que es tanto su meta como su punto final.³² Y la principal característica del juicio debe ser la ‘asertabilidad garantizada’, que será explicada en este apartado. De entrada, debemos recordar las consideraciones de Rorty, quien afirmaba que esta teoría deweyana de la verdad es precisamente el puente que Dewey tiende para sortear la alternativa entre historicismo y cientificismo. A pesar de este reconocimiento de su importancia, debemos advertir que Rorty nunca profundiza demasiado en esta noción deweyana; simplemente, tiende a identificarla algo bastamente con la justificación, sin analizar los detalles. Nosotros creemos conveniente detenernos en dichos detalles, cosa que haremos enseguida, por considerar que enriquecerán nuestra comprensión de la lectura rortiana. Posteriormente, relacionaremos estas concepciones deweyanas con la noción de justificación usada por Rorty.

Recordemos que la dinámica de la investigación para Dewey, igual que para Peirce, comienza con una irritación

³¹ *Vid.* Esteban (2001), p. 103.

³² *Vid.* LW, 12.160.

o un desajuste que es la duda y termina, como hemos dicho, con el juicio, que elimina la duda. En una aproximación más tradicional, tal vez sintiésemos la tentación de referirnos a la verdad, al conocimiento o incluso a la creencia como este punto final de la investigación. Sin embargo, Dewey prefiere usar la expresión ‘asertabilidad garantizada’, pues la considera libre de ambigüedades (a diferencia de las que hemos citado) y además tiene la ventaja añadida de que “implica la referencia a la indagación como eso que garantiza la aserción”.³³ Pero preguntemonos ya qué es, propiamente, la ‘asertabilidad garantizada’.

A pesar de que ‘asertabilidad’ y ‘afirmabilidad’ puedan parecer sinónimos, pues a menudo los usamos como tales en el lenguaje cotidiano, en la terminología deweyana no lo son. Para Dewey, una afirmación es el “*status* lógico de los hechos intermedios que son tomados para usarse en conexión con aquello hacia lo que nos pueden conducir como fines”,³⁴ mientras que una aserción es el “hecho que ha sido preparado para ser final”.³⁵ Esta distinción tiene que ver con la diferencia de estatuto lógico que existe entre las proposiciones (meros instrumentos de la indagación, cuya verdad o falsedad es totalmente interna a la dinámica y al lenguaje de la misma) y los juicios (que, como ya hemos insistido, representan el resultado de la investigación y que, por lo mismo, tienen una influencia existencial, en el sentido de que transforman la situación primitiva). Dado que en el conocimiento parecería estar implicada siempre una relación existencial entre el sujeto y la situación, es claro que un concepto de verdad puramente interno o lingüístico, como el aplicable a las proposiciones, no resulta de utilidad. Se necesita algo más, y Dewey ilustra esto

³³ LW, 12.16.

³⁴ *Ibid.*, 12.123.

³⁵ *Idem.*

con el ejemplo de un proceso legal.³⁶ Durante el mismo, ambas partes aportan pruebas acerca de los contenidos y también utilizan unas estructuras –las leyes correspondientes– para interpretar esos contenidos. El resultado final de este proceso será una sentencia, la cual implicará ciertas consecuencias a nivel práctico. ¿Cuáles son las consecuencias en el caso de esos juicios en los que desemboca la indagación?

Como ya hemos dicho, mediante el juicio, la situación anteriormente indeterminada se ha determinado, es decir, se ha transformado. El organismo ha sufrido un cambio en la conciencia que tiene de su entorno, ha modificado la situación. Sin embargo, los organismos no buscan el cambio por el cambio, ya que no todas las modificaciones que se pueden llevar a cabo tienen consecuencias positivas. Los términos de elogio como ‘verdad’ o ‘adecuación’ aparecen precisamente cuando nos damos cuenta de que hay consecuencias más valiosas que otras. ¿Cómo podemos diferenciarlas? La respuesta a esta pregunta es, en nuestra opinión, muy fácil, si tenemos presente la ‘máxima pragmática’ y su exigencia de mirar siempre a los resultados. En este caso, tendremos que las consecuencias positivas son aquellas que amplían el control que el organismo tiene sobre el ambiente, aumentando sus posibilidades de actuación; permitiéndole, en una palabra, *crecer*.³⁷

Faerna destaca dos consecuencias de esta teoría deweyana de la verdad y el conocimiento. Estas son que todo conocimiento es falible y que todo conocimiento es mediato. El segundo será tratado con más detalle cuando estudiemos

³⁶ *Vid.* LW, 12.124.

³⁷ No vamos a profundizar mucho en este concepto de crecimiento, baste por el momento dejarlo mencionado con su sentido más intuitivo. En cualquier caso, los juicios que nos hagan crecer serán merecedores de elogio y por tanto serán considerados verdaderos.

el ataque de Sellars al marco de referencia de lo dado,³⁸ pues Rorty, nos parece, tiende a verlo más como parte del hegelianismo de Sellars que del deweyano. Respecto al primero, no creemos necesario detenernos demasiado en explicarlo, pues la conexión es prácticamente evidente. Tal y como Dewey pone las cosas, la idea de una verdad no-falible, una verdad absoluta, es un absurdo. La verdad de los juicios variará de acuerdo con las condiciones de cada situación, y dado que nunca habrá algo como una ‘situación final’, la idea de una ‘verdad final’ pierde todo su sentido. Considerar falible al conocimiento, además, nos regresa a algo que ya habíamos mencionado: el análisis de Rorty, como siempre bastante simplificador, tiende a identificar la ‘asertabilidad garantizada’ con la justificación, olvidando algunos detalles importantes, como por ejemplo qué y por qué Dewey consideraba su teoría de la verdad plenamente correspondentista. Sin embargo, no queremos detenernos en este aspecto; lo que debemos retener, por ahora, es que Rorty, como ya hemos dicho, considera la ‘asertabilidad garantizada’ como justificación. Por tanto, todo lo que diga respecto de una será aplicable, más o menos, a la otra. Veamos, entonces, qué es lo que Rorty tiene que decir sobre la justificación.

Rorty nos dice que la justificación, la cual podemos entender en un sentido muy lato como dar razones en favor de lo que creemos, siempre depende del auditorio, pues siempre justificamos nuestras creencias delante de unos determinados interlocutores. Si entendemos el conocimiento como una relación que nosotros tenemos con unas determinadas proposiciones (pues la definición de creencia entraña la proposición en que se cree), la justificación aparecerá como una relación entre las propo-

³⁸ *Vid.* 7.4, *infra*.

siciones que se están discutiendo y otras proposiciones generalmente aceptadas;³⁹ se tratará de ver si aquéllas se deducen de éstas, o si las contradicen, etc. Debemos darnos cuenta de que para llevar a cabo este proceso no hace falta salirse en ningún momento de unas determinadas prácticas sociales. En otras coordenadas debíamos salirnos de estas prácticas en busca de representaciones privilegiadas, pues se suponía que el conocimiento se fundamentaba mediante el contacto con unos objetos destacados; en este sentido, es muy destacable el caso de Platón, para quien el contacto directo con el Mundo de las Formas fundamentaba todas nuestras pretensiones de conocimiento. Pero si aceptamos este punto de vista, dejaremos de buscar representaciones privilegiadas y nos contentaremos únicamente con este sentido minimalista de fundamentación, que no presupone otra cosa que la aceptación por un determinado auditorio (una determinada sociedad). Vista así, la certeza está lejos de ser un asunto privado, como en el caso de Descartes, y tiene que ver más bien con la conversación:⁴⁰ estaremos más seguros de aquello que nuestros interlocutores no ponen en duda o de aquello que les resulta más difícil criticar. En suma, estará justificado (incluso para nosotros mismos) todo aquello que resulte aceptado por nuestro auditorio.

Ahora bien, siempre existirá la posibilidad de que lo ahora aceptado como justificación por el auditorio deje de estarlo en el futuro. Las causas pueden ser muy variadas, no vamos a entrar en ellas de momento, pero entendemos fácilmente esta idea de que las creencias de un mismo auditorio pueden variar a lo largo del tiempo y que, más importante aún, los propios auditorios también cambian a lo largo del tiempo. En el siglo

³⁹ *Vid.* FEN, p. 151.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

XI estaba perfectamente justificado afirmar que la Tierra era redonda; los niños muy jóvenes saben que el mayor placer de la vida es comer chocolate; en unas elecciones votamos al partido A y en las siguientes al B. Las creencias cambian a lo largo del tiempo, veamos este proceso a escala personal, social o histórica. A estas consideraciones, creemos que muy razonables, se refiere Rorty al proponer lo que llama el “uso de advertencia”⁴¹ o “uso precautorio” del término ‘verdadero’, el uso que aparece en oraciones como “su creencia en S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera”.⁴² Dicho brevemente, este uso nos advierte de que tal vez lo que ahora está perfectamente justificado, deje de estarlo en el futuro.

El hecho ostensible de que “el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo [...] justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual”⁴³ le sirve a Rorty para introducir uno de los rasgos, en su opinión, fundamentales del Pragmatismo, como es la referencia constante al futuro.⁴⁴ Para Rorty, esta referencia al futuro es la clave de todas las concepciones pragmatistas. Desde la célebre ‘máxima pragmática’ de Peirce, esta corriente se ha destacado por referirse siempre a los efectos y no a las causas, al destino y no al origen. En este sentido, se diferenciaría del orden denominado ‘feudal’, característico tanto de la filosofía griega (por su inmovilidad) como del empirismo (por su atención a la procedencia de nuestro conocimiento). Tal y como lo ve Rorty, el único dualismo

⁴¹ ORV, p. 175.

⁴² *Idem*.

⁴³ EOC, p. 36.

⁴⁴ Desde luego, también le sirve para dar la vuelta a la acusación de quienes creen que el Pragmatismo confunde verdad y justificación. Son ellos los que deberían mostrar que existen cosas interesantes para decir acerca de la verdad, o de la justificación en general, más allá de los detalles de cada justificación concreta.

que todavía puede tener algún valor filosófico es el que se da entre presente y futuro. Los dualismos tradicionales, que han definido en gran medida todo el desarrollo de la filosofía, como son esos viejos dualismos realidad/apariencia, mente/cuerpo, hecho/valor y, muy especialmente conocimiento/acción, son una influencia profundamente negativa de la que hay que librarse. En el siguiente apartado estudiaremos la manera en que Dewey se deshace de estas viejas dicotomías. Este análisis, que Rorty reconoce como una de las grandes conquistas⁴⁵ de la filosofía deweyana, acabará de convencernos del carácter organicista del pensamiento de Dewey, preocupado siempre por restaurar la continuidad entre cualquier contraposición artificial que haya creado la filosofía. Al mismo tiempo, nos ayudará a entender mejor a Rorty, pues en esta exposición del ataque deweyano veremos cómo se mezclan argumentaciones netamente rortianas, hasta el punto de llegar muy cerca del núcleo ético-político de su pensamiento.

El ataque a los dualismos

El dualismo realidad/apariencia es despachado rápidamente por Rorty. En su opinión, esta dicotomía tiene un sentido legítimo, relativamente trivial, y un sentido filosófico, que no es trivial pero tampoco es legítimo. Cuando hablamos de desmascarar a un espía o de descubrir el engaño orquestado por un político, o simplemente de darnos cuenta de que lo que nos parece de un modo resulta ser de otro (como las proverbiales torres cuadradas que parecen redondas vistas desde lejos), estamos usando legítimamente la diferenciación entre aparien-

⁴⁵ *Vid.* CP, p. 155.

cia y realidad. Pero, nos dice Rorty, “en el progreso intelectual se trata sólo ocasional e incidentalmente de detectar ilusiones y mentiras”,⁴⁶ por lo que este uso legítimo no tiene demasiada razón de ser. En filosofía, cuando se habla de la diferenciación entre realidad y apariencia es en un sentido totalmente diferente: se trata de afirmar que existe una descripción privilegiada de cada cosa, la cual es más fiel que las demás descripciones a la naturaleza de lo descrito. Esto es lo mismo que identificar esa descripción privilegiada con el desmembramiento platónico de la realidad (la vieja idea de ‘cortar lo real por las junturas’) o decir que tal descripción expresa necesariamente la esencia de lo descrito, al estilo aristotélico. Para el ‘nominalismo’ de Rorty, que considera a todas las esencias como esencias nominales, esta es una idea absurda, que haríamos mejor en abandonar. Entre otros problemas, esta idea presupone que somos capaces de salirnos de nuestro propio lenguaje y acceder a la “cosa-en-sí”, lo cual es imposible. Liberarnos de tal idea significa entrar en una cultura pragmática, que asume la existencia de muchas descripciones alternativas de cualquier cosa, las cuales pueden sernos de utilidad para numerosos propósitos, pero sin que ninguna de ellas sea privilegiada. Algo, sin duda, que Dewey aceptaría.⁴⁷

Veamos ahora la presentación rortiana de cómo resuelve Dewey el problema mente-cuerpo en *La experiencia y la naturaleza*.⁴⁸ Los tratamientos dualistas que usualmente se han propuesto para resolver tal problema le parecen o bien groseramente materialistas o bien paradójicos. El modo en que según Dewey se pueden evitar las paradojas idealistas sin caer por

⁴⁶ FF, p. 126; nosotros creemos que Rorty, con esta declaración, le está quitando relieve a un aspecto muy importante tanto de la ciencia como de la filosofía.

⁴⁷ Vid. p. ej., Dewey (1993), pp. 132-134.

⁴⁸ Seguiremos la exposición de Rorty en CP, pp. 152-155.

ello en el materialismo vulgar es considerar que los sentimientos, entendidos como el significado inmediato (es decir, previo a la adquisición del lenguaje) de cualquier evento, de cualquiera de nuestras interacciones con los objetos ya están cargados de sentido desde el primer momento. Es decir, los dolores, los ruidos o los olores ya tienen sentido aun cuando no podamos identificarlos o diferenciarlos. Esta discriminación y esta individualización se llevarán a cabo cuando dispongamos de lenguaje. Posteriormente, continúa Dewey, reificamos estos sentimientos y los convertimos en las cualidades inmediatas de los objetos, con las que nosotros entramos en contacto de manera inmediata. La reificación o hipostatización que se ha producido, según Dewey, no tiene nada de misterioso: ni el alma se proyecta en los objetos exteriores ni entidad psíquica alguna es atribuida a dichos objetos. Y esto, concluye Dewey, es porque las citadas cualidades nunca estuvieron en el organismo, esperando a ser aplicadas a las cosas, sino que siempre han sido cualidades de nuestras interacciones con objetos exteriores. Desde esta perspectiva, la problemática cartesiana aparece sin sentido. No hay un mundo interior previo e independiente al contacto con las cosas; al contrario, el mundo interior surge después de muchas interacciones con el entorno extracorporal, dentro de las cuales ocupan un lugar destacado todas las relacionadas con la adquisición del lenguaje. Esta perspectiva, tal y como la presenta Rorty, parece más deudora de Davidson que de Dewey, y podríamos criticar varias características de la misma; sin embargo, creemos más conveniente detenernos en este punto⁴⁹ y continuar con el ataque de Dewey al dualismo hecho/valor. Se trata de un dualismo que históricamente ha cobrado muchas formas.

⁴⁹ Ya hemos dedicado bastantes páginas a esta problemática al hablar de Descartes, y enseguida regresaremos a ella en el apartado dedicado a Davidson.

Tanto la distinción platónica entre *doxa* y dialéctica como la habermasiana entre racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa, pasando por la dicotomía kantiana entre ciencia y ética, podrían considerarse versiones de este dualismo.

Para entender el ataque deweyano al mismo, conviene que recordemos algún elemento de su teoría de la investigación científica.⁵⁰ En concreto, recordaremos que al establecer un juicio –para Dewey un acto con determinadas consecuencias prácticas– se determina la situación previamente indeterminada que había iniciado la investigación. El conocimiento, visto así, aparece como una modificación de la relación entre el sujeto y el objeto, esto es, entre los componentes de la situación; de este modo, el progreso en el conocimiento puede entenderse como un proceso mediante el cual la realidad (que para Dewey, como para James, posee un carácter plástico) se va determinando de manera progresiva. Los objetos del conocimiento no existen previamente a la investigación, sino que van surgiendo a medida que ésta avanza. Dicho de otro modo, la investigación es la construcción de objetos que modifiquen en forma satisfactoria las sucesivas situaciones en que nos vemos envueltos. Y no debemos perder nunca de vista que, si bien hay muchas clases de situaciones (algunas son científicas, por ejemplo, y algunas otras, morales), el método que debemos seguir para resolverlas es siempre el mismo. La ciencia y la ética, para Dewey, tienen el mismo método de investigación. Esta continuidad de base entre ciencia y moral es un punto clave de la teoría deweyana. Y dicha continuidad hace imposible establecer diferenciaciones rígidas entre ambas, como tradicionalmente hicieron muchos pensadores.⁵¹ Para Dewey,

⁵⁰ Para la exposición seguiremos Faerna (1996), pp. 187-199.

⁵¹ Pensemos, por ejemplo, en Kant o en los empiristas lógicos, como ejemplos destacados.

en el juicio están implicados tanto el componente relativo a los hechos como el que tiene que ver con la evaluación.

El dualismo hecho/valor se expresa a menudo como dualismo medios/fines. En la concepción tradicional (de la cual la ética kantiana sería un ejemplo especialmente destacado), los fines aparecen como entidades situadas fuera de la naturaleza, que el sujeto capta de un modo más o menos “intuitivo” y que a partir de ese momento pasan a orientar sus acciones. En concreto, una vez que tenemos claro qué fines debemos alcanzar, trataremos de hallar los medios que nos lleven a lograrlo. Esta búsqueda de los medios, debemos recalcarlo, no tiene ya nada que ver con la moral, sino que se desenvuelve en un plano plenamente ‘estratégico’ (por usar la conocida terminología habermasiana). El mundo real, el mundo cotidiano y contingente con el que la ciencia nos ayuda a lidiar, sólo tiene importancia para establecer las condiciones; los fines pertenecen a un reino axiológico de carácter nouménico, al cual debemos acceder por medios no científicos (generalmente por medios apriorísticos).

Dewey no comparte, como tampoco Rorty, esta visión tradicional; para él, los fines aparecen mientras se desarrollan nuestras acciones, y son modificados por éstas. De hecho, Dewey jamás habla de fines en sentido absoluto, sino de ‘fines-a-la-vista’ (*ends-in-view*), un concepto mucho más dinámico y naturalista. Así considerados, los fines son las consecuencias que los actos que vayamos a realizar posiblemente tengan en el futuro. Evidentemente, nunca es posible prever todas las consecuencias de tales actos, por lo que debemos estar dispuestos a cambiar nuestros fines a medida que llevamos a cabo nuestras investigaciones, es decir, a medida que vamos viendo cómo nuestra intervención modifica el entorno.

Faerna nos presenta dos consecuencias de gran importancia, que se desprenden de la concepción deweyana de los

‘fines-a-la-vista’. La primera de ellas es que no establecemos los fines en un espacio axiológico que se contrapone al espacio científico de la deliberación estratégica. En la perspectiva de Dewey, toda decisión sobre fines lleva implícita una decisión sobre medios, y en toda decisión sobre medios debe ir implicado el conocimiento empírico. “Los fines y los valores –prosigue Faerna– se descubren conjuntamente con los hechos”.⁵² Los descubrimientos que vamos haciendo al actuar provocan la definición de nuevos objetivos para nuestra acción, en un proceso dinámico de mutua interrelación. La segunda gran consecuencia de la concepción deweyana que destaca Faerna es la desaparición de la idea de ‘fin último’. Tal noción sólo tiene sentido si entendemos los fines como algo dado de una vez para siempre y la acción humana como un proceso encaminado a consumarse precisamente en la llegada a tales fines, acabándose después. En cambio, en la perspectiva deweyana, a medida que vamos actuando descubrimos que lo que en un principio eran fines se han transformado a su vez en medios para lograr otros fines. Se trata, además, de un proceso que no tiene un final definido, como tampoco lo tiene la vida. Con esto acabamos la exposición de cómo Dewey derriba el dualismo hecho/valor. Nos resta exponer el ataque a un último dualismo, que trataremos enseguida.

Para entender el ataque de Dewey al dualismo conocimiento/acción, debemos recordar brevemente la *Metafísica* de Aristóteles y su clasificación de los saberes, pues el estagirita es quizá el máximo teorizador de este dualismo entre conocimiento y acción, o entre teoría y práctica. Como sabemos, Aristóteles diferencia tres modalidades de ciencia o tres clases de saberes: el productivo, el práctico y el especulativo.

⁵² Faerna (1996), p. 197.

Cada uno posee unos determinados fines que les son propios. Así, el saber productivo tiene como finalidad la dirección de la *poiesis* (la creación), buscando, por tanto, la perfección en la obra que estamos produciendo. Dentro de esta modalidad de ciencia, Aristóteles incluye tanto la Agricultura, la Arquitectura o la Gimnástica como la Retórica o la Poética, además, por supuesto, de la Medicina. La segunda modalidad de saber, el saber práctico, trata de gobernar la *praxis*, nuestra disposición natural a actuar en búsqueda ya no de la producción de algo, sino de la felicidad o la justicia, rasgos de perfección moral. Esto sucede en los ámbitos de la Ética, la Política o la Economía. Estas dos primeras modalidades de saberes diferenciadas por Aristóteles tienen varios elementos en común. Quizá el más importante de ellos es que ambas se dedican a cosas que dependen de nosotros, a cosas, por tanto, contingentes, cuya razón de ser se halla en el ser humano.

Frente a esta clase de cosas contingentes, existe un ámbito muy amplio de cosas necesarias, como las evoluciones de los planetas o las propiedades de las figuras y los números. Estas cosas poseen en sí mismas su razón de ser; no dependen de nosotros y, por lo mismo, nosotros no podemos hacer con ellas nada más que contemplarlas. Sin embargo, dentro de nosotros parece existir una disposición natural a estudiar precisamente esta clase de cosas. Disposición que se vería confirmada por el hecho de que esta clase de estudios acerca de las cosas necesarias son los que nos proporcionan un mayor placer intelectual. Para Aristóteles, como en general para toda la tradición griega, profundamente intelectualista, el hecho de que en esta clase de ciencias se buscara la verdad por sí misma, con independencia de cualquier clase de fines utilitarios, las ponía por encima de todas las demás. Al mismo tiempo, este carácter superior también las aísla

de todas las otras ciencias y, en general, de todas las demás actividades humanas. A las ciencias teoréticas sólo nos dedicamos después de haber satisfecho todas las necesidades de la vida cotidiana. Únicamente nos dedicamos a su estudio cuando (o quienes) disponemos de suficiente tiempo de ocio, de tiempo no sujeto a la lucha por la existencia. Esta concepción aristotélica, que subraya la autonomía de la teoría respecto a la práctica, acaba por convertir a ambas en incompatibles. Teoría y práctica aparecen, así, como dos órdenes totalmente diferenciados y excluyentes. El Pragmatismo –y Dewey muy especialmente– reaccionará contra esta visión aristotélica proponiendo una serie de categorías capaces de superar la escisión en tres sujetos independientes (los cuales persiguen diferentes fines, productivos, prácticos o contemplativos) que Aristóteles dejó como legado.

Faerna⁵³ realiza una crítica en clave deweyana de esta concepción aristotélica. Comienza señalando el hecho (que Rorty no tiene en cuenta) de que respecto a Platón, quien sólo consideraba como verdadera ciencia a la que tuviese como objeto lo inmutable, la clasificación aristotélica representa un gran avance al hacer posible la existencia de las ciencias naturales y ampliar el alcance de la *episteme* hasta la ética y la política. Sin embargo, nos dice Faerna, Aristóteles comete el error de ser demasiado esencialista y de pensar que esta organización refleja de algún modo el ser de las cosas. El sujeto, por ejemplo, aparece dividido en tres figuras (el productor, el agente y el contemplador) aparentemente independientes, dedicadas a perseguir fines que no están relacionados entre sí. Nosotros, dice Faerna, tendemos a entender esta división tripartita como la diferenciación de tres dimensiones

⁵³ Vid. Faerna (1996), pp. 22-26.

diferentes de la misma investigación ya que, entre otras cosas, acostumbramos a ver la teoría y la práctica como un continuo. No existe el conocimiento puramente contemplativo, ya que toda ciencia implica un cierto grado de producción a nivel simbólico; asimismo, ningún saber, por “teórico” y “puro” que parezca a primera vista, carece de consecuencias prácticas. Probablemente, continúa Faerna, Aristóteles creyó que la ciencia especulativa podía estar basada en una predisposición natural a buscar la verdad por sí misma debido al hecho (un tanto ingenuo) de que pensaba haber llegado al techo de las posibilidades técnicas, de modo que ya había tiempo de ocio disponible para el conocimiento puramente especulativo. Nosotros vemos la tecnología más como un instrumento de creación de nuevas posibilidades que como satisfacción de necesidades existentes, por lo que la idea de un límite final de la tecnología, que pueda dar paso a un saber puramente teórico y sin consecuencias prácticas, un saber, además, que no implique responsabilidades, nos resulta muy extraña.

El dualismo entre conocimiento y acción, en cualquiera de las variadas formas en que podemos entenderlo, nos pone sobre la pista, según Rorty, de una de las principales convicciones de Dewey:

Así como Mark Twain estaba convencido de que todo lo malo de la vida y de la sociedad europea podía ser corregido adoptando las actitudes y costumbres norteamericanas que su yanqui de Connecticut llevó a la corte del rey Arturo, del mismo modo Dewey estaba convencido de que todo lo malo de la filosofía europea tradicional era el resultado de apegarse a una imagen no igualitaria del mundo, surgida en el seno de una sociedad cuyas necesidades satisfacía. Consideró todos los dualismos funestos de la tradición filosófica europea, vestigios y figuraciones de la

división social entre contempladores y hacedores, entre una clase ociosa y una clase productiva.⁵⁴

Esta idea, que Dewey expresa en numerosos lugares de su obra, es explicitada de un modo muy claro en *La búsqueda de la certeza*, libro en el que Dewey trata de analizar el origen de las principales filosofías griegas con la actitud de un antropólogo, y se da cuenta de que estas son racionalizaciones de las creencias religiosas y estéticas (y podríamos añadir fácilmente las políticas) de la sociedad de su tiempo. Este hecho da a la filosofía un marcado carácter conservador, que Dewey propone abandonar. En su opinión, la filosofía debería entenderse como un instrumento para el cambio social, un instrumento para lograr un futuro mejor. Enseguida, veremos cómo Dewey aplica a temas sociales esta clásica referencia al futuro, que de un modo u otro hacen todos los pragmatistas. No está de más recordar que para Rorty el dualismo entre presente y futuro es, como ya habíamos anunciado, el único que conservaría aún cierto valor.

Los problemas de la filosofía frente a los problemas del hombre

Nunca comprenderemos a Dewey, parece decirnos Rorty,⁵⁵ si no reparamos en el hecho de que su objetivo a largo plazo era diseñar una cultura libre de los viejos problemas platónico-kantianos. Este ideal de reforma social, de sustitución de los ‘problemas de la filosofía’ por los ‘problemas del hombre’, era lo

⁵⁴ EOC, p. 16.

⁵⁵ *Vid.* CP, pp. 156-157.

que le preocupaba principalmente, y lo que constituye la agenda oculta de toda su producción. Los problemas tradicionales surgen, nos dice Rorty, cuando no somos historicistas, cuando, como Kant, consideramos que existen logros inalterables que la filosofía debe respetar. En el caso de Kant, como ya hemos visto, estos logros eran la Física newtoniana, la conciencia moral de la Alemania pietista y la conciencia estética del siglo XVIII. La tarea de la filosofía, en este contexto, se reducía a delimitar las áreas de la cultura de modo que unas no interfiriesen en las otras. Para Hegel, continúa Rorty, estos grandes logros, lejos de ser vistos como algo a respetar, eran tomados como simples episodios en el despliegue ininterrumpido del Espíritu. Si partimos de esta aportación de Hegel y asumimos plenamente el historicismo, gran parte de la problemática platokantista dejará de parecernos atractiva. En particular, dejaremos de pensar que existen problemas permanentes en la filosofía y también dejaremos de esperar que nuestras investigaciones acaben algún día en el puerto seguro de la Verdad, ajeno a cualquier contingencia.

Si arriba pudimos decir, con Rorty, que el correspondentismo era el gran obstáculo para las aspiraciones de Dewey, esperamos que ahora se comprenda plenamente el significado de nuestra afirmación. La teoría de la verdad como correspondencia sostiene precisamente una concepción ahistoricista del conocimiento y, en última instancia, de la cultura, mientras que la noción deweyana de ‘asertabilidad garantizada’ es perfectamente compatible con el historicismo, pues acepta que las situaciones cambian a lo largo del tiempo, lo mismo que las prácticas de justificación (las garantías). Aquí entramos una vez más en el núcleo de aquella interesante intuición de Rorty sobre Dewey y sobre el Pragmatismo en general e incluso sobre la vida intelectual y política de los Estados Unidos, como es la citada referencia al futuro. Para expresarla, Rorty comienza por

recordarnos “Democratic Vistas” un texto de Walt Whitman escrito en 1867 donde afirma que “los Estados Unidos [...] se basan [...] para su justificación y su éxito [...] casi exclusivamente en el futuro... Porque nuestro Nuevo Mundo considera menos importante lo que se ha hecho o lo que se es que los resultados que se producirán”.⁵⁶ Este es, en opinión de Rorty, el verdadero nexo entre norteamericanismo y Pragmatismo y no, añadiríamos nosotros, el interés mercantil o el espíritu de pioneros que a menudo se suelen citar.

Después de señalar este vínculo, Rorty explica el modo en que Dewey generaliza la “moraleja”⁵⁷ de la teoría de Darwin, aplicándola también a la evolución cultural. Las mutaciones, sean en el ADN o en la cultura, sólo estarán justificadas por la aparición futura de algo mejor. En el ámbito de la Biología, se tratará de la aparición de una especie de mayor interés y mayor complejidad; en el caso de la cultura, de la aparición de sociedades con mayores y mejores posibilidades para los seres humanos. Merece destacarse el hecho, subrayado por Rorty, de que los pragmatistas no tienen criterios fuertes para responder a la pregunta de cómo el futuro puede ser mejor que el pasado, “tal como los primeros mamíferos no pudieron especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios”.⁵⁸ Todo lo más, podrían decir que se trata de un mejor futuro en el sentido de lo que nosotros entendemos *ahora* por ‘mejor’. Whitman, en opinión de Rorty, contestaría que eso que veía como mejor era la libertad y la variedad; Dewey, por su parte, diría que era el crecimiento, lo cual, como sabe-

⁵⁶ Walt Whitman, *Complete Poetry and Selected Papers*, The Library of America, Nueva York, 1982, p. 929, citado en EOC, p. 13.

⁵⁷ EOC, p. 14.

⁵⁸ *Idem*.

mos, se puede relacionar con esas metáforas hegelianas y románticas de la expansión humana, tan caras a Rorty.

En cualquier caso, según la lectura rortiana de Dewey, suponer que en el presente existen normas fuertes para responder a esta pregunta, por los criterios de “lo mejor en el futuro”, significaría admitir que el futuro, de algún modo, se ajusta a un plan, pues sólo podría haber tales criterios si existiese la posibilidad de comparar los logros futuros con algún patrón o plan invariable. En nuestra opinión, estas consideraciones pueden aclararse si las relacionamos con el dualismo medios/fines. Para la concepción tradicional, como hemos visto, los medios cambian con el tiempo, pero los fines permanecen invariables, posibilitándonos siempre una orientación respecto a ellos. Hemos visto arriba cómo Dewey ultima este dualismo subrayando el hecho de que fines y medios cambian a medida que la investigación (o la cultura) evoluciona. La clase de teleología antedicha se hace entonces totalmente implausible. Pretender que podemos tener criterios en el presente para juzgar el futuro es tan estulto como pensar que el *Homo antecessor* tuviese la capacidad de juzgar nuestra sociedad. Visto desde este ángulo, creemos que es más fácil entender lo que tanto Rorty como Dewey intentan decirnos.

Ahora queremos avanzar un paso más: ya que no existen criterios previos que puedan obligarnos a tomar una decisión en un sentido u otro, la propuesta de Rorty-Dewey va tomando el cariz de una apuesta. Y, dado que no es posible imaginar criterios que nos permitan decidir previamente si aceptar o no dicha apuesta, lo mismo que los antiguos habitantes de Mesopotamia no tenían criterios para comparar su sociedad con la nuestra (algo de por sí evidente), podemos preguntarnos si se trata de una apuesta hecha totalmente a ciegas. En nuestra opinión no lo es, ya que disponemos de algunos elementos de juicio tentativos. Tales elementos, aunque no nos convenzan

de modo indudable, pueden inclinarnos a creer que el movimiento en una determinada dirección es positivo. Por ejemplo, sabemos qué es lo que ahora consideramos bueno, de modo que podemos juzgar con base en nuestros criterios actuales si la cultura que se vislumbra en el futuro nos parece atractiva o no. Así pues, Dewey y Rorty aspiran a describir esta cultura del futuro de un modo atractivo, pues son conscientes de que esta especie de profecía es la única justificación que van a tener todas sus propuestas.

¿Cuáles son los rasgos, según Rorty, de la nueva cultura que propone Dewey? Gabriel Bello⁵⁹ distingue tres notas fundamentales de la misma, como son la no crueldad, la solidaridad y la edificación. Nosotros creemos pertinente esta división tripartita y además sostenemos que estos rasgos pueden ser atribuidos, en última instancia, a una influencia de Dewey sobre Rorty, como trataremos de mostrar en las líneas que siguen, comenzando por la no crueldad.

El tratamiento rortiano de este punto, que no es demasiado minucioso, se basa en una definición tomada de Judith Shklar,⁶⁰ para quien un liberal es alguien que considera que ser cruel es lo peor que se puede ser. A partir de esa definición, hablará indistintamente de disminuir o eliminar el sufrimiento de los seres humanos, las humillaciones que unas personas causan a otras, el abuso de los ricos sobre los pobres y otras generalidades por el estilo. A pesar del tono vago y de su relativa falta de originalidad (se trata de aspiraciones comunes a toda la literatura utópica), nadie podría negar que se trata de elementos positivos. Más interesante que la caracterización rortiana de la crueldad es el hecho de que los “liberales” de

⁵⁹ *Vid.* Bello (1998), p. 39.

⁶⁰ *Vid.* CIS, p. 17.

Rorty no tienen respuesta a la pregunta “¿por qué debemos aborrecer la crueldad?”, pues en su opinión cualquier respuesta será circular. Para Rorty (al contrario que para otros muchos teóricos de la política, entre los que se destaca Habermas) no hay razones que respalden la no crueldad, igual que no las hay a favor de la crueldad. La razón y la argumentación, en lo que a esto respecta, no juegan papel alguno, lo mismo que la objetividad, y por ello deben ceder el paso a los sentimientos y a la esperanza. Es probable que esta idea, cristalizada en la conocida formulación rortiana de la ‘prioridad de la democracia sobre la filosofía’, fuese aceptada por Dewey con mínimas matizaciones.

El segundo elemento de la utopía rortiana es la solidaridad. Además del sentido tradicional de esta palabra, ligado más o menos a la ‘fraternidad’ de los ilustrados, en el caso de Rorty el término manifiesta siempre una clara oposición a ‘objetividad’. Creemos que lo novedoso del tratamiento rortiano radica precisamente en esta oposición que estamos señalando. Según Rorty,⁶¹ la búsqueda de la objetividad (entendida como el intento de relacionarse con algo no humano, por ejemplo la Verdad o la Realidad) es uno de los dos modos principales en que los seres humanos tratamos de dar sentido a nuestras vidas; el otro modo es contar la historia de nuestra aportación a una comunidad. Como vimos en el caso de Platón, cuando nos centramos en la búsqueda de la objetividad podemos olvidar la solidaridad, lo cual es muy peligroso. Pero, prosigue Rorty, esto es precisamente lo que ha pasado a lo largo de todo el desarrollo de la filosofía occidental. Todos los intentos de reforma social, por ejemplo, pretendían necesitar el conocimiento

⁶¹ *Vid.* ORV, pp. 39-51, *passim*; creemos que Dewey no estaría en desacuerdo con mucho de lo expresado allí.

objetivo de los seres humanos, intentando así reducir la solidaridad a la objetividad. Rorty propone precisamente el camino contrario: reducir la objetividad a solidaridad, lo cual significa que debemos partir etnocéntricamente de nuestro sentimiento de pertenencia a una comunidad y concebir el progreso como una expansión de nosotros mismos. Progresar sería, entonces, conseguir que hubiese más oportunidades de hacer más cosas y más interesantes. Al mismo tiempo, con el uso de medios como la literatura o el cine, el círculo de nuestra comunidad se iría ampliando poco a poco.⁶²

Inspirado en Dewey y Peirce, Rorty⁶³ ilustra estas ideas de un modo, a nuestro juicio, muy interesante presentando la ciencia, considerada usualmente como el ámbito donde la objetividad

⁶² Este es un buen punto para recordar que las concepciones rortianas, especialmente las que tocan el ámbito de la política, distan de estar exentas de críticas. El propio Rorty bromea sobre este asunto al inicio del ensayo autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres”: “si hay algo de verdad en que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por izquierda y derecha, entonces estoy en buena forma”, PYP, p. 27. Después, cita en primer lugar a quienes lo atacan desde perspectivas conservadoras, como Neal Kodozy, Richard Neuhaus, Harvey Mansfield o John Searle, autores que, en general, consideran a Rorty “uno de esos intelectuales relativistas, irracionales, desconstruccionistas y llenos de desprecio cuyos escritos están debilitando la fibra moral de nuestros jóvenes”, *idem*. Luego, menciona a algunos de los pensadores que lo critican desde la izquierda: Sheldon Wolin, Terry Eagleton, Jonathan Culler, Richard Bernstein; éstos acusan a Rorty de esnobismo, falta de preocupación por las minorías marginadas y también de ser un apologista del modo de vida de los *yuppies* y la era Reagan. Rorty resume la situación diciendo que “la palabra preferida de la izquierda respecto de mí es ‘complaciente’, la preferida de la derecha, ‘irresponsable’”, *ibid.*, p. 28. Más allá de entrar a analizar en detalle semejantes críticas y las réplicas rortianas a cada una de ellas, nos gustaría que este pequeño panorama (para una ampliación del mismo podría comenzarse por el libro de Rumana incluido en la bibliografía) se entendiese como una contextualización de la obra de Rorty en un espacio del espectro político ampliamente cuestionado.

⁶³ *Vid.* “La ciencia como solidaridad”, en ORV, pp. 57-69.

juega un papel más destacado, como un prototipo de solidaridad. De hecho, según Rorty, este es el único aspecto en que podemos decir que la ciencia sea ejemplar: “Deberíamos concebir las instituciones y prácticas que componen las diversas instituciones científicas como sugerencias sobre la manera en que puede organizarse el resto de la cultura”.⁶⁴ De manera consistente con esta opinión, los valores que Rorty destacará de la ciencia, y que propone usar para organizar el resto de la cultura, no serán la objetividad, la verdad o la racionalidad, las cuales entiende en un sentido muy rebajado. Hablará más bien de valores como la originalidad y la tolerancia. Por ejemplo: el aireado “amor al conocimiento” de los científicos no sería otra cosa que amor a la discusión crítica de sus propias ideas y de las de sus pares.

El tercer rasgo de la utopía liberal es la edificación. Como sucede en tantas ocasiones con Rorty, si comprendemos a qué se opone esta noción entenderemos mejor su sentido. En nuestra opinión, este concepto rortiano proviene de una comparación entre dos diferentes tipos de filósofos.⁶⁵ Por un lado, tenemos a aquellos que, como Descartes, Kant o Husserl, tratan de construir un sistema con pretensiones de definitividad. Generalmente, su *modus operandi* es el siguiente: seleccionan un área del saber que haya tenido un gran éxito y la convierten en modelo para organizar la totalidad de la cultura. En la filosofía moderna y contemporánea el área elegida es la ciencia, una elección lógica si tenemos en cuenta los éxitos que ha acumulado desde Galileo. El efecto de esta decisión es conocido por todos: el vuelco hacia un modelo epistemológico de la filosofía, en el cual ésta se encarga de clasificar todas las áreas de la cultura con base en su parecido metodológico con la cien-

⁶⁴ ORV, p. 63.

⁶⁵ *Vid.* FEN, p. 330 ss.

cia. Rorty llama ‘sistemáticos’ a los filósofos de esta clase y los opone a los que, como Dewey, James, Heidegger o el segundo Wittgenstein, desconfían del proyecto epistemológico e incluso se burlan de sus pretensiones. A estos filósofos, a quienes llama ‘edificantes’, les parece ridículo y peligroso el ideal de la epistemología de forjar un marco ahistórico capaz de conmensurar la multitud de diversas descripciones producidas por los seres humanos. Donde los filósofos sistemáticos argumentan, hablan de representaciones y tratan de poner a la filosofía en el camino de la ciencia, los filósofos edificantes se ríen, hablan de narraciones y tratan de acercar la filosofía a la literatura y las demás artes. El contraste establecido entre ambas clases de filósofos es, tal y como lo presenta Rorty, el mismo que se da entre filosofía epistemológica y filosofía hermenéutica.⁶⁶

Sin embargo, no debemos confinar el concepto de edificación a los estrechos límites de la filosofía; al contrario, éste puede extenderse a nivel de toda la cultura. Rorty nos dirá al respecto que ‘edificación’ es el modo en que traducirá el término *Bildung* usado por Gadamer (como posible traducción del griego *Paideia* al alemán), que en su opinión sería vulgar traducir meramente como ‘educación’. En este sentido amplio, la edificación sería un “proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”.⁶⁷ Este proyecto, claramente distinto al epistemológico, se desplegaría en dos vertientes principales. Por un lado, podría buscar el establecimiento de conexiones, bien entre nuestra cultura y culturas distantes en el espacio o el tiempo o bien entre la filosofía y disciplinas consideradas inconmensurables, bien porque tengan vocabularios

⁶⁶ Aunque posteriormente Rorty afirmase que no debería haber usado el término ‘hermenéutica’, *vid.* p. ej., ORV, p. 143, nosotros lo seguimos considerando pertinente en este contexto.

⁶⁷ FEN, p. 325.

inconmensurables con el filosófico o bien porque las metas de dicha disciplina sean inconmensurables con las que persigue la filosofía. Por otra parte, la edificación “puede consistir también en la actividad ‘poética’ de elaborar esas metas nuevas, nuevas palabras, o nuevas disciplinas”,⁶⁸ la cual posteriormente nos llevaría a tratar de reinterpretarnos a nosotros mismos en esos nuevos lenguajes que acabamos de inventar. En este punto, Rorty llama nuestra atención sobre el carácter a-normal (en el sentido kuhniano) del discurso hermenéutico, pues éste siempre “nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos”.⁶⁹

La referencia a la poesía y a la actividad artística en general que acabamos de efectuar no es casual y nos permitirá examinar algunos de los beneficios concretos de esta cultura centrada en la edificación que Rorty propone. El primero de ellos es que tal cultura asume la continuidad entre la ciencia, la moral y el arte, los tres ámbitos tan claramente delimitados por Kant en el siglo XVIII.

Para Dewey –dice Rorty– sólo cabe ver en la búsqueda de la verdad, de la virtud moral y del arrobamiento estético actividades radicalmente distintas y potencialmente en conflicto si uno concibe la verdad en cuanto “exactitud representativa”, la virtud moral en cuanto pureza de corazón y la belleza en cuanto “intencionalidad sin propósito fijo”.⁷⁰

Abandonar estas concepciones, como hace Dewey, significa dejar de lado muchos de los problemas que arrastramos desde antiguo: dejaríamos de pensar en el lenguaje como un medio

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 325-326.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁰ CP, p. 156.

de representación y comenzaríamos a verlo más bien como un medio en el que nos movemos, tal y como hacen Derrida o Ruth Millikan; dejaríamos de ver las ciencias sociales como malas imitaciones de las ciencias naturales y empezariamos a verlas como sugerencias de cara a enriquecer las vidas humanas, a convertirlas en obras de arte; dejaríamos de pensar en las ciencias naturales como acercamientos progresivos a la Verdad y pasaríamos a verlas como logros humanos destacados a causa del bienestar que producen.

¿El final de la filosofía?

Nuestra exposición de la cultura utópica propuesta por Rorty, cuyos rasgos principales acabamos de ver, ha dejado sin tratar un tema crucial, como es el preguntarnos acerca del papel de la filosofía en esta cultura. Dada su particular significación, este tema nos parece merecedor de un tratamiento aparte, especialmente teniendo en cuenta que Rorty es acusado a menudo de estar pidiendo el “final de la filosofía”. Esta es, en nuestra opinión, una acusación insostenible y trataremos de usar este apartado para mostrar por qué. Todo lo más, como intentaremos hacer ver a continuación, estaría señalando el final de una manera determinada de hacer filosofía, a saber, el modo epistemológico de la tradición platónico-kantiana. Pero, como dice Rorty, “abandonar a Platón y Kant no es lo mismo que abandonar la filosofía”.⁷¹ En este apartado expondremos las ideas de Rorty sobre el papel de la filosofía en la cultura, que Dewey estaría promoviendo de cara al futuro. Así, veremos que a pesar de su “destronamiento”, causado por la

⁷¹ FF, p. 16.

asunción de la contingencia y la pérdida de autonomía, la filosofía todavía tiene tareas que cumplir. Esperamos que nuestra exposición, además de aclarar la lectura rortiana de Dewey, contribuya a despejar algunas dudas sobre estas acusaciones tan comunes contra Rorty.

Si queremos entender el papel que Rorty atribuye a la filosofía en esta nueva cultura, debemos tener claro que la antigua ‘reina de las ciencias’ ha tenido que bajar de su trono. De entrada, ya no puede aspirar a contemplar las cosas *sub specie aeternitatis*, pues el historicismo de Dewey impide que podamos pensar seriamente nada semejante. Al otorgar tanta importancia al tiempo, la filosofía de Dewey elimina de raíz cualquier pretensión de ver el mundo desde la perspectiva del “ojo de Dios”, de contemplar las cosas desde el punto de vista de la Verdad inmutable. Dewey nos obliga, así, a abandonar la contemplación, y con esto nos conduce a una revaloración de la acción muy similar a la efectuada por el pensamiento marxiano. Según Rorty, “hemos de estar de acuerdo con Marx cuando sostiene que no deberíamos pretender saber lo que el futuro tiene necesariamente en común con el pasado, sino que nuestra tarea consiste más bien en contribuir a configurar el futuro de otro modo que el pasado”.⁷² Nada puede estar más lejos, nos diría Rorty, del impulso original de la filosofía a escaparse de la contingencia del mundo. Al mismo tiempo, al temporalizar así las cosas, Dewey hace abandonar a los filósofos cualquier aspiración a erigirse en Tribunal de la Razón. Lo que estaba en el trasfondo de esta idea del Tribunal de la Razón era que los filósofos, debido precisamente a su contacto con realidades inmutables, eran capaces de juzgar las realizaciones concretas de cada sociedad de acuerdo con el patrón de

⁷² *Idem.*

lo eterno. Abandonada la idea del contacto con dichas realidades, la idea del Tribunal pierde mucho sentido.

Rorty señala otro aspecto que nos ayuda a completar este panorama del papel de la filosofía en la cultura del futuro propuesta por Dewey: la pérdida de autonomía del discurso filosófico. En la concepción tradicional, los filósofos, al igual que los sacerdotes, podían decidir sus temas de manera autónoma. Si tenían que responder ante alguien sería ante las realidades no-humanas con las que presuntamente entraban en contacto. Pero jamás tendrían que justificar ante su comunidad la elección de temas a tratar. Según Rorty, este carácter autónomo de la filosofía se pierde en la cultura deweyana del futuro. Aquí, la filosofía pasa a ser una actividad “parasitaria”,⁷³ pues siempre estará impulsada por los cambios que se producen en otras áreas de la cultura o por los cambios a gran escala de la sociedad. La filosofía, por tanto, siempre responde a unas necesidades sociales determinadas. Entonces, dado que siempre “se necesita al filósofo para resolver problemas específicos que surgen en situaciones específicas”,⁷⁴ tenemos que “los filósofos contemporáneos, lo mismo que los ingenieros y abogados, deben averiguar cuáles son las necesidades de los que les ‘encargan’ su trabajo”.⁷⁵ La pérdida de autonomía resulta manifiesta.

Después de esta “caída del trono”, es evidente que la filosofía habrá tenido que rebajar en gran medida sus pretensiones. Nuestra disciplina se habrá convertido, nos dice, en “una empresa modesta y limitada, tan modesta como el labrado de

⁷³ *Ibid.*, p. 17; esto es debido, sugiere Rorty, a que “Dewey se tomó en serio la famosa afirmación de Hegel según la cual la filosofía siempre pinta en gris cuando una figura de la vida se ha hecho vieja”, FF, p. 17.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 16.

la piedra o el hallazgo de partículas más elementales”.⁷⁶ Sin embargo, no debemos pensar que esta relativa bajada de nivel vaya a dejar desempleada a la filosofía. Al contrario, al hacerla depender de los cambios que se dan en la sociedad le asegura un trabajo prácticamente perpetuo: “ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía ‘llegue a su fin’”,⁷⁷ debido a que los cambios sociales tampoco llegarán nunca a su fin. Tal vez en una sociedad tiránica, capaz de impedir que se produzcan cambios, los filósofos dejasen de ser útiles, convertidos en meros sacerdotes de la religión estatal. Sin embargo, “en sociedades libres [...] siempre habrá una necesidad de sus servicios, pues estas sociedades nunca dejan de cambiar y hacer inservibles los viejos vocabularios”.⁷⁸

Después de ver cómo el presunto ‘final de la filosofía’ no es tal cosa, podemos preguntarnos a qué se dedicarán los filósofos en esta cultura desepistemologizada que propone Rorty. Su última cita nos ofrece una pista: los cambios sociales deterioran los viejos vocabularios. Imaginemos ahora la cultura como una conversación, sin otro fin que la autoconservación, que se va desarrollando a lo largo del tiempo. En este proceso de evolución cultural nos encontraremos en muchas ocasiones con un choque entre viejos y nuevos vocabularios, un choque, desde luego, que compromete la comunicación debido a la incompatibilidad o ‘inconmensurabilidad’ entre los mismos. Muchos de estos casos serán problemáticos porque el lenguaje del pasado estará impidiendo que se resuelvan las necesidades actuales. El filósofo, en estos casos, aparecerá como una especie de mediador socrático entre los vocabularios del futuro y del pasado,

⁷⁶ CP, p. 157.

⁷⁷ FEN, p. 355.

⁷⁸ FF, p. 17.

buscando establecer la comunicación entre ambos y ayudar, así, a resolver las necesidades en cuestión.

Rorty pone tres ejemplos históricos para entender el significado de esta actitud de mediador socrático.⁷⁹ El primero de ellos se da a partir del siglo XVII cuando la nueva imagen científica del mundo comienza a chocar con la ética cristiana. Filósofos como Leibniz o Kant intentan armonizar ambos elementos, de modo que no haya que dejar a uno de lado si aceptamos el otro. El segundo ejemplo tiene que ver con la aceptación de las tesis de Darwin, que sitúan a los seres humanos en continuidad con los demás animales. Estas tesis, nos dice Rorty, acaban por obligar a los filósofos a redescubrir al ser humano de un modo que respete esta continuidad, eliminando la dicotomía entre naturaleza y espíritu que hasta entonces siempre se había mantenido. El tercero se refiere al surgimiento de la democracia de masas, cuyo éxito obliga a los filósofos a abandonar la vieja distinción platónica entre el ideal de alcanzar la Verdad, reservado para los sabios, y las pasiones que dominan a las masas. Para Rorty, el papel de la filosofía en los tres casos es, como ya hemos dicho, lograr una comunicación fluida entre el viejo y el nuevo lenguaje.

Después de haber visto estos ejemplos, podemos regresar a quienes acusan a Rorty de proponer el final de la filosofía. Estas acusaciones, como ya hemos dicho, nos parecen bastante injustas: la obra de Dewey, tal y como es leída por Rorty, nos ofrece precisamente un modo de salvar a la filosofía como disciplina con valor social aun después del colapso del modo epistemológico de entenderla. De hecho, el propuesto por Dewey-Rorty parecería ser uno de los pocos modos de salvar a la filosofía. Dicho esto, podemos pasar ya a las críticas que Rorty hace a Dewey.

⁷⁹ *Vid.* FF, pp. 18-19.

Críticas triviales

La lectura rortiana de Dewey no es enteramente positiva, al menos si tenemos en cuenta lo que Dewey dijo en realidad y no lo que en opinión de Rorty “debería” haber dicho. En las cosas que Dewey realmente dijo, Rorty detecta varios errores, como son la contradicción entre la ‘metafísica naturalista’, perseguida por Dewey en diversos lugares de su obra, y la actitud terapéutica, que manifiesta en otros, así como su compromiso con dos viejas nociones, la de ‘método científico’ y la de ‘experiencia’, que el neopragmatismo rechazará –especialmente en la versión rortiana–, como veremos en el siguiente capítulo.

Según Rorty, estas críticas son relativamente triviales,⁸⁰ lo cual, en principio, las invalidaría o matizaría bastante su valor. Nosotros tenemos que responderle que sus críticas son triviales siempre y cuando uno se quede en lo que él considera que es el lado bueno de Dewey. Es decir, son triviales siempre y cuando uno acepte sin reservas la lectura de Rorty, que es, debemos advertir una vez más, fuertemente cuestionada por los expertos en Dewey.⁸¹ En ese caso, uno debe apreciar las virtudes terapéuticas de Dewey, en nuestra opinión más bien escasas, así como su apuesta (mejor dicho, la apuesta de Rorty) por una nueva cultura. Si uno no acepta la lectura rortiana, o no a tal grado, el análisis de las críticas es muy interesante, pues además de permitirnos una nueva aproximación al pensamiento de Dewey nos posibilita una mejor comprensión de las consideraciones de Rorty.

⁸⁰ *Vid.* CP, p. 155.

⁸¹ *Vid.* Saatkamp (1995) e Hildebrand (2003), especialmente cap. 4, para conocer algunas de estas críticas. Muchos otros estudiosos del Pragmatismo, como Ralph Sleeper, John Shook o Larry Hickman, han cuestionado la lectura rortiana de Dewey.

Éste comienza sus críticas a Dewey (especialmente al Dewey de *La experiencia y la naturaleza*) repitiendo una acusación del español Jorge Santayana: una ‘metafísica naturalista’ como la que Dewey pretende construir en la obra citada, aplicando el método científico al estudio del origen de los problemas filosóficos, es un contrasentido. Rorty reformula la acusación de Santayana sobre la base de las tensiones en la obra de Dewey, que ya presentamos, diciendo que “nadie puede servir a la vez a Locke y a Hegel”.⁸² Dewey trataba de descubrir los rasgos más básicos de la existencia, lo cual lo integraría en una gran tradición de pensadores metafísicos; pero su novedad, según Rorty, radicaría en la metodología utilizada, pues Dewey conduciría sus investigaciones de acuerdo con el método científico (el famoso ‘experimentalismo’ deweyano). Pero si aceptamos, con Hegel, que todo pensamiento es hijo de su tiempo y que, por tanto, debe partir obligatoriamente de su situación histórica concreta, lo más consistente sería abandonar cualquier pretensión metafísica. Según Rorty, lo que sucede es que Dewey confunde dos maneras distintas de acabar con los dualismos de la tradición filosófica: la hegeliana, que especifica las razones culturales por las que se han formado tales dualismos, y la lockeana, de carácter naturalista y organicista, que trata de describir los fenómenos subrayando la continuidad entre procesos superiores e inferiores. Dewey deseaba ser, a la vez, “tan naturalista como Locke y tan historicista como Hegel”.⁸³ Esto no es imposible de realizar, pues, como dice Rorty:

Uno puede afirmar con Locke que los procesos causales que tienen lugar en el organismo humano bastan, sin ninguna

⁸² CP, p. 150.

⁸³ *Ibid.*, p. 152.

intrusión de lo no-natural, para explicar la adquisición de conocimiento (moral, matemático, empírico y político). Y también puede afirmar, con Hegel, que la crítica racional de las pretensiones de conocimiento siempre se lleva a cabo en términos de determinados problemas que los seres humanos afrontan en determinada época.⁸⁴

Estos dos modos de enfocar las cosas no tienen por qué oponerse; ni siquiera tienen por qué llegar a encontrarse. De hecho, afirma Rorty, si uno es capaz de mantenerlos independientes evita la hipostatización de algo como ‘los problemas tradicionales de la filosofía’. Sin embargo, esto deja a la filosofía en muy mal lugar, pues le quita gran parte de lo que históricamente ha sido su trabajo. Si a Dewey le hubiera bastado con una modesta tarea terapéutica para nuestra disciplina, podría haberse detenido aquí. Pero esta tarea nunca acabó de convencerle; si bien se dedicó a ella en obras como *La búsqueda de la certeza* o *La reconstrucción en la filosofía*, obras en las que disuelve gran parte de los problemas legados por la tradición, tal proceder nunca le satisfizo por completo. Necesitaba algo más, y por eso se empeñó en buscar de un modo científico los rasgos más básicos de la existencia (a buscar una ‘metafísica naturalista’ como la criticada por Rorty).

Para finalizar con nuestra presentación de las críticas rortianas a Dewey, creemos necesario explicar que, tal y como Rorty ve la historia del Pragmatismo, existen dos diferencias principales entre los pragmatistas clásicos que hemos estado viendo hasta ahora y los neopragmatistas que veremos en los siguientes apartados. La primera de éstas es que los pragmatistas clásicos creen todavía en algo denominado ‘método cien-

⁸⁴ *Idem.*

tífico', "cuyo empleo aumenta la probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas"⁸⁵ y que los neopragmatistas abandonan por completo esta idea. En el caso de Dewey, el intento de construir una metafísica utilizando precisamente el método de las ciencias empíricas obedece, sin duda, a esta veneración por el método. Sin embargo, no debemos olvidar que este interés es un elemento usual en la tradición pragmatista de pensamiento. Rorty cita "La fijación de la creencia" de Peirce, un texto clásico del Pragmatismo, como uno de los muchos en que Peirce intenta describir tal método, y también se refiere al deweyano Sidney Hook como el autor que más insistió en la referencia al método. Posteriormente, prosigue Rorty, se fue escuchando cada vez menos de esta noción y en 1962 recibió su golpe definitivo con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn.

La segunda gran diferencia entre los neopragmatistas y los pragmatistas clásicos, dice Rorty, viene dada por el 'giro lingüístico', el cual ya tratamos en el apartado dedicado a la filosofía analítica.⁸⁶ La idea que debemos retener es que para Rorty, mientras los pragmatistas clásicos como James y Dewey se aferran a la confusa noción de experiencia, como medio entre el sujeto y el entorno, los neopragmatistas hablarán del *lenguaje*, lo cual va a redundar en una serie de beneficios para la filosofía, como veremos enseguida.

⁸⁵ EOC, p. 29.

⁸⁶ *Vid. cap. 3, supra.*

VI. DOS CONDUCTISTAS EPISTEMOLÓGICOS

Aquí expondremos el modo en que Quine y Sellars, según Rorty, han contribuido a desprestigiar la idea kantiana del conocimiento como unión de dos clases de representaciones (intuiciones y conceptos), tan necesaria para que la concepción de una disciplina como la epistemología llegase a cobrar sentido. Ambos autores realizan sus críticas a lo que, siguiendo a Rorty, podríamos llamar ‘fundamentos kantianos de la filosofía analítica’, Sellars al ‘marco de referencia de lo dado’ y Quine, por su parte, a la distinción analítico/sintético, desde una perspectiva holista y conductista, semejante en muchos aspectos a la del segundo Wittgenstein. De acuerdo con Rorty, los dos son representantes de lo que él denomina ‘conductismo epistemológico’, punto de vista según el cual no existe nada semejante a representaciones especialmente privilegiadas, dado que, en última instancia, nuestras afirmaciones están justificadas sólo por nuestra comunidad. El punto de partida de ambos autores es su planteamiento de “cuestiones conductistas sobre el privilegio epistémico que el empirismo lógico pretende para ciertas afirmaciones, en cuanto informes de representaciones privilegiadas”.¹ Quine, como veremos, se preguntará de qué manera un antropólogo podría diferenciar entre verdades conceptuales necesarias y verdades empíricas, de entre todas aquellas afirmaciones a las que los nativos asienten. Sellars, por su parte, se pregunta en qué medida la autoridad de los informes en primera persona acerca de, por ejemplo, *qualia*

¹ FEN, p. 164.

sensoriales, se diferencia de la autoridad que se desprende de los manuales de Física o Biología.

En ambos casos, nos dice Rorty, sus cuestionamientos pueden resumirse en una sola pregunta: “¿Cómo saben nuestros semejantes cuáles son aquellas de nuestras afirmaciones en que pueden aceptar nuestra palabra y cuáles las que exigen posterior confirmación?”.² Y sus respuestas a esta pregunta van ambas en la misma línea. Respecto a los nativos de Quine, parece suficiente con que sepan a qué oraciones asienten de manera incuestionable. Y sobre los informes de primera persona, podemos ver, con Sellars, que a nuestros semejantes no les parece que exista una manera mejor de enterarse acerca de nuestros estados interiores que atendiendo a nuestros reportes de primera persona. Como afirma Rorty, “para Sellars, la certeza de ‘Tengo un dolor’ es un reflejo de que nadie se molesta en ponerlo en duda, no al revés”.³ Así, pues, podemos avanzar ya a una caracterización algo más precisa del ‘conductismo epistemológico’ diciendo, con Rorty, que su principal característica es “el explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero”.⁴ Podemos traducir esta clase de holismo a términos más claramente wittgensteinianos y afirmar que “si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en ese juego lingüístico”,⁵ sin necesidad de apelar a otras instancias, como serían las distinciones kantianas entre verdades analíticas y sintéticas o entre intuiciones y conceptos.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

Sin embargo, antes de pasar a detallar el ataque de ambos autores, quisiéramos introducir una serie de consideraciones históricas acerca de la filosofía estadounidense que nos ayudarán a contextualizar nuestra exposición. En concreto, vamos a presentar el modo en que Rorty entiende el paso del Pragmatismo al neopragmatismo. Para ello, estudiaremos el impacto que los empiristas lógicos produjeron en el pensamiento norteamericano, pues ellos fueron los que reintrodujeron el kantismo en los Estados Unidos, un área que hasta su llegada estaba dominada por el Pragmatismo, que en su versión deweyana se encontraba, como vimos, bajo la influencia de Hegel.

El legado del neopositivismo

Recordemos los dos rasgos del neopragmatismo que lo diferencian del Pragmatismo clásico, tal y como son señalados por Rorty: el abandono de la noción de método científico y el 'giro lingüístico'. Se trata de dos aspectos que resultan imposibles de entender, en nuestra opinión, sin tener en cuenta un aspecto más de tipo sociológico que propiamente filosófico: la llegada a los Estados Unidos de los neopositivistas, que abandonan Europa en los años 30, huyendo de la barbarie nazi. Este grupo de refugiados, entre los que podemos contar a Herbert Feigl, Gustav Bergmann, Hans Reichenbach, Carl Hempel y, como cabeza de grupo, Rudolf Carnap, se hace con el control de la filosofía en Norteamérica y cambia radicalmente su panorama.

El impacto de los empiristas lógicos sobre el pensamiento estadounidense del siglo xx es algo reconocido tanto por los estudiosos de su historia como por los protagonistas de la misma. Cornel West, por ejemplo, nos dice que el impacto de los neopositivistas y su "proyecto de rigor, pureza, precisión y se-

riedad [...] fue inmenso. De hecho, el positivismo lógico captó la imaginación de los jóvenes filósofos con más talento del país. El Pragmatismo se les apareció entonces como algo vago y confuso”.⁶ Por su parte, Hilary Putnam, a quien seguramente podemos considerar uno de esos jóvenes que fueron fascinados por el empirismo lógico, dirá irónicamente en su vejez que la visión normal de la filosofía norteamericana es, a grandes rasgos, como sigue: “Hasta algún momento de los treinta, la filosofía norteamericana carecía de forma y contenido. Entonces llegaron los positivistas lógicos, y hace unos cincuenta años la mayoría de los filósofos estadounidenses se hicieron positivistas lógicos”.⁷

Podríamos presentar otros testimonios, pero creemos más interesante pasar a otra cuestión: ¿cuáles son las causas de que los neopositivistas cosechasen semejante éxito después de su desembarco en Norteamérica? Si comparamos a los neopositivistas con el otro gran grupo de europeos exiliados, los miembros de la Escuela de Frankfurt, quienes apenas tuvieron resonancia entre el público filosófico norteamericano, la pregunta se hace todavía más sugestiva. ¿Por qué los departamentos norteamericanos de filosofía fueron tan receptivos al mensaje de los neopositivistas? Para responder a esta cuestión desde diversos puntos de vista hemos seleccionado las opiniones de dos autores muy destacados dentro del panorama de la filosofía norteamericana contemporánea, como son Donald Davidson y Stanley Cavell, además de las del propio Rorty.

Davidson nos da una explicación bastante sencilla del éxito de los empiristas lógicos. En su opinión, tal éxito se debería a que

⁶ West (1989), p. 183.

⁷ Putnam (2001), p. 9.

muchos entre los jóvenes estadounidenses más brillantes habían pasado periodos de estudio al otro lado del océano: algunos tenían concluido el PhD en Oxford, en Inglaterra, y habían sido influenciados por Wittgenstein y Russell, el cual, por su parte, era ya muy leído y venía a menudo a los Estados Unidos.⁸

Faerna nos proporciona un elemento de juicio con el que podríamos apoyar la afirmación de Davidson, al informarnos de que ya desde la época del ‘Segundo Departamento’ de Harvard se había dado una “plena incorporación de la lógica formal al arsenal de instrumentos del filósofo”.⁹ Al parecer, fue Royce el primero en luchar por la introducción de la lógica en los programas de filosofía y esto tuvo enseguida consecuencias positivas con la obra de C. I. Lewis.¹⁰ En cualquier caso, los filósofos analíticos de la tradición inglesa habían trabajado ya la tierra en que después cosecharían y obtendrían sus frutos los neopositivistas centroeuropeos.

La explicación de Cavell nos parece más arriesgada pero también más interesante. Para comprenderla, debemos conocer algo de la distinción que él establece entre intelectuales (*intellectuals*) y eruditos (*scholars*), es decir, entre los personajes más o menos comprometidos con el espacio público (de los cuales suelen desconfiar los estadounidenses) y los investigadores que se mantienen aislados dentro del estrecho espacio de su área de estudios. Los empiristas lógicos, sin duda, pertene-

⁸ Borradori (1996), p. 74.

⁹ Faerna (1996), p. 59.

¹⁰ Lewis es, además, uno de los principales nexos entre el Pragmatismo clásico y el neopragmatismo, pues este autor, que definía su pensamiento como “pragmatismo conceptualista”, fue alumno de Royce y de James y profesor de Quine y Davidson, *vid.* Faerna (1996), p. 61. Esta situación de privilegio, sin embargo, no parece convencer a Rorty de su importancia, ya que no se ocupa nunca de él.

cían a este segundo grupo, y esa fue la causa principal de su éxito. Para un pueblo como el norteamericano, parece decirnos Cavell, que “como primera cosa [...] se pregunta: ¿a qué profesión pertenezco?”¹¹, un pueblo que se define en gran medida con base en la profesión que practica, los intelectuales nunca son un ejemplo a seguir, ya que no tienen ese rasgo profesional que ellos necesitan. Está claro, entonces, que en el ámbito de la filosofía el estilo que debía considerarse un ejemplo a seguir era el analítico de los neopositivistas. Su discurso, centrado en tecnicismos de la lógica y, por lo mismo, de aspecto profesional, ofrecía a muchos filósofos la capacidad de afiliarse a una tradición y de obtener, así, la buscada legitimidad que otorga el estar integrado en una profesión determinada.

La respuesta de Rorty tiene matices políticos mucho más acusados que las dos anteriores. Nuestro autor admite que los neopositivistas “tuvieron el viento a su favor”¹² desde el momento de su desembarco en los Estados Unidos, e identifica la causa de esto en su oposición al historicismo, manifestado en su intención de convertir a la filosofía en una ciencia. Los empiristas lógicos, nos dice Rorty, veían que el fascismo era hostil a las ciencias naturales y consideraban que hacer científica a la filosofía era una especie de imperativo moral. Querer convertir a la filosofía en una ciencia era para los empiristas lógicos un modo de ser antifascistas. Cientifizar a la filosofía, en su opinión, podría evitar que apareciese de nuevo el totalitarismo oculto en las obras de Platón, Hegel, Nietzsche¹³ o,

¹¹ Borradori (1996), p. 182.

¹² *Ibid.*, p. 160.

¹³ Es una idea totalmente injusta, especialmente en el caso de Nietzsche, quien padeció durante años el estigma de estar asociado a los nazis. Esta injusta asociación, en nuestra opinión, y aunque no haya una sola causa a la que pueda achacarse, depende en gran medida de la manipulación a que

por supuesto, Heidegger. Para Carnap, por ejemplo, la prueba del nazismo heideggeriano estaba en el modo en que Heidegger temporalizaba el ser.¹⁴ Dado el interés que, según Rorty, la cultura norteamericana siempre ha mostrado por la política, así como el hecho de que tiende a pensar que “la decencia política y moral coincide con el respeto por la racionalidad científica”,¹⁵ el éxito de los neopositivistas estaba poco menos que asegurado.

Sería interesante continuar profundizando en estas cuestiones, pero por el momento debemos detenernos aquí. Sean cuales sean las causas determinantes de su triunfo, el empirismo lógico se hizo con el control de la filosofía norteamericana y cambió en gran medida el rumbo de su desarrollo. Esta influencia, según Rorty, se manifestó principalmente en tres aspectos: la profesionalización, el giro lingüístico y la rekantianización de la filosofía. Rorty ha hecho muchas declaraciones respecto al primer punto, todas ellas contrarias a este proyecto de convertir a la filosofía en una disciplina de carácter técnico, en una *Fach*. En cuanto al segundo, lo tratamos ya en el capítulo dedicado a la filosofía analítica. Recordar ese apartado, creemos, también nos servirá para entender el punto que hemos denominado, como Rorty, ‘rekantianización’. Al igual que en Europa Husserl y Russell habían representado

Elizabeth, la hermana de Nietzsche, sometió los textos de éste. Por lo demás, el hecho de que a Nietzsche se le asocie con los nazis se debe más al oportunismo de éstos que a los propios textos de Nietzsche, que se pueden (y se deben) leer desde una óptica diametralmente opuesta al nazismo. Los neopositivistas, como sabemos, no tuvieron esta clase de problemas hermenéuticos, sino que cortaron el problema por lo sano, recomendando no leer a estos autores porque, sencillamente, no eran filosofía.

¹⁴ Ideas similares a las que estaba defendiendo por entonces el neopositivista un tanto atípico que fue Popper, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*.

¹⁵ Borradori (1996), p. 160.

el contraataque kantiano después de los excesos idealistas, en la filosofía americana tal contraataque vendría dado por los neopositivistas. El enemigo hegeliano, en este caso, era Dewey, quien, como hemos visto, se esforzó durante toda su carrera por borrar los dualismos tradicionales. La victoria de los neopositivistas, y por tanto de Kant, fue completa durante un tiempo.

Sin embargo, el neopositivismo también acaba por decaer y desaparecer. Muchos dicen que fueron los propios neopositivistas quienes acabaron con su propio movimiento, llevando sus convicciones hasta las últimas consecuencias, en una especie de *harakiri* doctrinal. Más allá de aplaudir la lección de coherencia que esto supone, nosotros debemos centrarnos en lo que viene después, llamémosle neopragmatismo o filosofía norteamericana posanalítica. El siguiente fragmento de Rorty podría ser una buena introducción a todo este proceso:

El movimiento empirista lógico [...] reinventó las tajantes distinciones kantianas entre hecho y valor, y entre ciencia, por un lado, y metafísica y religión, por el otro. Estas distinciones fueron las que James y Dewey trataron de borrar. Los empiristas lógicos [...] “lingüistificaron” todas las viejas distinciones kantianas que Dewey pensó que Hegel había ayudado a superar. La historia de la redisolución de esas distinciones por los neopragmatistas, bajo el liderazgo de Quine, es la historia de la repragmatización y, así, de la deskantianización y la rehegelianización de la filosofía norteamericana.¹⁶

Veamos ahora los primeros pasos de esta repragmatización liderada por Quine, presentando uno de los aspectos más cono-

¹⁶ EOC, pp. 20-21.

cidos de la obra de esta autor: el ataque a los ‘dos dogmas del empirismo’.

Contra el primer dogma

En nuestra opinión, a pesar de todas las aportaciones que le reconoce e incluso de las críticas que lanza contra él,¹⁷ Rorty siempre parece ver a Quine como el pensador que libera a la filosofía de los dos nefastos dogmas empiristas, abriendo, así, el paso a un nuevo modo de ver las cosas, caracterizado especialmente por el antiesencialismo. Este centrarse en su ataque a los dos dogmas no es demasiado extraño, pues hay un relativo consenso entre todos los intérpretes de Quine en cuanto a su gran relevancia. Antes de pasar a ver cómo interpreta Rorty esta fundamental aportación quineana, será conveniente que hagamos un breve repaso del modo en que Quine la lleva a cabo. Para ello, debemos repasar el ataque de Quine a la distinción analítico/sintético, tal y como es expresado en “Dos dogmas del empirismo”. Muy resumidamente, la argumentación de Quine tratará de mostrar que la noción de analiticidad presupone la de sinonimia, pero a su vez la noción de sinonimia presupone la de analiticidad; la conclusión que sacará Quine es que la noción de analiticidad no es sostenible a causa de su inconsistencia.

Quine comienza por presentar un enunciado que cualquier filósofo admitiría fácilmente como analítico, sin duda alguna:

¹⁷ Aunque Rorty señala más críticas (como la davidsoniana de que el “compromiso ontológico” de Quine es un residuo de la metafísica (*vid.* ORV, p. 201) la principal es que, en su opinión, Quine admira demasiado a las ciencias naturales, en concreto a la Física, cuyo lenguaje siempre elogia y al cual trata de reducir todos los ámbitos de la cultura, de un modo que Rorty llega a caracterizar como “imperialista”, *vid.* ORV, pp. 71-73, 161 y 213; PUV, pp. 172, 283 y 287.

“Ningún hombre no casado es casado”. Este es un enunciado que, sea cual sea la interpretación que demos a sus términos no lógicos, siempre resulta ser verdadero. Sin embargo, existe otra clase de enunciados analíticos, como: “Ningún soltero es casado”. En este caso, podríamos pensar, el enunciado puede convertirse en una verdad lógica, como el primero, sustituyendo sinónimos por sinónimos, es decir, sustituyendo ‘soltero’ por ‘hombre no casado’. Sin embargo, esto no nos permite caracterizar adecuadamente la noción de analiticidad, ya que, para describirlo, hemos tenido que hacer referencia a la noción de sinonimia, que también necesita ser explicada. A continuación, Quine realiza un repaso crítico de las distintas maneras en que se ha tratado de explicar la noción de sinonimia, para mostrarnos que ninguna de ellas ha tenido éxito. Comenzará por el enfoque definicional. Según estos autores, ‘soltero’ es sinónimo de ‘hombre no casado’ porque así se ha definido. Sin embargo, no está claro por qué se ha definido así. Pudiéramos pensar que bastase con apelar a la autoridad del diccionario, por tanto a la de los lexicógrafos, pero esta manera de actuar confunde las cosas, ya que lo único que hacen los diccionarios es recoger en sus páginas informes acerca de sinonimias ya existentes en la práctica cotidiana del lenguaje. Consecuentemente, no puede usarse para fundamentar la relación de sinonimia.

Otra manera de entender la definición coincide con lo que Carnap denomina ‘explicación’, la cual podría parecernos que no se basa en sinonimias preexistentes, ya que aquí no se trata de parafrasear el *definiendum* haciendo uso de un sinónimo manifiesto sino de perfeccionarlo, de completar o afinar su significado. La idea es que todas las palabras “interesantes” tienen unos contextos privilegiados, donde resultan útiles, y otros donde lo son menos. La explicación, entonces, tratará de mantener el uso de los primeros y restringir o afinar el uso

de los segundos. La explicación crea una sinonimia que antes no existía, pues puede elegir uno de entre dos *definienda* igualmente convenientes para un cierto contexto, los cuales no tienen por qué ser sinónimos entre sí. Sin embargo, nos dice Quine, aunque los términos no tienen por qué ser sinónimos, la explicación también presupone una sinonimia previa, en este caso de los contextos. En efecto, para que una definición sea una explicación adecuada, en el sentido que hemos citado, necesitamos que todos los contextos privilegiados del *definiendum* sean sinónimos del contexto del *definiens*. Así, pues, vemos claramente que, en los dos casos citados de definición,¹⁸ ésta descansa en sinonimias anteriores, por lo que no nos es de utilidad para nuestra tarea, que es, precisamente, hallar la clave de la relación de sinonimia, por lo que debemos buscar en otro lugar.

Pasamos, así, con Quine, a la conocida opinión de que la sinonimia se reduce a la leibniziana “intercambiabilidad *salva veritate*”, esto es, a la capacidad de los sinónimos de sustituirse entre sí en cualquier contexto sin que se produzcan cambios en su valor veritativo. Volviendo a nuestro ejemplo anterior, Quine se da cuenta de que ‘soltero’ y ‘hombre no casado’ no siempre son intercambiables *salva veritate*. Lo vemos, por ejemplo, comparando enunciados como “‘Soltero’ tiene menos de diez letras”, que es verdadero, con “‘Hombre no casado’ tiene menos de diez letras”, que es falso. Esto, nos dice, podría re-

¹⁸ Según Quine, existe también un tercer caso de definición, restringido a lenguajes formales. Aquí el *definiendum* es, sencillamente, una determinada notación que se introduce *ad hoc* y a la cual se asigna significación en un momento y un contexto determinado. Aquí la sinonimia es, por así decir, *creada* de manera convencional. Quine nos dice que si esto ocurriese en todos los casos de definición, la noción de sinonimia apenas presentaría problemas. Sin embargo, sabemos que no es así.

solverse considerando que las expresiones entrecomilladas son palabras por sí mismas, incluidas las comillas, y estipulando que la intercambiabilidad sólo puede requerirse de palabras completas y no de fragmentos de las mismas. Resuelto este asunto, Quine continúa preguntándose si la intercambiabilidad es una condición suficiente para la sinonimia, llamando nuestra atención sobre el hecho de que la noción de intercambiabilidad no tiene sentido fuera de un lenguaje cuya riqueza terminológica esté claramente especificada. En concreto, prosigue, tal noción no tiene sentido si no es en un lenguaje extensional, como el de la matemática o gran parte de las ciencias naturales. En tal lenguaje, si dos predicados coinciden en extensión, entonces se pueden intercambiar *salva veritate*, ya que ambos son verdaderos para los mismos objetos. Esta coincidencia extensional, nos dice Quine (como buen extensionalista, aterrorizado por las intensiones), resulta una buena aproximación a la sinonimia, quizá la mejor. Pero, continúa, nada nos garantiza que la coincidencia extensional se base en la significación y no en circunstancias accidentales. Está claro que ‘criatura con corazón’ y ‘criatura con riñones’ no tienen el mismo significado, pese a que coinciden extensionalmente. Así pues, Quine dice que debemos descartar también la intercambiabilidad *salva veritate* como condición suficiente de la sinonimia, capaz de explicarnos la analiticidad, pues ésta resulta presupuesta en este intento de explicación.

En este punto, Quine nos informa que tratará de explicar la analiticidad sin emplear para ello la sinonimia, a diferencia de lo que ha estado haciendo hasta ahora. Generalmente, nos dice, se suele pensar que el problema de distinguir entre enunciados analíticos y sintéticos está causado por la vaguedad del lenguaje natural. Quienes piensan de este modo suelen considerar que un lenguaje artificial, con reglas semánticas definidas, evitaría tales problemas. Para mostrar el error de

estas consideraciones, Quine repasa varios tipos de reglas semánticas aparecidas en la obra de Carnap, mostrándonos que el problema de la analiticidad no es menos grave en los lenguajes artificiales que en los naturales. Aunque limitemos el problema de la analiticidad a un determinado lenguaje artificial L, de modo que se trate de explicar qué significa la ‘analiticidad para L’ y no la analiticidad en general, el problema, dice Quine, “sigue siendo correoso”.¹⁹ Una posible regla semántica podría tener la forma de una especificación de todos los enunciados analíticos; el problema en este caso es que la propia regla contiene la palabra que deseamos comprender, por lo que sabríamos qué expresiones son analíticas pero no tendríamos idea acerca de qué es lo que la regla atribuye a dichas expresiones. Otra posibilidad es considerar la regla semántica como la definición convencional de un nuevo símbolo, ‘analítico para L’, capaz de definir una clase K de enunciados de L, los enunciados analíticos. Sin embargo, dado que las clases de enunciados pueden establecerse de acuerdo con muchos propósitos distintos o incluso sin ningún propósito, y que esta clasificación puede darse con base en muchos principios diferentes, seguiríamos sin saber qué es lo que hace que esos enunciados pertenecientes a K sean analíticos.

Nuestro punto de vista intuitivo sobre la analiticidad nos dice que los enunciados analíticos se suponen verdaderos. Teniendo esto en cuenta, prosigue Quine, podríamos pensar en una regla semántica que nos dijese que ciertos enunciados, los cuales especifica, deben ser considerados verdaderos. Suponiendo que tengamos una adecuada comprensión de lo que significa que un enunciado sea verdadero, esta regla puede ser vista como un avance, ya que no está sujeta a las

¹⁹ Quine (1995), p. 258.

críticas hechas a las anteriores. La analiticidad podría derivarse fácilmente de esta regla, considerando analíticos a los enunciados verdaderos en virtud de la regla semántica, en oposición a los demás enunciados verdaderos. Esto nos deja en el mismo lugar, dice Quine, pues se trata de una típica explicación de lo oscuro por lo más oscuro. Las reglas semánticas son como postulados, de modo que dado un conjunto de reglas semánticas podemos saber fácilmente qué es una regla semántica: son los miembros de ese conjunto. Sin embargo, como en el caso de los postulados, si partimos de una notación lógica o matemática no hay modo de saber qué enunciados verdaderos son postulados. De hecho, es una pregunta sin sentido, “tanto como la pregunta que inquiriera qué lugares de Ohio son puntos de partida”,²⁰ pues no hay un criterio que le otorgue más derecho de considerarse postulados a cualquier selección de enunciados por encima de otra. Debemos relativizar la noción de postulado a cada tarea concreta de investigación. Igual que la de postulado, la noción de regla semántica, continúa Quine, será significativa siempre y cuando la relativicemos a una tarea concreta, en este caso la de informar de las condiciones de verdad de ciertos enunciados del lenguaje L. Pero en este caso, tampoco habrá ningún conjunto de reglas semánticas con más derecho que otro a ser considerado como tal, y, dado que habíamos definido los enunciados analíticos como enunciados verdaderos en virtud de las reglas semánticas, llegaríamos a la desastrosa conclusión de que ninguna verdad del lenguaje L sería más analítica que ninguna otra. En este punto, Quine recomienda “dejar de una vez de intentar levantarnos tirándonos de nuestras propias orejas”.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 260.

²¹ *Ibid.*, p. 261.

Por si todo esto fuese poco, Quine nos proporciona otro elemento de juicio, diciéndonos que a veces las reglas semánticas son reglas de traducción al lenguaje natural; en tales ocasiones, los enunciados analíticos del lenguaje artificial son reconocidos como analíticos debido a que sus traducciones son analíticas. En tal caso, dice Quine con ironía, “no podrá decirse que el problema de la analiticidad quede eliminado por el lenguaje artificial”.²² Recapitulando su argumentación, tenemos que el enfoque de las reglas semánticas también se ha mostrado como inservible, lo mismo que todos los que hemos intentado hasta ahora. ¿Qué conclusión le cabe sacar a Quine de todo ello?

Es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico [...] Por eso se presenta la tentación de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica. Dada esa suposición, parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y estos son los enunciados analíticos. Pero por razonable que sea todo eso *a priori*, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea deba ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe.²³

Preguntémosnos qué sucede, en opinión de Rorty, cuando Quine elimina este primer ‘artículo de fe’ empirista. Y creemos que, para comprender en profundidad la respuesta rortiana, debemos regresar al modelo poskantiano de las relaciones

²² *Idem.*

²³ Quine (1995), pp. 261-262.

entre Yo y Mundo;²⁴ entonces veremos que este ataque al primer dogma es ni más ni menos que la eliminación de una de las líneas que unían a ambos. Recordemos que en el modelo poskantiano del Yo había una división entre la esfera más exterior, que entra en contacto con el mundo, hecha de creencias y deseos de tipo empírico, y una esfera intermedia, formada por creencias y deseos necesarios, los cuales estructuraban la esfera exterior y que, además, se relacionaban con el mundo mediante una relación de ‘constitución’.²⁵ La clave de la ‘estrategia copernicana’ de Kant residía precisamente en asumir esta constitución de los objetos exteriores por parte de nuestro intelecto, la cual nos posibilitaba el conocimiento del mundo. Esta división a la que estamos haciendo referencia se corresponde, obviamente, con la división entre juicios sintéticos y juicios analíticos, es decir, con la distinción que Quine elimina en “Dos dogmas del empirismo”. ¿Qué sucede cuando Quine borra esta dicotomía y nos obliga a eliminar la relación de constitución?

Rorty nos dice que al hacer desaparecer la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos y, por consiguiente, desdibujar los límites de las esferas externa e intermedia del Yo, Quine está aplicando un esquema externalista respecto de las expresiones emitidas por una persona. En lugar de apelar a la introspección, se fija en la conducta externa de un hablante; de este modo, en vez de preguntar cómo dicho hablante puede distinguir introspectivamente entre creencias estructurales y creencias empíricas, se interesa por cómo un observador externo podría distinguir, con base en la conducta del hablante, una oración que exprese una verdad contingente o una verdad

²⁴ Vid. ORV, pp. 163-164.

²⁵ Vid. Esteban (1991) para entender la equiparación entre necesario y *a priori* hecha por Kant.

necesaria. Y si nos ponemos en el lugar de ese observador externo, todo lo que podemos saber al respecto es “una medida del grado de tozudez de una persona antes de abandonar la creencia”,²⁶ transformando así en una diferencia cuantitativa lo que antes era una diferencia cualitativa. Habrá creencias más fáciles de abandonar y otras que nos obliguen a esforzarnos más para imaginar alternativas, pero sin que ello se corresponda con alguna misteriosa cualidad (la analiticidad) oculta en su interior.²⁷ El análisis del ‘segundo dogma’ del empirismo, que emprenderemos a continuación, completará nuestra imagen y nos hará ver cómo la diferenciación entre creencias más fáciles o más difíciles de abandonar se refiere únicamente al grado de ‘centralidad’ en una determinada red.

El segundo dogma y el segundo Wittgenstein

Un aspecto destacado del pensamiento de los empiristas lógicos, y que además había estado presente en la filosofía analítica desde sus inicios (pensemos por ejemplo en Russell o en el primer Wittgenstein), era el atomismo. Simplificando mucho, podemos resumir esta posición como la creencia de que cada enunciado puede ser verdadero o falso en virtud de un hecho. Quine trata este punto después de acabar con la dicotomía analítico/sintético. Luego de revelar su carácter de dogma, se

²⁶ ORV, p. 165.

²⁷ En el segundo capítulo de *Palabra y objeto*, Quine matiza ligeramente sus críticas a la analiticidad y señala que entre los juicios analíticos, puras verdades lógicas, y los juicios sintéticos, verdades fácticas, sí existe una cierta diferencia, aunque se trata de una diferencia de grado en el sentido a que estamos haciendo referencia en este punto: nos resulta más difícil prescindir de ciertas creencias (como las verdades de la lógica y las matemáticas) que de otras (las relativas a los hechos).

dirige a la teoría de la verificación, común en los primeros tiempos del neopositivismo. Esta teoría (de claro sabor pragmático) nos dice que dos enunciados son sinónimos si tienen el mismo método de verificación. Así expresada, y teniendo en cuenta que podríamos pasar fácilmente de la sinonimia de enunciados a la de términos,²⁸ tal vez esta aproximación pudiese salvar en el último momento la noción de analiticidad. Sin embargo, nos dice Quine, en cuanto nos preguntamos qué relación existe entre un enunciado y las experiencias que lo confirman o lo falsan, esta esperanza resulta insostenible. Estas reflexiones sobre el ‘segundo dogma del empirismo’ nos llevarán a una conclusión claramente antiesencialista y por ello tenida en gran estima por Rorty.

Podríamos pensar ingenuamente, dice Quine, que la relación que estamos buscando es una relación de referencia directa. Locke o Hume, por ejemplo, pensaban que cualquier término de una oración con sentido debería estar anclado en la experiencia sensible, lo cual provocó muchos problemas.²⁹ A partir de Frege, en cambio, se comienza a aceptar al enunciado como mínima unidad de significado: los enunciados deben ser traducidos como una totalidad al lenguaje de la experiencia. A pesar del avance que esto supuso respecto a la concepción empirista tradicional, los problemas no fueron

²⁸ Quine dice que se puede extender fácilmente el concepto de sinonimia de enunciados a otras formas lingüísticas: “Presuponiendo la noción de ‘palabra’, podemos en efecto explicar la sinonimia de dos formas cualesquiera por el hecho de que la sustitución de una instancia de una forma en cualquier enunciado [...] por la otra forma produce un enunciado sinónimo”, Quine (1995), p. 262.

²⁹ El problema más destacado era tratar de definir, en términos de experiencia sensorial, las partículas gramaticales como ‘y’ o ‘aunque’. *Vid.* Quine (1986b), pp. 87-88, para conocer la “heroica” postura que Tooke toma al respecto y el modo en que Bentham resuelve posteriormente el problema, en lo que fue el ‘segundo hito del empirismo’.

menores, como muestran los enredos de Carnap en *La construcción lógica del mundo*, los cuales le obligaron, a la postre, a abandonar el reductivismo. Pero a pesar de ello el dogma del reductivismo ha seguido vivo.

Persiste –dice Quine– la opinión de que [...] con todo enunciado sintético está asociado un único campo posible de acaecimientos sensoriales, de tal modo que la ocurrencia de uno de ellos añade probabilidad a la verdad del enunciado, y también otro campo único de posibles acaeceres sensoriales cuya ocurrencia eliminaría aquella probabilidad.³⁰

Frente a esto, la opinión de Quine, similar a la de Duhem, es que “nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente”.³¹

Los dos dogmas se hallan interconectados pues, tal y como Quine nos explica, si pensamos que podemos hablar de la confirmación o la verificación de un enunciado concreto también será legítimo pensar en un caso límite de enunciados que siempre resultan verificados sin necesidad de ver qué sucede: los enunciados analíticos. Por ello, puede decir Quine que “los dos dogmas son [...] idénticos en sus raíces”.³² La respuesta de Quine es que explicar la verdad de un enunciado con base en un elemento lingüístico y un elemento fáctico es “un sinsentido que da lugar a muchos otros sinsentidos”.³³ Podemos hablar de estos dos elementos pero sólo si nos referimos a la totalidad de la ciencia, que es convertida por Quine, desde ese momento, en la unidad de sig-

³⁰ Quine (1995), p. 265.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

nificación cognitiva. La ciencia en su totalidad sí presenta esa dependencia de lo lingüístico y lo fáctico, pero no los enunciados tomados uno por uno. En un famoso fragmento, Quine afirma que

la totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias [...] es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, con otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo: hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados. La nueva atribución de valores a algunos enunciados implica la revalorización de otros en razón de sus interconexiones lógicas —y las leyes lógicas son simplemente unos determinados [...] elementos del campo. Una vez redistribuidos valores entre algunos enunciados, hay que redistribuir también los de otros [...] Pues el campo total está tan escasamente determinado [...] por la experiencia [...] que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que deben recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema. Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a partir de condiciones de equilibrio que afectan al campo como un todo.³⁴

Así, pues, continúa Quine, hablar de enunciados analíticos y sintéticos es un absurdo, ya que no sabemos dónde establecer una frontera entre ambos, pues si reajustamos sus alrededores, cualquier enunciado puede ser considerado válido. Esto nos lleva, al mismo tiempo, a concluir que no existen enuncia-

³⁴ *Ibid.*, pp. 266-267.

dos inmunes a nuestra revisión. Y, de igual forma, la idea de contenido empírico de un enunciado también aparece como un absurdo desde esta perspectiva quineana. Todo lo más, nos dice, podremos hablar de enunciados con más probabilidad (a veces debida simplemente a nuestra tendencia psicológica a causar las menores perturbaciones en el conjunto del sistema)³⁵ de ser forzados a cambiar a la luz de una experiencia negativa. Al final de todas estas consideraciones, Quine propone un giro hacia el Pragmatismo y lo hace de una manera ingeniosa. Si asumimos que la función de la ciencia es “predecir experiencia futura a la luz de experiencia pasada”,³⁶ tendremos que tanto los objetos físicos como las demás entidades introducidas por la Física en sus explicaciones tienen exactamente el mismo estatus ontológico que los dioses de la mitología homérica. Sucede que este ‘mito de los objetos’ es más útil, puesto que postular la existencia de objetos, así como la de las fuerzas y las clases que aparecen a menudo en las explicaciones científicas, permite manejarnos mejor en el mundo. Y debido a estas consideraciones pragmáticas juzgamos que se trata de un mito mejor, aunque nos demos cuenta de que tiene exactamente la misma base en la experiencia que el de los dioses griegos. El vuelco hacia el pragmatismo es manifiesto. Son consideraciones pragmáticas las que nos guían en nuestra elección de modos para lidiar con el mundo, una idea con la que Rorty se ha manifestado de acuerdo a lo largo de toda su obra.

Quine publica “Dos dogmas del empirismo” en 1951. Este mismo año aparece publicada póstumamente una obra de

³⁵ Esta tendencia puede ser relacionada fácilmente con el modo en que William James explica la inclusión de nuevas verdades en nuestros esquemas de sentido común, por lo que podríamos considerarla como un elemento típico del Pragmatismo.

³⁶ *Ibid.*, p. 268.

Wittgenstein destinada a cambiar el rumbo de la filosofía analítica: sus *Investigaciones Filosóficas*. Existen muchos puntos importantes que discutir acerca de esta obra, entre los cuales Rorty destaca el holismo y el pragmatismo, rasgos claramente compartidos con Quine. Ambos aspectos tienen abundante respaldo textual, pues existen numerosos aforismos en las *Investigaciones...* (y también en *Sobre la certeza*) que podrían citarse en su apoyo.³⁷ Rorty destaca una serie de puntos en los

³⁷ Aun siendo una tarea muy interesante, no vamos a profundizar en estos aspectos del pensamiento del segundo Wittgenstein, en cuyos aforismos podemos encontrar intuiciones que influirán en Sellars, Davidson y otros muchos autores, como Kuhn, debido sobre todo al modo ambiguo en que Rorty considera a este autor. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, por ejemplo, es considerado uno de los “héroes” de Rorty. Posteriormente, la valoración rortiana de Wittgenstein irá perdiendo quilates. En “Persuadir es bueno”, una entrevista de 1998, Rorty se centra en el aspecto terapéutico del pensamiento wittgensteiniano, una de sus características más destacadas. El segundo Wittgenstein, en efecto, “ayudó a la filosofía analítica a comprender que muchos de los problemas de Locke y Kant no debían tomarse en serio”, FF, p. 169. Sin embargo, esto no tendría por sí mismo demasiado mérito, ya que era algo que Hegel y Nietzsche habían entendido antes que él. Debido al desconocimiento generalizado de estos dos autores en la filosofía anglosajona, Wittgenstein fue visto “como alguien más importante y original de lo que era”, *idem*. Rorty dice, pues, que la terapia wittgensteiniana sólo es efectiva para aquellos que se han dejado conquistar por las imágenes cartesianas y kantianas (como el primer Wittgenstein y toda la filosofía analítica en sus inicios). Los demás autores no necesitan leer a Wittgenstein. “Imagínese que dijera a un Gadamer: ‘¡Oiga, usted! ¡Debería probar esa fantástica terapia nueva de Wittgenstein! Le mostraré cómo salir de esa trampa de moscas en la que está metido’. Eso sería ridículo. Gadamer nunca estuvo metido en esta específica trampa de moscas. No hay nada que Wittgenstein pudiera enseñarle”, *ibid.*, p. 170. Además, prosigue Rorty, la misma clase de terapia podría encontrarse en otros autores analíticos como Bouwsma, Ryle o Sellars: cuando uno los lee, “resulta que ya ha dejado atrás la mayor parte del tratamiento que le podrían brindar las *Investigaciones Filosóficas*. Yo podría haber escrito mi libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* también sin haber leído a Wittgenstein; podría haber sacado todo lo necesario de Ryle y

que coinciden las aportaciones de Quine y de Wittgenstein, cuyo estudio nos permite profundizar en la valoración rortiana del primero. Ambos autores, nos dice, han contribuido a que la filosofía analítica se haya vuelto antiesencialista. Antes de ellos,³⁸ los filósofos analíticos creían que existía un “análisis correcto” de cada concepto, una noción heredera de la definición socrática y aristotélica, la cual pretendía, recordemos, captar la esencia de lo definido. Este modo de ver las cosas, muy poco pragmático, pretendía que el uso que hacemos de cada palabra no se va adaptando a las circunstancias de uso, sino que es expresión de una regla eterna previamente fijada. Cuando Quine borra la divisoria entre lo analítico y lo sintético y Wittgenstein nos enseña que hay tantos análisis de un concepto como usos del término correspondiente, sin que exista algo así como un criterio objetivo para decidir cuál es más correcto, el esencialismo analítico sufre un duro golpe. De hecho, afirma Rorty, hará que la práctica de realizar análisis acabe por extinguirse.

El antiesencialismo de Quine es señalado por Rorty en diversas ocasiones. En “Filosofía y futuro”, por ejemplo, menciona acertadamente que Quine disuelve las sustancias y las esencias “en redes de relaciones”,³⁹ al igual que muchos otros filósofos, como Bergson, Goodman o Derrida. Este *modus operandi* quineano permite que su pensamiento sea fácilmente insertable en la matriz del pensamiento posnietzscheano,⁴⁰ vía

Sellars”, *ibid.*, p. 171. A Ryle ya nos hemos referido brevemente en el apartado dedicado a Descartes; la contribución de Sellars la estudiaremos en el siguiente epígrafe. Un punto que nos gustaría sugerir, para completar estas reflexiones, es la posibilidad de que la actitud de Rorty hacia el segundo Wittgenstein se deba a la influencia de Quine, quien, como es sabido, despreciaba a este autor.

³⁸ Vid. PUV, pp. 174-175.

³⁹ FF, p. 36.

⁴⁰ Vid. EHO, p. 17.

el “panrelacionismo”⁴¹ que comparte con numerosos autores pertenecientes a la llamada ‘filosofía continental’. Aunque el apego quineano al vocabulario de la Física —ya citado— pudiese estorbar nuestra consideración, pensamos que Rorty estaría de acuerdo en considerar a Quine como un panrelacionista, es decir, alguien que cree que las cosas son lo que son no en virtud de una esencia o naturaleza propia, sino únicamente con base en las relaciones que tienen con todas las demás cosas. En este caso, “al decirnos que el único modo de seleccionar un objeto es definiéndolo como aquél del que son verdaderas la mayoría de las oraciones de un determinado conjunto”,⁴² Quine está “borrando las fronteras” entre epistemología y metafísica, así como entre ciencia y filosofía. En efecto, tales distinciones no pueden sostenerse una vez que disolvemos holísticamente la frontera entre lenguaje y hecho, y ponemos el acento en las redes de creencias. En nuestra opinión, comprenderemos plenamente estas reflexiones después de analizar la obra de Davidson, quien, según Rorty, generaliza, radicaliza y supera a Quine, por lo que bastará por ahora dejarlas únicamente señaladas. Antes de llegar a Davidson, sin embargo, debemos analizar la significativa contribución de un segundo ‘conduc-tista epistemológico’: Wilfrid Sellars.

El Mito de lo Dado

Pasemos ya a presentar la lectura rortiana del ataque de Sellars⁴³ al “Mito de lo Dado”, esto es, a la idea de que la inme-

⁴¹ *Vid.* PUV, pp. 139-167; EOC, pp. 43-76.

⁴² VP, p. 140.

⁴³ Para bastantes autores, entre ellos Cornel West, Sellars dista mucho de ser un pragmatista; sin embargo, suelen reconocer que su obra fue una

diatez⁴⁴ de la experiencia sensorial nos proporciona una certeza capaz de funcionar como base para todo el conocimiento. Nuestra presentación, que se basará en los textos de Sellars así como en los comentarios de Rorty sobre los mismos, se desarrollará de la siguiente forma: primero expondremos con cierto detalle el ‘nominalismo psicológico’ sellarsiano y luego concretaremos la severa crítica al empirismo tradicional que puede extraerse de este punto de vista. Concluiremos con un breve balance rortiano del significado histórico de esta aportación de Sellars, relacionándola con la obra de Quine.

Para comprender este ataque debemos tener en claro desde el principio lo que Sellars denomina ‘nominalismo psicológico’, el punto de vista “según el cual *toda* conciencia de clases, parecidos, hechos, etc., en resumen, toda conciencia de entidades abstractas –de hecho toda conciencia, incluso de particulares– es un asunto lingüístico”.⁴⁵ Sellars llama así nuestra atención sobre el hecho de que “no hay conciencia alguna del espacio lógico previa a, o independiente de, la adquisición de un lenguaje”.⁴⁶ Las afirmaciones de Sellars, nos dice Rorty, parecerían estar sujetas a una objeción casi trivial basada en la existencia de sensaciones primarias como los dolores o las

importante contribución a la causa pragmatista, *vid.* West (1989), p. 192. Rorty, en cambio, lo pone decididamente en el grupo de los neopragmatistas, diciéndonos que su obra continúa “la tradición pragmatista americana fundada por Peirce, James y Dewey”, PUV, p. 249.

⁴⁴ Al hablar de inmediatez, estamos obligados a hacer referencia a la obra de Hegel, quien desarrolla su propio ataque a la inmediatez en el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*. Como sabemos, Hegel es el primero en darse cuenta de que no existe algo así como una experiencia inmediata, ya que toda la experiencia está de algún modo influida por una teoría previa. Este hecho, hace que Sellars caracterice su *Empiricism and the Philosophy of Mind* como ‘Meditations Hegeliennes’.

⁴⁵ Sellars (1956), §29.

⁴⁶ *Ibid.*, §31.

sensaciones que tienen los bebés que aún no han adquirido un lenguaje cuando miran algún objeto o pantalla coloreada. Esta clase de sensaciones, continúa Rorty, parecerían poner en peligro el nominalismo psicológico. Para resolver este problema, Sellars se ve obligado a distinguir entre la conciencia como capacidad de discriminación y la conciencia como posicionamiento en el llamado ‘espacio lógico de las razones’. La primera no es más que la capacidad de responder ante los estímulos, común a los humanos y muchos otros animales, así como a algunas máquinas; es, como dice Rorty, “sencillamente hacer señales de forma fiable”.⁴⁷ El segundo sentido de ‘conciencia’ se refiere a la creencia verdadera y justificada, esto es, al conocimiento. En este caso, “el punto esencial es que al caracterizar un episodio o un estado como de *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; estamos situándolo en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que uno dice”.⁴⁸

Lo que nos está diciendo Sellars con esta afirmación, según Rorty, es que no podemos separar el conocimiento de una determinada práctica social, a saber, la de justificar nuestras creencias ante nuestros semejantes, como pronto explicaremos. Asimismo, está claro que la atribución de conciencia, en este segundo sentido, va a ser mucho más restringida que en el primero. En este caso, la conciencia “se manifiesta únicamente en los seres cuya conducta interpretamos como la emisión de oraciones con la intención de justificar la emisión de otras oraciones”.⁴⁹ Para aclarar este punto, Sellars añade otra distinción, relacionada con la anterior, entre ‘saber cómo es X’ y ‘saber qué clase de cosa es X’. Al ‘saber qué clase de cosa es X’ somos

⁴⁷ FEN, p. 172.

⁴⁸ Sellars (1956), §36.

⁴⁹ FEN, p. 172.

capaces de vincular el concepto de X con otros conceptos, de manera que podamos justificar nuestras afirmaciones dentro de un determinado marco. Por ejemplo, al tener el concepto de ‘rojo’ podemos vincularlo con otros muchos conceptos, como ‘azul’ o ‘verde’, y también somos capaces de justificar nuestras afirmaciones sobre objetos rojos. De aquí podemos extraer una consecuencia: no podemos llegar a estar en posesión de un concepto sin que previamente tengamos ya muchos otros conceptos. Del mismo modo, esta distinción nos hace darnos cuenta de que “en vez de llegar a tener un concepto de algo porque nos hemos dado cuenta de esa clase de cosas, tener la capacidad de darse cuenta de una clase de cosas es ya tener el concepto de dicha clase de cosas”.⁵⁰

Dado que observar una cosa de la clase X es observar a esa cosa bajo una determinada descripción y no sólo responder discriminatoriamente a los estímulos provocados por la misma, ¿qué sucede entonces con el primer término de la distinción? Como dice Rorty: “¿Qué es, entonces, saber *cómo* es el dolor sin saber u observar qué *tipo* de cosa es?”.⁵¹ Su respuesta es que, en este sentido, saber cómo es el dolor es simplemente *sentir* el dolor. El niño, desde luego, siente el mismo dolor antes y después de la adquisición del lenguaje. Tendemos a decir que el niño conoce el dolor antes de que sea capaz de hablar porque le reconocemos una cierta capacidad lingüística latente, la cual provocará, posteriormente, que sea capaz de hacer informes no inferenciales del dolor. El argumento de Rorty en este punto, en nuestra opinión muy razonable, es que tendemos a atribuir sensaciones primarias (y ligada a éstas la clase de conciencia prelingüística a la que hacíamos referen-

⁵⁰ Sellars (1956), § 45.

⁵¹ FEN, p. 173.

cia arriba) a los seres que consideramos posibles candidatos para entrar en nuestra comunidad, esto es, para participar en nuestras conversaciones.⁵² Así, solemos concedérselas sin problemas a los bebés y a ciertos animales “atractivos”, mientras que se las negamos a otros muchos animales, considerando que únicamente responden a los estímulos, y, por supuesto, se las negamos también a la mayoría de las máquinas.⁵³ Rorty explica esto, lo cual ya no nos parece tan razonable, apelando a una “especie de sentimiento comunitario que nos une con lo que es humanoide”,⁵⁴ esto es, con lo que tiene un rostro aproximadamente parecido al nuestro. Uno de los elementos fundamentales de este parecido es la boca, concretamente el hecho de que podamos imaginarnos esa boca “profiriendo oraciones en sincronía con las adecuadas expresiones de la cara en su

⁵² Rorty desarrolla esta argumentación en FEN, pp.177-180.

⁵³ Decimos “a la mayoría” porque las computadoras, que en la época de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* estaban comenzando apenas a mostrar sus posibilidades, ya ofrecían cierta perspectiva de duda respecto a si algún día serían capaces de ser incluidas en nuestra comunidad lingüística. Hoy en día, la duda sigue en pie, cada vez con razones más fuertes para su inclusión. A este respecto, resultan muy interesantes los comentarios de Daniel Dennett acerca del Proyecto Cog, un robot desarrollado por Rodney Brooks y Lynn Andrea Stein, del Laboratorio de Inteligencia Artificial del Massachusetts Institute of Technology. Este robot se ha diseñado con la intención de que adquiera conciencia, de que sea, algún día, el primer robot consciente del mundo. La idea de Dennett es que llegará un momento en que los propios reportes de Cog acerca de su estado sean más fiables que los de sus diseñadores. En el momento en que se le haya concedido al robot la “incoregibilidad”, que según Rorty y Dennett es el principal criterio de lo mental, el robot se habría convertido en un miembro de nuestra comunidad. Y lo consideraríamos, pues, como poseedor de conciencia. Más información en Dennett (2000a), pp. 95-101, Dennett (2000b), pp. 27-28 y en la página web del proyecto: <http://www.ai.mit.edu/projects/humanoid-robotics-group/cog/cog.html>.

⁵⁴ FEN, p. 177.

conjunto”,⁵⁵ o sea, atribuimos sensaciones a lo que parece, como si algún día pudiese llegar a ser nuestro interlocutor.

Para Rorty, esta manera de ver las cosas trae consigo una importante secuela moral: nuestras prohibiciones de hacer daño a los niños y a ciertos animales no están fundamentadas en la posesión de sensaciones; se trata, más bien, de que esta atribución de sensaciones es un recuerdo de tales prohibiciones morales. Y lo es en el sentido siguiente: “las prohibiciones morales son expresiones de un sentido de comunidad basado en la posibilidad imaginaria de conversación, y la atribución de sensaciones es poco más que un recuerdo de estas prohibiciones”.⁵⁶ Según esta línea de argumentación, dado que el koala tiene una forma más humanoide que el cerdo, nos preocupamos más por su dolor que por el de este último, el cual, sin embargo, tiene un grado de inteligencia mucho mayor. De este modo, montamos sociedades de protección de los koalas mientras vemos sin inmutarnos como miles de cerdos son asesinados cada día. Lo mismo podríamos decir de las vacas, que son animales muy poco expresivos. Para Rorty, esta manera de ver las cosas no es irracional, ya que la racionalidad, entendida como descubrir los ‘hechos’ y aplicar ‘principios’, es un mito.⁵⁷

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁷ Estos argumentos de Rorty son coherentes con otras muchas partes de su obra, en particular con la negativa a aceptar los viejos dualismos (en particular el que se da entre apariencia y realidad, directamente aplicable en este caso). En efecto, la apariencia humanoide del animal es, desde el punto de vista de quien no distingue entre apariencia y realidad, tan buen criterio como cualquier otro, por ejemplo el grado de inteligencia mostrado en los test. Sin embargo, en este caso concreto, consideramos esta atención a las apariencias como algo que posee un cierto parecido a la magia simpática y otras formas de pensamiento similares, las cuales, pese a todo el respeto que nos merecen como expresiones del genio humano, consideramos, dentro de la aplicación concreta a este caso, ridículas. El paso siguiente sería considerar

Retornando a lo dicho anteriormente, Rorty afirma que en el niño reconocemos la potencialidad de ser nuestro interlocutor, la potencialidad de hablar en el futuro (con reportes incorregibles) acerca del dolor, y eso es lo que nos lleva a decir que el niño conoce el dolor antes de saber qué clase de cosa es. En efecto, el niño sabe cómo es el dolor porque lo ha sentido, antes de poder justificar sus afirmaciones acerca de los dolores y de tener, por tanto, creencias verdaderas y justificadas acerca de los mismos. Sin embargo, no existe conexión alguna entre el ‘saber cómo es X’ y ‘saber qué clase de cosa es X’, más allá de la puramente causal, que Rorty considera “insuficiente e innecesaria”.⁵⁸ La conexión es insuficiente porque resulta obvio que podemos saber cómo es el rojo sin saber ni siquiera que es un color y mucho menos saber que es diferente del verde o del azul, pero a la vez es innecesaria, ya que podemos saber muchas cosas sobre el rojo y los colores en general aun siendo ciegos de nacimiento,⁵⁹ esto es, sin ‘saber cómo’ es el rojo.

Entonces, nos dice Rorty, “es falso que no podamos hablar ni saber de lo que no tenemos sensaciones primarias”;⁶⁰ y enseguida añade que también es “falso que si no podemos hablar de ellas podemos, sin embargo, tener creencias verdaderas y justificadas sobre ellas”.⁶¹ Tales creencias verdaderas y justi-

como posibles interlocutores a las estatuas, siempre y cuando tuviesen forma humanoide, lo cual vemos como un absurdo. Se necesita algo más.

⁵⁸ FEN, p. 174.

⁵⁹ Un buen ejemplo de esta afirmación de Rorty nos lo proporciona Mary, la protagonista de un famoso experimento mental propuesto por Frank Jackson. Mary es una científica especializada en la neurofisiología del color pero a la que no le es dado acceder a las experiencias subjetivas (los *qualia*) de color. Es evidente que Mary sabe muchas cosas acerca del color y puede justificar todas sus afirmaciones acerca de los colores de modo plenamente satisfactorio, aunque no “sabe cómo” son los colores, *vid.* Jackson (1982).

⁶⁰ FEN, p. 174.

⁶¹ *Idem.*

ficadas –que constituyen el conocimiento– sólo aparecen con el lenguaje. Con todo, no debemos extraer la conclusión de que con la adquisición del lenguaje se produce un cambio cualitativo dentro del individuo. Tal adquisición únicamente tiene el efecto de “dejarnos entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí”.⁶² Esta comunidad, a su vez, es la que proporciona autoridad epistémica a nuestras afirmaciones, una conclusión en la línea del conductismo epistemológico que hemos venido presentando en las últimas páginas, pues reduce la justificación y el conocimiento a materias de pura práctica social. Debemos tener especialmente en cuenta que, como nos dice Rorty, no se trata de que el conocimiento sea “presupuesto por tal práctica, sino que surge al mismo tiempo que ella”.⁶³

Rorty nos propone un ejemplo, pensamos que muy ilustrativo, para entender mejor este hecho, comparando la adquisición de lenguaje con la imposición de derechos y responsabilidades legales al alcanzar la mayoría de edad. Sea cual sea la edad legal estipulada, en el momento en que el joven llega a la misma automáticamente se hace sujeto de un sinnúmero de deberes y derechos, los cuales hasta ese momento eran inexistentes. Esto no nos sorprende en absoluto. Sin embargo, sí parece sorprendernos la idea de que con la adquisición del lenguaje el niño de repente pase a poseer conceptos, conocimiento y una localización en el espacio lógico de las razones. Pese a las diferencias entre ambos casos, como las referentes a la menor precisión o nitidez del corte entre ambas situaciones en uno y otro, que son puramente circunstanciales, existe una semejanza de fondo que es común. “En ambos casos –nos

⁶² *Idem.*

⁶³ Rorty (1992), p. 10.

dice Rorty— lo que ha ocurrido ha sido un cambio en las relaciones de una persona con las otras, no un cambio dentro de la persona que le *acomode* ahora a entrar en estas nuevas relaciones”.⁶⁴ Un cambio, diríamos, en el nivel de las prácticas sociales.

Creemos que después de ver cómo el conocimiento es inseparable de unas determinadas prácticas sociales de justificación de las creencias, estamos en condiciones de concretar un poco más la crítica sellarsiana al empirismo tradicional, tal y como es entendida por Rorty. Si recordamos los dos sentidos de conciencia diferenciados por Sellars, podemos preguntarnos cuál es la relación que se da entre ambos y veremos que es la misma que se da entre ‘saber cómo es X’ y ‘saber qué clase de cosa es X’: en los dos casos, el primer término es un antecedente causal del segundo. Ya hemos visto que el ‘saber cómo es X’ es un antecedente innecesario e insuficiente del ‘saber qué clase de cosa es X’. En el caso de los dos sentidos de conciencia tenemos prácticamente lo mismo: la conciencia como conducta discriminatoria de estímulos es una condición causal de la conciencia como situación dentro del espacio lógico de las razones. Sin embargo, esta relación no nos hace que podamos pasar de las causas a las razones, de la explicación a la justificación, de una manera tan directa e inmediata como pretendían los empiristas clásicos. Ahora nos damos cuenta de que

la idea de que los hechos epistémicos —incluso “en principio”— pueden ser resueltos sin que sobre nada en hechos no-epistémicos, sean fenomenológicos o conductuales, públicos o privados, sin importar la abundancia de subjuntivos e hipotéticos que prodi-

⁶⁴ FEN, p. 176.

guemos es [...] un error radical –un error igual a la llamada “falacia naturalista” en ética.⁶⁵

Al parecer, el antinaturalista Sellars está diciéndole a los empiristas que, como afirma Rorty, “el saber cómo son las cosas no es cuestión de estar justificado al afirmar proposiciones”⁶⁶ o, con otras palabras, que algo “sin estructura conceptual no puede justificar una creencia”.⁶⁷ Esto tiene que ver con un error común a los tres empiristas británicos, el cual Sellars expresa diciendo que “por más que Locke, Berkeley y Hume difieran en el problema de las ideas abstractas, los tres dan por hecho que la mente humana posee una habilidad innata para ser consciente de ciertas clases determinadas –*de hecho, que somos conscientes de ellas simplemente en virtud de tener sensaciones e imágenes*”.⁶⁸

Si los empiristas estuvieran en lo cierto, entonces podríamos hablar de fundamentos del conocimiento, precisamente al referirnos a estos objetos inmediatamente presentes ante nuestra mente, objetos con los que tenemos familiaridad directa. En ese caso, podríamos privilegiar los informes acerca de tales objetos como informes acerca de lo dado. Sin embargo, no podemos hacer tal cosa ya que, como hemos visto, todo conocimiento está mediatizado por el lenguaje y, por tanto, por una determinada práctica social. No podemos, pues, hablar de nada como los ‘fundamentos del conocimiento’. Para algunos, esta manera de considerar el conocimiento podría tener la desagradable consecuencia de que, a partir del momento en que aceptamos las conclusiones de Sellars, la ciencia, al dejar de

⁶⁵ Sellars (1956), §5.

⁶⁶ FEN, p. 174.

⁶⁷ PUV, p. 252.

⁶⁸ Sellars (1956), §28.

estar fundamentada, dejaría de ser racional. Sellars responde a esto diciendo que el “conocimiento empírico, al igual que su extensión sofisticada, la ciencia, es racional no porque tenga un *fundamento*, sino porque es una empresa auto-correctiva que puede poner en cuestión *cualquier* afirmación, aunque no *todas a la vez*”,⁶⁹ una idea que Rorty toma para sí y repite en numerosas ocasiones.

Según Rorty, entonces, la principal aportación de Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind* es el haber privado a las sensaciones primarias del papel privilegiado de que gozaban, al menos desde Locke, consiguiendo separarlas de la ‘creencia verdadera justificada’. El uso del ‘conductismo psicológico’ hecho por Sellars evita la confusión empirista entre justificación y explicación, a la que ya hemos hecho referencia. En última instancia, como afirma Rorty, Sellars es quien contribuye en mayor medida a la destrucción de la forma empirista de fundacionalismo.⁷⁰

Haciendo un balance conjunto de las aportaciones de Quine y Sellars, tenemos que, en opinión de Rorty, ambos autores han invocado el mismo argumento. La premisa fundamental del mismo, netamente conductista y antirrepresentacionista, es que “entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia, y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión en la representación”.⁷¹ Y sus conclusiones “parecen expresiones complementarias de una sola afirmación: que ninguna ‘explicación de la naturaleza del conocimiento’ puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relaciones

⁶⁹ *Ibid.*, §38.

⁷⁰ *Vid.* Rorty (1992), p. 11.

⁷¹ FEN, p. 162.

privilegiadas con la realidad”.⁷² Desde la perspectiva de estos autores, tal explicación de la naturaleza del conocimiento “puede ser, en el mejor de los casos, una descripción de la conducta humana”.⁷³ En resumen, comenta Rorty,⁷⁴ mientras que Sellars, como ya hemos dicho, acaba con la forma empirista de fundacionalismo, Quine, por su parte, destruye su forma racionalista. Sin embargo, ni uno ni otro “han elaborado una nueva concepción de la filosofía con cierto detalle”.⁷⁵ De hecho, nos dice Rorty, lo que sucede es que ambos autores utilizan “de forma continua, no oficial, tácita y heurística, la distinción que el otro ha trascendido”.⁷⁶ Quine no parece capaz de librarse de la distinción entre lo postulado y lo dado, mientras que Sellars, a pesar de reconocer la victoria de Quine sobre la distinción analítico/sintético, sigue utilizándola de manera implícita (por ejemplo, en las distinciones estructural/empírico o necesario/contingente). Será necesaria la obra de un tercer autor para consumir definitivamente este proceso.

⁷² *Ibid.*, p. 171.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Vid.* Rorty (1992), p. 11.

⁷⁵ FEN, p. 162.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

VII. DAVIDSON O LA CULMINACIÓN

Con Donald Davidson podemos cerrar el recorrido histórico trazado por Rorty. En nuestra opinión, no resulta necesario tratar más autores, pues Davidson es, como trataremos de mostrar en este apartado, el punto de llegada de toda la reconstrucción rortiana de la historia de la epistemología.¹ Tal y como es vista por Rorty, su obra culmina lo que hemos llamado la ‘rebelión pragmatista’ ante el platokantismo. Teniendo en cuenta esta importancia histórica, así como el gran número de temas davidsonianos utilizados por Rorty, presentar un panorama de conjunto de su lectura no es tarea fácil. Nosotros hemos decidido centrar nuestra presentación en los dos grandes núcleos temáticos que, creemos, poseen mayor interés para Rorty: en primer lugar, la aparición de un nuevo modelo de las relaciones entre Yo y Mundo, capaz de sustituir al modelo ‘poskantiano’, y en segundo, el análisis de la metáfora como mecanismo básico de la evolución cultural.

Con base en tal elección, hemos organizado el apartado de este modo: comenzaremos con una presentación de la teoría tarskiana de la verdad, que tiene una gran influencia en Davidson, y después pasaremos a ver el ataque davidsoniano contra el dualismo de esquema conceptual y contenido empírico.

¹ Rorty ha hecho numerosas declaraciones que apoyarían esta apreciación. Sin ánimo alguno de exhaustividad, destacamos las dos siguientes: “considero a Davidson como la culminación de las tendencias holistas y pragmatistas de la filosofía analítica contemporánea”, ORV, p. 162; “la obra de Davidson me parece la culminación de una línea de pensamiento de la filosofía norteamericana que aspira a ser naturalista sin ser reduccionista”, *ibid.*, p. 157.

Siguiendo la pista del holismo que implica este ataque, estudiaremos el modo en que Davidson elimina del modelo poskantiano la relación de ‘verificación’. Este movimiento, unido a la conversión de las razones en causas, nos dará pista libre para el despegue de un modelo nuevo, posepistemológico, de las relaciones entre el yo y el mundo. Para analizar el segundo de nuestros núcleos temáticos, partiremos de un análisis de la teoría davidsoniana de la metáfora y luego veremos el modo particular en que esta es interpretada por Rorty. En este repaso advertiremos como salen a la luz numerosos elementos deweyanos, lo cual debe ponernos sobre la pista de una conexión profunda entre Dewey, Davidson y, por supuesto, Rorty. Dicho esto, comencemos ya con la imprescindible teoría tarskiana de la verdad.

Tarski y la verdad

Alfred Tarski es, en nuestra opinión, el filósofo que más ha hecho por tratar de comprender la noción de verdad desde un punto de vista lógico-matemático, en el medio siglo que duró su interés por este tema. La influencia que ejerce sobre Davidson, si bien no iguala la de Quine, es también muy significativa, especialmente en el tema de la verdad. Desde luego, no debemos entender por esto que Davidson copie a Tarski, ni siquiera que sea plenamente fiel a su formulación; más bien, acepta su teoría de la verdad como la mejor explicación de dicho concepto y la utiliza para sus propios fines. Un ejemplo de esto serían aquellos escritos de Davidson en los que habla de la verdad como de un concepto primitivo, que no necesita definición alguna debido a su nitidez.² Esta noción primitivista de la verdad resulta fá-

² Es paradigmático al respecto el artículo “Truth rehabilitated”.

cilmente asimilable al deflacionismo, como creemos que tiende a suponer Rorty; sin embargo, Tarski se ve a sí mismo como correspondentista.³

Otro ejemplo nos lo proporciona el desarrollo de la llamada ‘semántica de condiciones de verdad’ por parte de Davidson. Aquí está haciendo caso omiso de una intuición a la que Tarski había sido fiel desde su primera contribución importante al estudio de la verdad, el artículo “El concepto de verdad en los lenguajes formalizados” (1931): no podemos definir apropiadamente la verdad en el contexto del lenguaje natural, sino que debemos referirnos siempre a un lenguaje formalizado. Al aplicar la teoría tarskiana al estudio de los lenguajes naturales, Davidson está ampliando de un modo personal dicha teoría, enriqueciéndola. Sucede aquí, creemos, algo similar al caso de James y Peirce: así como James toma la teoría del significado de Peirce y la convierte en una teoría de la verdad, Davidson toma la teoría de la verdad de Tarski y la convierte en una teoría del significado. En ambos casos, una apropiación que podría considerarse “ilegítima” desde la perspectiva del primer autor resulta en un enriquecimiento de los temas estudiados.

El texto tarskiano en que debemos centrarnos, al igual que Davidson, quien confesó haber pasado seis meses continuos reflexionando sobre el mismo, es “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica” (1944), que suele ser citado como el mayor aporte tarskiano a esta problemática. En este artículo, en el que continúa siendo fiel a la tesis o intuición antedicha, Tarski trata de solucionar el problema de la verdad apelando a la noción semántica de ‘satisfacción’. Enseguida veremos cómo llega a este resultado siguiendo su

³ Popper es quizá el autor que más esfuerzos ha dedicado a interpretar de manera correspondentista la teoría de Tarski, *vid.* Popper (1995), pp. 197-204.

propia exposición.⁴ Primero expondremos los requisitos que, según Tarski, debe cumplir cualquier definición del concepto de verdad, después presentaremos brevemente cuál es la definición que él propone, así como el uso que Davidson hace de ella.

Como sabemos, Tarski comienza por establecer dos condiciones para que podamos definir satisfactoriamente la noción de verdad: adecuación material y corrección formal. Después de unas consideraciones acerca de la extensión del término ‘verdadero’ (donde declara una vez más su apuesta por el abordaje semántico del tema) y también sobre su significado (en las que, como adelantamos, expresa su intención de hacer justicia a la noción aristotélica de correspondencia),⁵ Tarski nos proporciona el criterio de adecuación material, según el cual una definición satisfactoria de la verdad debe implicar equivalencias como:

La oración “la nieve es blanca” es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca.

En la parte izquierda del bicondicional, aclara Tarski, las palabras “la nieve es blanca” aparecen en lo que los lógicos medievales denominaban *suppositio materialis*, mientras que en la derecha estarían en *suppositio formalis*. Esto quiere decir que a la derecha aparece la oración “la nieve es blanca” y a la izquierda el nombre de dicha oración, que funciona como sujeto de la equivalencia, o sea, como el elemento del que se predica que es verdadero, lo cual es coherente con el uso normal del

⁴ Seguimos a Tarski (1999).

⁵ La expresada en el libro *Gamma de la Metafísica*, a la cual ya hemos hecho referencia. Curiosamente, es la formulación aristotélica más compatible con el deflacionismo. Otras formulaciones de Aristóteles, como tal y tal, tendrían en mayor grado al correspondentismo, especialmente la que aparece en *Acerca del alma*, vid. Putnam (1988), pp. 66-67, para mayor información.

lenguaje. Generalizando este procedimiento, podemos denominar ‘*p*’ a cualquier oración, y ‘*x*’ a su nombre y tendremos la siguiente equivalencia, que denominamos ‘esquema-T’:

x es verdadera si, y sólo si, *p*

Está claro, así, el requisito de adecuación material respecto al uso de ‘verdadero’: queremos usar tal término de modo que se sigan de él todas las equivalencias como la citada. Pero el esquema-T —esto es algo que nos parece obvio—, no puede ser considerado como una definición de la verdad; nos permite, eso sí, eliminar algunas teorías de la verdad por no ser válidas, lo cual no es poco. Todo lo más, afirma Tarski, podría considerarse que cada uno de estos esquemas nos ofrece una definición parcial de la verdad, circunscrita a cada oración particular.⁶ Tarski denomina ‘concepción semántica de la verdad’ a esta manera de ver las cosas y esta caracterización le sirve de base también para presentarnos sus puntos de vista acerca del papel de la semántica en la investigación de los problemas tradicionales de la filosofía.

El segundo requisito se refiere, como hemos dicho, a la corrección formal y se aplica fundamentalmente al lenguaje en que se quiere formular la teoría de la verdad. A este respecto, Tarski nos advierte una vez más de que “el problema de la definición de la verdad cobra un significado esencial y se puede solucionar de forma rigurosa sólo para aquellos lenguajes que tengan una estructura exactamente especificada”.⁷ El principal riesgo a que se enfrenta un abordaje de la noción de verdad que no tenga en cuenta el requisito de corrección

⁶ En este punto, Tarski nos advierte de una posible línea de progreso en la definición para un lenguaje, capaz, claro está, de construir infinitas oraciones a través del establecimiento de una conjunción infinita de esquemas-T.

⁷ Tarski (1999), §6.

formal es la aparición de paradojas como la del mentiroso. Analizando qué es lo que conduce a estas paradojas, Tarski señala que se deben evitar los lenguajes “semánticamente cerrados”, esto es, aquellos lenguajes que además de sus propias expresiones contienen también los nombres de dichas expresiones, y términos semánticos (de los cuales ‘verdadero’ sería un ejemplo destacado) que se refieren a las expresiones de dicho lenguaje. Ya que no podemos utilizar lenguajes “semánticamente cerrados”, es necesario que utilicemos dos lenguajes distintos para tratar de definir la verdad. Uno de éstos, que Tarski denomina ‘lenguaje objeto’, será el lenguaje acerca del que se habla, el lenguaje a cuyas oraciones se va a aplicar nuestra definición de verdad. El otro lenguaje, el que utilizamos para hablar acerca del lenguaje objeto y en cuyos términos vamos a construir la definición de verdad para el mismo, es llamado por Tarski ‘metalenguaje’. El metalenguaje, que para poder cumplir con el requisito de adecuación formal debe ser necesariamente más *rico*⁸ que el lenguaje objeto, tiene que incluir, en primer lugar, al propio lenguaje objeto; también tiene que estar dotado de los recursos que le permitan establecer un nombre para cada una de las oraciones del lenguaje objeto; asimismo, debe contener términos de tipo lógico general, como ‘si, y sólo si’. Respecto a los términos semánticos, como ‘verdadero’, Tarski nos dice que deberían ser introducidos en el metalenguaje únicamente a través de una definición. Al operar así, estaríamos respetando la función intuitiva que esperamos de toda definición, a saber, que nos permita explicar el *definiendum* en términos cuyo significado no nos ofrece dudas.

⁸ Tarski dedicará el §10 a discutir la condición de “riqueza esencial” que debe cumplir el metalenguaje respecto al lenguaje objeto.

Tras haber analizado los requisitos de adecuación material y corrección formal, Tarski puede avanzar ya su definición de verdad, apelando, como hemos dicho, a la noción de satisfacción, una relación que se establece entre objetos y funciones predicativas (expresiones como “ x es blanca” o “ x es menor que y ”, donde x e y son variables libres). Tarski define esta noción diciendo que algunos objetos satisfacen una determinada función predicativa si al sustituir la variable libre por el nombre del objeto (esto es, al convertir la fórmula abierta en una fórmula cerrada, mediante la introducción de una expresión cuantificacional) la función se convierte en una oración verdadera. La verdad de la fórmula cerrada, esto es, de la oración, depende, por tanto, de la existencia de un objeto o secuencia de objetos que satisfaga la función predicativa. Según Tarski, dado que una oración es una función predicativa que no tiene variables libres, sólo son posibles dos casos: que sea satisfecha por todos los objetos, o que no lo sea por ninguno. En el primer caso la oración sería verdadera mientras que en el segundo sería falsa. Esta es la manera en que Tarski define la verdad, en su obra más conocida.

Como ya avanzamos, Davidson aplica la teoría tarskiana de la verdad al estudio de los lenguajes naturales, convirtiéndola, así, en una teoría del significado. A esto se dedica en artículos como “Verdad y significado” (1967), donde se propone explicar la competencia lingüística de los hablantes de un lenguaje natural, es decir, la capacidad que dichos hablantes tienen para dar significado a todas las oraciones de su lenguaje (un conjunto virtualmente infinito). Tal capacidad debe explicarse con base en reglas recursivas,⁹ que nos permiten manejar esta clase de infinitos potenciales. La hipótesis de

⁹ En general, una regla recursiva es aquella que se aplica una vez y se sigue aplicando al resultado de su primera aplicación.

Davidson es que la teoría tarskiana de la verdad nos ofrece ese conjunto de reglas recursivas capaces de dar significado a las infinitas oraciones de un lenguaje. Dicho de otro modo, si queremos establecer una teoría del significado para un lenguaje natural debemos construir una teoría de la verdad al estilo de Tarski para ese mismo lenguaje. Intuitivamente, la idea de la semántica veritativa es clara: conocer el significado de una oración es lo mismo que conocer cuándo podemos usar esa oración, es decir, conocer cuándo la oración es verdadera. Lo que se le suele reconocer a Davidson es que con su teoría ha sustituido el problemático concepto de significado por otro mucho más definido como es el de verdad (*à la* Tarski). Esta es una aportación fundamental que será tomada en cuenta por Rorty en su exposición, como veremos. Sin embargo, no basta con recordar este artículo; debemos atender a otro punto cardinal de la obra de Davidson: el ataque contra el “tercer dogma” del empirismo, en nuestra opinión el aspecto al cual Rorty presta más atención.

Contra el tercer dogma

En la reconstrucción rortiana, que hemos visto en apartados anteriores, parecería que el empirismo, tal y como se entendía tradicionalmente, había quedado en una situación muy comprometida después de los ataques de Quine y Sellars. Sin embargo, todavía faltaba por eliminar un tercer dogma: la distinción esquema/contenido. Al respecto, Davidson declara

que este segundo dualismo de esquema y contenido, de un sistema organizador y algo que espera ser organizado, no puede estatuirse como algo inteligible y defendible. Es en sí mismo un dogma del empirismo, el tercer dogma. El tercero y quizás el

último, puesto que si lo descartamos no resulta claro que vaya a quedar algo característico que pueda llamarse empirismo.¹⁰

Davidson ataca este dogma a través de una reflexión sobre el relativismo conceptual, la doctrina que afirma la existencia de diferentes esquemas que conceptúan una misma realidad dada. Nosotros presentaremos la caracterización que Davidson hace de los esquemas conceptuales y los dos casos principales que estudia: los fallos total y parcial de traducción entre esquemas.

Según los relativistas conceptuales, los esquemas “son formas de organizar la experiencia; son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones; son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o periodos examinan los acontecimientos que se suceden”.¹¹ Dichos esquemas pueden no ser susceptibles de traducción entre sí y la propia realidad es relativa a ellos. Probablemente la idea haya surgido al considerar determinados casos, que Davidson llama “legítimos”,¹² como la introducción de nuevas ideas en la ciencia (el ejemplo que aparece en el texto es la idea relativista de simultaneidad) capaces de modificar todo el panorama, o la evolución de los lenguajes en tiempos o lugares diferentes (a nadie sorprende que la lengua de los esquimales tenga muchas palabras diferentes para referirse a la nieve, cosa que difícilmente cabría esperar de alguna lengua amazónica). Sin embargo, alejarse de estos ejemplos válidos y prácticamente triviales es muy arriesgado, como enseguida vamos a ver. En concreto, lo que resulta excesivo es pensar que las diferencias no puedan expresarse usando un solo lenguaje. No sería inve-

¹⁰ Davidson (1990b), p. 195.

¹¹ *Ibid.*, p. 189.

¹² *Idem.*

rosímil, a este respecto, que un misionero que conociese ambos lenguajes le explicase al miembro de la tribu amazónica las diferentes categorías de nieve diferenciadas por los esquimales y que el amazónico (teniendo en cuenta, desde luego, las obvias limitaciones) las entendiese. Según Davidson, la metáfora dominante del relativismo conceptual es la de la existencia de diferentes puntos de vista. Y esta metáfora, en su opinión, resulta paradójica: “tiene sentido hablar de distintos puntos de vista, pero sólo si existe un sistema coordinado común en el cual representarlos; sin embargo, la existencia de un sistema común contradice la pretensión de una incomparabilidad profunda”.¹³ Necesitaríamos, pues, alguna manera de determinar los límites al contraste entre esquemas.

Davidson acepta que la posesión de un esquema conceptual está relacionada con la posesión de un lenguaje. Pero, habida cuenta de que existen lenguajes traducibles entre sí, admite la posibilidad de que un mismo esquema conceptual sea compartido por hablantes de distintas lenguas. Así, pues, Davidson acaba por identificar los esquemas conceptuales con grupos de lenguajes traducibles entre sí, en lugar de hacerlo con lenguajes individuales. Además, dado que los lenguajes no son “separables de las almas”,¹⁴ va a considerar imposible el que un hablante se separe de su propio esquema conceptual, siquiera temporalmente, para ser así capaz de comparar o conmensurar diferentes esquemas. La pregunta es entonces si dos personas que hablan lenguajes que no pueden traducirse entre sí poseen esquemas conceptuales distintos. Davidson va a contestar esta pregunta analizando las dos situaciones que a primera vista podrían aparecer: el fallo completo de traducibilidad,

¹³ *Ibid.*, p. 190. Sin duda, el putnamiano punto de vista del “ojo de Dios” sería el mejor candidato a sistema común.

¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

esto es, el caso en que no existiese ninguna clase de oraciones con significado que pudiesen traducirse de un lenguaje al otro, y el fallo parcial en el que sí existiría alguna clase traducible. Veamos en primer lugar el fallo total de traducción. ¿Qué sucede en este caso?

La hipótesis de un fallo total en la traducción es una posibilidad atractiva, ya que podríamos pensar que si existe alguna evidencia de que alguna práctica no pudiese ser traducida a nuestro lenguaje, esto mismo sería evidencia de que tal práctica no es en absoluto un lenguaje.¹⁵ Davidson no se encuentra en desacuerdo con esta idea, ya que sería simplemente postular la traducibilidad como criterio para que algo fuese considerado un lenguaje, lo cual no es en absoluto descabellado. Este punto de vista resulta fortalecido si nos fijamos en que la posesión de un lenguaje es un requisito prácticamente esencial para poder atribuir actitudes proposicionales (como las creencias y los deseos) a una persona. Es cierto, nos dice Davidson, que existe una relación muy estrecha entre la posibilidad de traducir el lenguaje de alguien y la posibilidad de describir las actitudes de esa persona. Pero, en opinión de Davidson, admitir la existencia de esta relación no nos sirve para resolver el problema de los esquemas conceptuales, pues quedaría pendiente el explicar en qué consiste la misma. Otro elemento que deja igualmente intacto el problema es la apelación a la intransitividad de la relación de traducibilidad. Podemos imaginar una serie A-Z de lenguajes, de modo que A y B fuesen traducibles entre sí con facilidad, igual que B y C, o D y E. Lenguajes más separados, como A y C, B y G, o F y P serían más difíciles de traducir. En una situación así, sería razonable pensar que tal vez A y Z fueran tan diferentes

¹⁵ “Nada podría considerarse evidencia de que alguna forma de actividad no puede ser interpretada en nuestro lenguaje sin ser al mismo tiempo evidencia de que esa forma de actividad no puede ser una conducta de habla”, *idem*.

entre sí que no resultasen susceptibles de traducción. Un cúmulo de pequeñas diferencias, susceptibles de ser traducidas, podría dar como consecuencia la existencia de una que ya no lo fuese. Sin embargo, esto tampoco resuelve el problema, porque deberíamos preguntarnos cómo fuimos capaces de reconocer que un hablante de Y estaba traduciendo la lengua Z a su idioma. Él nos puede decir, simplemente, que eso era precisamente lo que estaba haciendo, pero siempre podríamos cuestionar la validez de nuestra propia traducción.

A continuación, Davidson nos invita a considerar la diferencia entre dos metáforas, lo cual creemos que puede ayudarnos a entender lo que se encuentra en juego. Por una parte, la cita de Strawson, en *Los límites del sentido*, acerca de que podemos imaginar muchos mundos distintos del mundo que conocemos. Por otra, las afirmaciones de Kuhn, en el sentido de que “tras una revolución, los científicos responden a un mundo distinto”.¹⁶ Si analizamos en detalle estas dos metáforas,¹⁷ la primera de ellas nos quiere decir que podríamos crear muchos mundos alternativos, simplemente cambiando los valores de verdad de las oraciones de nuestro lenguaje. Esto es, usaríamos un sistema fijo de conceptos para describir diferentes mundos alternativos, de modo que todos pudiesen ser contemplados desde el mismo punto de vista. La metáfora de Kuhn, que es la que interesa a Davidson, implica “un dualismo de esquema total (o lenguaje) y de contenido ininterpretado”;¹⁸ aquí se trata de ver el mismo mundo pero desde múltiples puntos de vista, cada uno de ellos posibilitado por su propio (e inconmensurable) sistema conceptual.

¹⁶ Kuhn (2004), p. 193.

¹⁷ Son metáforas, porque, nos dice Davidson, todo lo más existe un mundo y sólo uno, por lo que esta clase de pluralismos tienen que ser forzosamente metafóricos, *vid.* Davidson (1990b), p. 192.

¹⁸ Davidson (1990b), p. 193.

Según Davidson, los ataques a la metáfora de Strawson podrían provocar que nos sintiésemos más dispuestos a aceptar la de Kuhn, porque podemos eliminar los significados y la idea de analiticidad y conservar, aun así, la idea de que el lenguaje nos proporciona un esquema conceptual. Cuando Quine acaba con la distinción analítico/sintético provoca que ya no seamos capaces de diferenciar teoría y lenguaje de un modo tajante, pues el significado varía con nuestras creencias acerca de lo que es verdadero. Aceptando esto, parecería que los nuevos esquemas conceptuales se crean cuando los hablantes comienzan a considerar verdaderas a un amplio conjunto de oraciones que antes se consideraban falsas, o al revés. Esto, nos dice Davidson, no es tan sencillo como decir que los hablantes han aceptado como verdadero lo que antes era falso; en realidad, al tratarse de un cambio en una sección tan grande del lenguaje, lo que sucede es que ha cambiado el significado de las oraciones, que ya no pertenecen al mismo lenguaje, pues se trata de un lenguaje nuevo. Este tipo de cambio es similar al expuesto por Kuhn cuando habla de las teorías pre y posrevolucionarias. Otros autores, como el propio Quine, sugieren que si fuésemos adecuando nuestro lenguaje a los sucesivos desarrollos de la ciencia poseeríamos un sistema de conceptos cada vez más potente. Fiel a este ideal de la ciencia unificada, Quine quiere, por ejemplo, que abandonemos el lenguaje de la 'Psicología popular', el cual imposibilita la existencia de una auténtica ciencia de la conducta, y pasemos a expresarnos de un modo puramente extensional (en este caso, puramente neurofisiológico). Davidson es escéptico respecto a si esos cambios deberían ser tratados como cambios en el sistema conceptual básico.

Supongamos que desde mi oficina de Ministro del Lenguaje Científico quiero que el hombre nuevo deje de usar palabras que refieran, digamos, emociones, sentimientos, pensamientos e inten-

ciones, y hable en cambio de los estados y sucesos fisiológicos que se supone son más o menos idénticos al ajetreo mental. ¿Cómo sé si mi consejo ha sido tenido en cuenta, dado que el hombre nuevo habla un nuevo lenguaje? Por cuanto yo sé, las relucientes frases nuevas, si bien han sido extraídas del viejo lenguaje en el cual refieren movimientos fisiológicos, pueden en su boca desempeñar el papel de los confusos conceptos mentales viejos.¹⁹

De este modo, el retener una parte del viejo vocabulario, o su totalidad, no nos proporciona elementos de juicio para determinar si el viejo y el nuevo esquema son iguales o diferentes. Así, nos dice Davidson,

lo que al principio sonaba como un descubrimiento estremecedor –que la verdad es relativa a un esquema conceptual– hasta ahora no ha podido demostrarse que sea algo más que el hecho pedestre y familiar de que la verdad de una oración es relativa (entre otras cosas) al lenguaje al cual ella pertenece.²⁰

El abandono de la distinción analítico/sintético, como hemos visto, no nos proporciona apoyo alguno para defender el relativismo conceptual. Pero esta distinción se apoya en una noción que sí resulta de utilidad para dicha tarea: la noción de contenido empírico. Esta noción no es desechada al abandonar el primer dogma del empirismo, pues, aun admitiendo dicho abandono, podemos seguir sosteniendo, por ejemplo, que todas las oraciones tienen contenido empírico (referido éste, a su vez, a los hechos o a la experiencia). Así, podemos echar a un lado la idea de analiticidad, los mismos significados, y conser-

¹⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁰ *Idem.*

var la idea de esquema. Con estas reflexiones, volvemos a la cita que da inicio a este apartado. Todavía sobrevive un tercer dogma del empirismo, igual de insostenible que los otros dos: la distinción esquema/contenido, pariente del relativismo conceptual, que ha tenido múltiples formulaciones a lo largo de la historia del pensamiento. Davidson cita en su artículo tres de las más importantes como son las de Whorf, Kuhn y Quine. Whorf, basado en Sapir, representa la formulación original del relativismo lingüístico. Según este autor,

el lenguaje produce una organización de la experiencia [...] el lenguaje es ante todo una clasificación y organización del flujo de experiencia sensorial que resulta en cierto orden del mundo [...] En otras palabras, el lenguaje hace [...] lo mismo que hace la ciencia [...] Se nos presenta así un nuevo principio de relatividad, que sostiene que los observadores no están todos guiados por la misma evidencia física hacia una misma ilustración del universo, a menos que sus encuadres lingüísticos sean similares, o puedan ser calibrados de alguna manera.²¹

El fallo de traducción en este caso, como es fácil comprobar, estaría mostrado por la imposibilidad de “calibración” entre los diferentes “encuadres lingüísticos”. Kuhn, en cambio, llama “inconmensurabilidad” a esta imposibilidad de traducción. Como sabemos, para este autor no existe algo así como un vocabulario básico, ligado de modo directo a la naturaleza, sino que los significados de los términos cambian en el paso de una teoría científica a otra y de ahí proceden todas las dificultades de traducción entre sucesivas teorías. Quine, por su parte, ex-

²¹ Whorf, B. L., “The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi”, citado en Davidson (1990b), p. 195.

presa también en muchas secciones de su obra ideas similares a las que estamos viendo. En cualquier caso, lo que destaca Davidson es que la prueba de la existencia de diferentes esquemas vendría a ser siempre el fallo en la traducción, cuyo límite sería la imposibilidad total de traducción.

La idea es, entonces –nos dice Davidson–, que algo es un lenguaje, y está asociado a un esquema conceptual, podamos o no traducirlo, si se encuentra en cierta relación (de predicción, de organización, de estudio o de ajuste) con la experiencia (naturaleza, realidad, apuntes sensoriales). El problema es decir qué es la relación, y dar una idea más clara de las entidades relacionadas.²²

Generalmente, en la resolución de este problema se acaba recurriendo a metáforas, y las metáforas que expresan el tipo de relación a que nos estamos refiriendo, a las que Rorty considera versiones de la metáfora del espejo,²³ se encuentran agrupadas en dos clases principales: los esquemas conceptuales pueden organizar (distribuir, sistematizar, categorizar, etc.) o ajustar (enfrentar, explicar, etc.) algo. Respecto a qué sea este algo que el esquema organiza o ajusta, también hay dos opciones principales: el esquema o bien trata con la realidad (mundo, naturaleza, etc.), o bien con la experiencia (datos sensoriales, lo “dado”, etc.). A continuación, vamos a ir exponiendo las diferentes posibilidades que esta catalogación nos ofrece, tal y como hace Davidson.

Comenzaremos con ‘organizar la realidad’. A este respecto, lo que nos dice Davidson es que la noción de organizar sólo tiene sentido si se aplica a pluralidades, pues ¿cómo po-

²² Davidson (1990b), p. 197.

²³ *Vid.* FEN, p. 276.

dríamos organizar algo que es unitario?²⁴ Entonces, si tratamos de organizar la realidad, como proponíamos, debemos entender que ésta estará de algún modo dividida en distintos elementos, sean los que sean. Los lenguajes permiten establecer esta división de los elementos componentes del mundo y es posible que lo hagan de manera distinta, de modo que existan oraciones simples de un lenguaje que no se correspondan con oraciones simples de otro lenguaje, lo cual imposibilita la traducción. En los casos en que esto no es así, es decir, en los casos en que la traducción es exitosa, esto se debe a la existencia de una ontología común (porque existen creencias comunes). Podemos, nos dice Davidson, entender los fallos de traducción cuando éstos se encuentran suficientemente localizados, ya que la existencia de un marco exitoso de traducción nos da elementos para entender los fallos. Pero nosotros estamos tratando de ver cómo podría tener sentido la idea de un lenguaje que no se pudiera traducir de ninguna manera al otro. Buscamos, entonces, una imposibilidad total de traducción entre ambos. Y es debido a esta condición por lo que la idea de ‘organizar la realidad’ no nos sirve. Algo parecido sucede con la noción de ‘organizar la experiencia’. De cualquier modo que entendamos algo tan indeterminado como ‘la experiencia’, nos dice Davidson, vamos a tener que individuar sus elementos de acuerdo con principios que nos sean familiares, de modo que el lenguaje que usemos para tal fin deberá ser muy similar a nuestro propio lenguaje. Además, esta idea de ‘organizar la experiencia’ tiene la dificultad adicional de que hay muchas más cosas que necesitan ser organizadas y no sólo la experiencia. Un lenguaje que únicamente organizase la

²⁴ Los ejemplos que pone Davidson son: organizar el armario (no las cosas que hay en su interior) y organizar el Océano Pacífico.

experiencia no podría ser un lenguaje. Es evidente, entonces, que esta segunda noción, la del esquema que ‘organiza la experiencia’, tampoco nos es de utilidad. Como sabemos, Rorty ha criticado duramente el concepto de experiencia, basándose, a su juicio, en estas consideraciones davidsonianas.

En principio, la idea de ‘ajuste’ puede parecernos promisoria ya que nos obliga a cambiar de enfoque y pasar de considerar la organización (y, por tanto, los aspectos referenciales del lenguaje) al ‘habérselas con el mundo’ o con la experiencia, entrando así en el ámbito de las oraciones y las teorías, que son las que se enfrentan con el mundo. Tal vez de este modo las cosas cambien y entonces sí seamos capaces de defender de algún modo el relativismo conceptual. Veamos cómo elimina Davidson esta posibilidad. Según este punto de vista, “una oración o teoría se ajusta a nuestras incitaciones sensoriales, enfrenta con éxito al tribunal de la experiencia, predice la experiencia futura, o hace frente a los patrones de nuestras irritaciones de superficie, siempre que esté confirmada por la evidencia”.²⁵ No es raro pensar en una teoría que se encuentre confirmada por toda la experiencia acumulada hasta este momento y que sin embargo sea falsa. Pero fácilmente podemos pensar qué sucedería si dispusiésemos de toda la evidencia posible. En cualquier caso, decir que la teoría se ajusta a toda la evidencia posible es lo mismo que decir que la teoría es verdadera. Esta noción del ajuste, por tanto, “no agrega nada inteligible al simple concepto de ser verdadero”²⁶ (el cual, para Davidson, es un primitivo).²⁷ Y no hay nada que convierta a una teoría en verdadera, pues siendo lo suficientemente tarskianos, como lo es Davidson, no ne-

²⁵ Davidson (1990b), p. 198.

²⁶ *Ibid.*, p. 199.

²⁷ *Vid.* Davidson (2000), pp. 70-73.

cesitamos apelación alguna a los hechos, a la experiencia, al mundo o a cualquiera de las cosas a que solemos apelar habitualmente para considerar verdadera a una oración. Según la convención-T, la oración “La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca, y esto es todo lo que necesitamos. Esta misma idea parece ser aceptada por Rorty cuando distingue el uso que llama ‘desentrecorillador’ de los demás usos de ‘verdadero’.²⁸

De esta suerte, la atención a la metáfora del ajuste con alguna entidad nos ha llevado a considerar que un lenguaje o una teoría son esquemas conceptuales, simplemente, si son verdaderos. Un sistema conceptual diferente del nuestro, entonces, debería ser verdadero pero imposible de traducir. Este sería, en suma, el criterio para diferenciar esquemas. Pero este criterio es inútil a no ser que comprendamos la noción de verdad de una manera que la haga independiente de la traducción, lo cual no es el caso. Si atendemos al modo en que Tarski define la verdad –que representa, según Davidson, lo mejor que tenemos hasta el momento– se nos hará claro que la verdad y la traducción a un lenguaje conocido son nociones que están estrechamente relacionadas, de modo que el criterio al que hacíamos referencia se nos manifiesta como inútil. Tenemos entonces que

ni un repertorio fijo de significados, ni una realidad que se mantenga neutral frente a las teorías, pueden proporcionar, entonces, una base para la comparación de esquemas conceptuales. Sería un error ir más allá en la búsqueda de dicha base si con ello queremos significar un algo común a esquemas inconmensurables. Al abandonar esta búsqueda, abandonamos el intento

²⁸ Vid. ORV, p. 175.

de comprender la metáfora de un espacio único dentro del cual cada esquema tiene una posición y provee un punto de vista.²⁹

¿Qué sucede si nos fijamos en la segunda hipótesis: el fallo parcial de la traducción? Esto, adelantamos nosotros, tampoco va a prestar apoyo al relativismo conceptual. Veamos la exposición de Davidson. En esta hipótesis (en la cual, recordemos, se trataba de que hubiese al menos una clase de oraciones traducible de uno a otro lenguaje) existe la posibilidad de hacer cambios en los esquemas conceptuales, cambios que podríamos entender haciendo referencia a la parte común. Se necesita, entonces, una teoría de la traducción que no presuponga la existencia de significados o creencias compartidas entre los hablantes. En este caso, podemos admitir que únicamente seremos capaces de interpretar el habla de alguien si conocemos bastante lo que éste cree, y también que no podríamos hacer diferenciaciones de grano fino entre creencias sin comprender el habla. Para interpretar el habla y atribuir creencias necesitamos una teoría que tenga en cuenta ambas cosas simultáneamente, pero que no presuponga ninguna de ellas. A este respecto, Davidson propone, siguiendo una sugerencia de Quine, que construyamos nuestra teoría basándonos en las oraciones consideradas verdaderas por los hablantes.

A partir, entonces, de la evidencia de las oraciones que los hablantes consideran verdaderas, debemos construir una teoría tanto de los significados como de las creencias. Lo que importa destacar aquí es el llamado 'principio de caridad'. En estas coordenadas, donde no conocemos más que las oraciones a las que el hablante asiente y sabemos que su lenguaje no es igual al nuestro, es necesario que si queremos interpre-

²⁹ Davidson (1990b), p. 200.

tar siquiera mínimamente lo que ella dice debemos conocer (o suponer) la gran mayoría de sus creencias. Así, cuando nos aproximamos por primera vez a un lenguaje desconocido debemos considerar que todas las oraciones que emiten los hablantes son verdaderas. Precisando más, Davidson nos dice que debemos “asignar a las oraciones de un hablante condiciones de verdad que ellas realmente obtienen (en nuestra propia opinión) precisamente cuando el hablante considera que esas oraciones son verdaderas”.³⁰ Ese será nuestro primer paso en la construcción de una teoría tanto de los significados como de las creencias. Evidentemente, esta manera de actuar no va a eliminar los desacuerdos; de hecho, lo que busca no es la eliminación de tales desacuerdos, sino posibilitar que sean significativos, que los podamos entender como tales, y para lograrlo debemos basarnos en algún tipo de acuerdo.

Ahora bien, nos dice Davidson, teniendo en cuenta que el principio de caridad no es opcional, sino, por el contrario, una condición obligatoria para que nuestra teoría sea viable, la idea de que nos encontremos totalmente equivocados, de que nuestra teoría sea por completo incorrecta, pierde cualquier viso de verosimilitud. De hecho, la idea misma de error cobra sentido sólo cuando el intérprete ha propuesto una correlación de oraciones consideradas verdaderas en un lenguaje con oraciones consideradas verdaderas en el otro. La caridad, nos dice Davidson, es obligatoria: para comprender a los demás, tenemos que considerar que están en lo cierto. “Comprendemos al máximo las palabras y pensamientos de otros cuando interpretamos en una forma que optimice el acuerdo”.³¹ Y esta optimización del acuerdo, obviamente, no deja margen alguno

³⁰ *Ibid.*, p. 201.

³¹ *Ibid.*, p. 202.

para una defensa del relativismo conceptual. La diferencia entre esquemas, igual que la diferencia entre teorías, se hace más clara sólo cuando existe una gran base de lenguaje u opinión compartida. Así, pues, el estudio de la hipótesis del fallo parcial tampoco ha probado ser útil para una defensa del relativismo de esquemas conceptuales. Este relativismo insostenible ha probado no ser más que un dogma, el ‘tercer dogma’ del empirismo.

El modelo fisicalista no reductivo

Después de este análisis, no debemos concluir que Davidson haya mostrado que es posible la comunicación entre personas con diferentes esquemas, o que toda la humanidad comparte el mismo esquema. Nada más lejos de la realidad, pues lo que este autor está mostrando es, sencillamente, que la existencia de esquemas conceptuales no es sostenible. Tampoco debemos pensar que al renunciar a la idea de una realidad no mediada estamos renunciando a la idea de verdad objetiva. Lo que sucede es justo lo contrario. Al renunciar a la idea de esquema conceptual renunciamos al relativismo conceptual; renunciamos, por tanto, a convertir la verdad en relativa a un determinado esquema. En última instancia, lo que nos dice Davidson es que “al dejar de lado el dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que *restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares*, cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas”.³² La idea del contacto sin mediaciones³³ resulta

³² *Ibid.*, p. 203 (énfasis añadido).

³³ Comparemos esta conclusión de Davidson con las de Sellars, para quien todo contacto es mediato.

clave para entender el nuevo modelo del ser humano que, en opinión de Rorty, se desprende de la obra de Davidson. Antes de exponer las principales características de dicho modelo, necesitamos conocer la defensa davidsoniana del carácter causal de las razones y también el modo en que el modelo se conecta con el que había surgido después de Kant. Comenzaremos con esta conexión.

Según Rorty, el paso del modelo poskantiano al modelo de Davidson, que denomina ‘fiscalista no reductivo’, se basa en la eliminación paulatina de las diferentes relaciones entre Yo y Mundo, la cual ya hemos tratado. A continuación, haremos un breve resumen de los dos pasos previos de esta eliminación, lo cual creemos nos será de utilidad para contextualizar la que, según Rorty, es una de las mayores aportaciones de Davidson. La primera eliminación, la de la relación de representación, es llevada a cabo por Peirce al concebir las creencias como hábitos de acción más que como imágenes o representaciones. Después, Quine elimina la relación de constitución con su ataque a la distinción analítico/sintético, que era (desde el punto de vista del positivismo lógico)³⁴ la distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. Este ataque contribuye a desdibujar las fronteras entre lo que Rorty llamaba el ‘Yo intermedio’ y el ‘Yo exterior’ del modelo posterior a Kant. El tercer turno de eliminación, prosigue Rorty, es realizado por Davidson, quien elimina la relación de verificación, es decir, esa relación entre las oraciones y el mundo en la cual el mundo (el no-lenguaje) convierte a una oración en verdadera. Como hemos visto al hablar del ataque davidsoniano contra el tercer dogma del empirismo, pretender la existencia de una

³⁴ *Vid.* Esteban (1991), donde el autor muestra cómo Quine ataca toda la teoría de la racionalidad del positivismo lógico, para quienes era una presuposición básica que lo analítico era siempre necesariamente verdadero.

relación así es totalmente ilusorio. Para Davidson, “si tenemos relaciones causales [...] vigentes entre el mundo y el Yo, así como relaciones de justificación internas [...] a la red de creencias y deseos del Yo, no necesitamos ulteriores relaciones para explicar cómo entra el Yo en contacto con el Mundo, y a la inversa”.³⁵ Según Rorty, los relatos que tratan de explicar el progreso científico pueden hacer caso omiso de la cuestión acerca de si existen cosas en el mundo capaces de volver verdaderas a nuestras oraciones. Esto es posible debido a que se puede explicar el progreso únicamente en términos de un retejido continuo de la trama de creencias y deseos que nos constituye.³⁶ Existen causas especificables para la adquisición de nuevas creencias y deseos, también existen razones para adquirir dichas creencias o para mantener las antiguas, y eso es todo lo que se necesita para explicar el progreso científico, sin hacer referencia a la pregunta por la existencia de entidades no lingüísticas capaces de verificar nuestras afirmaciones. Así es como Rorty piensa que Davidson elimina la relación de verificación.

Tras estos movimientos eliminatorios, tenemos que de las cuatro relaciones presentes en el modelo poskantiano, la única que queda en pie, la única que ha resistido el paso de un modelo a otro, es la causación. Esta es la relación clave con base en la cual Rorty construirá el modelo fisicalista no reductivo. Pero antes de proseguir con dicho modelo, debemos hacer mención de una de las tesis más conocidas de Davidson, tal y como fue presentada en el texto “Actions, Reasons and Causes” (1963), que suele ser considerado como su primera contribución importante a la filosofía y cuyo estudio nos permitirá entender

³⁵ ORV, p. 165.

³⁶ Vemos aquí con claridad la “lingüistificación” que Rorty lleva a cabo de viejos temas pragmatistas.

el mecanismo por el cual se pueden postular causas interiores para la conducta de los seres humanos. Dicho en el lacónico estilo de Davidson, se trata de la famosa tesis según la cual ‘las razones son causas’, absolutamente revolucionaria en el momento en que fue propuesta. Hasta entonces, la concepción imperante en la filosofía era de inspiración wittgensteiniana y consideraba que la acción intencional no podía explicarse mediante leyes basadas en regularidades (como las leyes de la Física), sino únicamente con base en parámetros generales de racionalidad; siendo esto así, las razones de nuestra acción no podían tener ningún carácter causal. Este era un modo anti-naturalista de ver las cosas, ya que separaba la acción intencional como algo totalmente ajeno a los demás ámbitos de la explicación científica.

Davidson no acepta esta explicación y reacciona contra la misma en el artículo citado.³⁷ Para ello, utiliza los conceptos de razón primaria y acción bajo una descripción. Davidson llama ‘razón primaria’ al deseo o la creencia, y más frecuentemente al emparejamiento de ambos, que nos permite racionalizar –insertar dentro de un patrón de conducta racional– una acción que alguien ha llevado a cabo, pues conocer la razón primaria nos hace ver lo mismo que el agente ha visto en su acción. El concepto de acción bajo una descripción lo entenderemos mejor con un ejemplo: supongamos que al llegar a nuestra casa encendemos la luz. Esta acción, nos dice Davidson, puede describirse de muchas formas: podemos decir que hemos apretado el botón de la luz, que hemos encendido la lámpara, que hemos iluminado la habitación. También podríamos decir que hemos alertado de nuestra llegada a un ladrón oculto en el jardín. No es que hayamos hecho cuatro

³⁷ Seguimos Davidson (1980), pp. 3-20.

cosas distintas, aclara Davidson, sino simplemente que hemos dado cuatro descripciones distintas de una misma acción. Tener esto en cuenta nos lleva a considerar que una misma acción puede ser considerada intencional bajo una descripción mientras que bajo otras carecería por completo de tal intencionalidad. Los ejemplos típicos para entender esto suelen ser de este tenor: tenemos hambre, vemos un taco de apariencia apetitosa y nos lo comemos, lo cual nos provoca tifoidea. Nuestra acción de comer el taco puede ser vista como intencional bajo una descripción que la muestre como una acción encaminada a acabar con nuestra hambre, pero no podríamos considerarla como intencional bajo una descripción como ‘comernos el alimento que nos producirá tifoidea’. Esto es, hasta cierto punto, algo de sentido común.

La razón está conectada con la acción precisamente por ser la razón de esa acción. Se trata, dirá Davidson, de una conexión entre dos eventos distintos: por un lado la posesión por parte del agente de unas determinadas creencias o deseos y por otro la propia acción. Estos dos diferentes eventos pueden ser descritos de numerosos modos, como hemos visto, y lo mismo sucede con la conexión entre ambos. Si nos fijamos en que la razón primaria especifica cuál es la razón de la acción, tendremos una explicación intencional que hará intervenir consideraciones de racionalidad imposibles de hacer caer bajo ninguna regla estricta. Pero también podemos tener una explicación causal si nos fijamos en que un evento (la posesión de una razón primaria) *causa* el otro evento (la acción). Esta relación causal, nos dice Davidson, es precisamente la que nos permite explicar una acción por referencia a sus razones (pensemos en “le pegué porque me cae mal”). Tal y como es expuesto por Davidson, fijándonos en el hecho de que el agente siempre tiene muchas razones para actuar, debemos aceptar esta clase de explicación causal, pues es la única que nos per-

mite elegir una de entre todas esas razones como *la* razón de la acción. Sólo diciendo que R es la razón que causó la acción podemos explicar que la razón de la acción sea R y no otra. Después de estas consideraciones (que Davidson ve como de sentido común) el artículo continúa defendiendo su tesis de que las razones son causas ante posibles críticas. No nos detendremos en ello, pues ya hemos introducido todo lo necesario para continuar con el modelo que presenta Rorty. Queríamos entender por qué puede decir nuestro autor que Davidson nos permite explicar causalmente la conducta de los seres humanos y ahora ya debemos tenerlo claro. Continuemos, entonces, exponiendo el modelo fisicalista no reductivo.

Este modelo, prosigue Rorty, sustituye la diferenciación Yo/Mundo por la distinción entre el cuerpo humano y su entorno, mucho más asequible, puesto que no es difícil delimitar las fronteras entre ambos. Para explicar los eventos que se dan en el interior del cuerpo humano, como acabamos de explicar, postula causas interiores de nuestra conducta. Estas causas pueden incluir elementos tanto físicos como mentales, de las hormonas a las personalidades múltiples, pasando por las usuales creencias y deseos. Una crítica que podría hacerse a este modelo es que está olvidando los problemas de la subjetividad y de la conciencia; al adoptar la perspectiva de tercera persona para el interior del cuerpo humano el modelo olvidaría cómo se ven las cosas desde dentro, desde la perspectiva de primera persona. Para Rorty, esta crítica no tiene mucha sustancia: el hecho de que tengamos acceso introspectivo a algunos de nuestros estados psicológicos no es nada misterioso. Sin duda, poseemos este acceso privilegiado y probablemente debido a tal acceso tendemos a considerar como “nosotros mismos” a nuestras creencias y deseos más que a las células que nos componen, puesto que somos capaces de informar de esas creencias y deseos de un modo incorregible, cosa que no podemos hacer

a la hora de hablar de nuestras células o nuestros órganos. Para Rorty, sin embargo, esta capacidad de informar de modo incorregible no nos obliga a postular la existencia de algo llamado ‘conciencia’, pues, en su opinión, se trata únicamente de aprender a usar las palabras y “el uso de oraciones como ‘Creo que p’ se enseña de la misma manera que el de oraciones como ‘Tengo fiebre’”.³⁸ Así las cosas, no hay razón para diferenciar los estados mentales de los estados físicos con base en la relación que los primeros pudiesen tener con la conciencia. Rorty piensa, de modo un tanto altisonante, que esta manera de resolver el problema mente-cuerpo acaba con gran parte de la problemática filosófica poskantiana.

No debemos pensar que al eliminar la conciencia estamos eliminando la posibilidad de hablar de un Yo que consiste en nuestros propios estados mentales. Tradicionalmente, este Yo había sido como una especie de “ojo interior” que pasaba revista a los estados mentales que continuamente desfilaban ante él. En el nuevo modelo, el Yo pasa a ser considerado simplemente un entramado de creencias y deseos. No se postula un “poseedor” o propietario de las creencias y los deseos. “Lo importante –dice Rorty– es concebir la recolección de esas cosas [los diferentes estados mentales: creencias, deseos, etc.] como lo que *constituye* el Yo en vez de como algo que *tiene* el Yo”.³⁹ Esta manera de considerar el Yo, en la cual ya no existe un centro del mismo, le permite a Rorty reinterpretar en sentido holista el viejo argumento kantiano de que el ‘Yo Pienso’ debe acompañar a todas nuestras representaciones. En esta nueva perspectiva, el argumento de Kant es un modo erróneo y substancialista de señalar que el tener una creencia o un deseo no

³⁸ ORV, p. 167.

³⁹ *Ibid.*, p. 168.

es más que “tener un hilo de un gran entramado”.⁴⁰ Hablar del Yo que presupone cualquier representación es, sencillamente, hablar de todo el conjunto de creencias y deseos que se asocia a ella, es decir, hablar de toda la red de creencias y deseos que causan la conducta de un ser humano. Esta conducta, además, estará correlacionada siempre con la relación del ser humano con el mundo, que continúa siendo, como decíamos, de orden causal.

Rorty llama ‘fiscalismo’ al compromiso con la idea de que cualquier evento puede definirse en términos de partículas elementales, lo mismo que puede explicarse mediante otros eventos definidos del mismo modo. El fiscalista no reduccionista, como es Davidson, además de este compromiso de base, añade la tesis de que la relación de reducción no se da entre categorías ontológicas sino sólo entre categorías lingüísticas. Reducir el lenguaje que usa entidades de un tipo determinado, como mentes o mesas, al lenguaje que sólo usa entidades de otro tipo, como impulsos eléctricos o *quarks*, significa demostrar que si uno habla de las segundas entidades ya no tiene que hablar de las primeras o que cualquier descripción dada en términos de las primeras entidades sirve para exactamente las mismas cosas que se aplica a la descripción en términos de las segundas. Sin embargo, esto no es lo mismo que demostrar que las primeras entidades no son nada más que las segundas, pues eso es algo imposible de demostrar: una mesa siempre será una mesa. Siempre existirán muchos enunciados verdaderos que se refieran a la mesa en los cuales no podamos sustituir esta referencia por una descripción basada en los *quarks* sin hacer que el enunciado cambie su valor de verdad. Y lo mismo sucede con todo el vocabulario mental, que segui-

⁴⁰ *Idem.*

remos usando porque la psicología popular será siempre una buena manera de explicar el comportamiento de otros seres humanos.

Para Rorty, el modelo de Davidson tiene precisamente la virtud de hacer justicia al naturalismo pero sin caer en el reduccionismo, es decir, sin excluir todo lo que no sea ciencia física (como hace Quine). El modelo de Davidson elimina la vieja pretensión de hablar un único lenguaje capaz de enunciar todas las verdades posibles. Por este motivo, en él cabe tanto la ciencia física como todas las áreas de la cultura que se suelen considerar inferiores o incompatibles con la misma, como la mitología, la religión o el arte. De hecho, nos parece que esta capacidad inclusiva es la principal ventaja que Rorty ve en el modelo de Davidson. Concluido el repaso de este modelo, podemos estudiar ahora el segundo elemento que destacamos al inicio: la teoría davidsoniana de la metáfora y el uso que Rorty hace de la misma.

Metáforas con significado literal

En nuestra opinión, mientras que Dewey le proporciona a Rorty la inspiración de su utopía, Davidson le muestra el modo de llegar a ella; un modo, además, perfectamente coherente con el interés rortiano por el lenguaje. Según nuestra lectura, alcanzamos la utopía a través de un proceso que, provisionalmente, podríamos considerar de literalización metafórica: llegamos a la utopía a través de la metáfora, ya que cambiar de juego de lenguaje es cambiar nuestro mundo. Esta es la idea que vamos a defender en las líneas que siguen y que esperamos se haga más clara a medida que avance nuestra exposición. Con el propósito de llevarla a cabo, comenzaremos por presentar la teoría davidsoniana de la metáfora para, enseguida, analizar

el modo en que Rorty entiende tal teoría y las conclusiones que extrae respecto a la evolución cultural.

La concepción davidsoniana de la metáfora está expresada principalmente en su texto “Qué significan las metáforas” (1978), en el que ataca una idea errónea presente en la obra de numerosos teóricos de la metáfora: “la idea de que la metáfora tiene además de su sentido o significado literal, otro sentido o significado”.⁴¹ Frente a esta concepción, Davidson propone su propia tesis de “que las metáforas significan lo que significan las palabras, en su interpretación más literal, y nada más”.⁴² Esta tesis, advierte, no debe confundirse con la de quienes niegan legitimidad a la metáfora, debido a su carácter confuso o emotivo, que la excluiría del discurso respetable. Al contrario, Davidson considera que la metáfora es un valioso recurso tanto en la literatura como en las áreas más “serias” de la ciencia o el derecho. La metáfora, dice, “es efectiva en el elogio y en el abuso, en la plegaria y en la provocación, en la descripción y en la prescripción”.⁴³ Davidson no tiene dudas a este respecto; su problema tiene que ver con el modo en que funcionan las metáforas, con el modo en que producen sus efectos. Y lo resolverá, como veremos, apelando al uso más que al significado. Antes de ver esta propuesta davidsoniana, expondremos sus críticas a otras teorías sobre la metáfora.

La argumentación de Davidson en su artículo es más bien negativa, tratando de señalar errores en quienes postulan un significado metafórico más allá del literal. Así, repasa varias de las teorías más conocidas respecto a la metáfora, haciendo hincapié en sus incorrecciones. Después de unas reflexiones sobre las semejanzas y la ambigüedad, aspectos a menudo uti-

⁴¹ Davidson (1990b), p. 245.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 246.

lizados para explicar la metáfora, nuestro autor se centra en la teoría de Henle acerca del doble significado de las palabras clave en una metáfora y en la consideración de las metáforas como símiles elípticos. Comencemos.

La idea de que en la metáfora las palabras adquieren un nuevo significado, además del literal, parece provenir, nos dice de las metáforas, que nos hacen ver semejanzas, a menudo originales, entre las cosas. Esto hace que apliquemos el mismo término a objetos diferentes de los usuales, de modo que parecería como si el significado se hubiese extendido. Sin embargo, esto no satisface a Davidson, quien cree que de ese modo se está convirtiendo a esos objetos nuevos en parte del significado literal de las palabras, de suerte que hacer una metáfora es igual que definir nuevamente una palabra, o sea que “hacer una metáfora es asesinarla”.⁴⁴ En vista de este problema, se pregunta si no se podrá explicar el efecto de la metáfora como una oscilación entre dos posibles significados, causada por una ambigüedad de base. Si esta ambigüedad se debe a que la palabra significa unas cosas en un contexto ordinario y otras en un contexto metafórico, no resolvemos nada, pues en este segundo contexto no dudamos del significado de la metáfora. Otros tipos de ambigüedad, como por ejemplo cuando nos encontramos con una palabra que tiene efectivamente dos significados, son considerados por Davidson juegos de palabras, ya no metáforas.

Otro modo de explicar la metáfora analizado por Davidson es el propuesto por Paul Henle, para quien las palabras clave de una metáfora tienen dos significados, el literal y el figurativo, de los cuales el primero se encuentra latente, mientras que el segundo lleva el peso de la expresión. Además, se necesita una

⁴⁴ *Ibid.*, p. 248.

regla que conecte los dos significados: esta regla afirma que cuando se emplea de manera metafórica la palabra, además de aplicarse a todo lo mismo que en su empleo literal, se aplica a algo más. Esta alternativa no complace a Davidson, por los motivos que explica en la siguiente historia: nos pide que imaginemos cómo enseñamos a un visitante extraterrestre el uso de la palabra ‘suelo’, empleando los mismos medios que utilizaríamos para enseñárselo a un niño, es decir, mostrándole diferentes suelos y repitiendo la palabra. Durante este proceso, el extraterrestre aprende cómo una parte del lenguaje se refiere a una parte del mundo, por lo que resulta ocioso preguntarse si es un proceso de aprendizaje de algo acerca del lenguaje o de algo acerca del mundo (aunque sí podemos diferenciar fácilmente lo que es aprender el significado de una palabra y usar dicha palabra después de que conocemos su significado).

En caso de que el extraterrestre haya aprendido el significado de la palabra ‘suelo’, podemos informarle de algo nuevo acerca del mundo al decirle que hay un suelo en el lugar donde nos encontramos. Supongamos ahora, prosigue Davidson, que el visitante nos lleva en su nave hasta Saturno y que desde allí señalamos la Tierra diciendo ‘suelo’; él podría pensar que es parte de su proceso de aprendizaje y que estamos, por tanto, enseñándole otra manera de aplicar la palabra. Sin embargo, nos dice Davidson, nosotros estábamos recordando la metáfora de Dante, la Tierra como ese “pequeño suelo redondo que nos hace apasionados”. Si seguimos la teoría de Henle, apenas existiría una diferencia capaz de hacer ver al extraterrestre si se trata de una metáfora o de un uso literal, ya que la palabra tendría un significado nuevo en el contexto metafórico, y entonces la aparición de la metáfora es la ocasión para aprender el nuevo significado. De este modo, habría que acordar una manera de establecer cuándo se produce el cambio entre un uso metafórico de la palabra y un uso literal aunque nuevo de

la misma, pues sin este cambio se pierden todos los rasgos que se suelen considerar interesantes acerca de la metáfora.

La siguiente vía explorada por Davidson para entender las metáforas nos la proporciona su comparación con los símiles, pues “un símil nos dice, en parte, qué nos induce la metáfora a hacernos notar”.⁴⁵ Así, el símil podría sugerirnos otra teoría del doble significado de las metáforas; en este caso, tendríamos que el significativo figurativo o especial de una metáfora sería igual al significado literal del símil que le corresponde (por ejemplo, el significado figurativo de “la vida es una guerra” es igual al significado literal de “la vida es como una guerra”). Esta teoría no debe confundirse con otras teorías de la metáfora, como la de J. Middleton Murray, quien considera a la metáfora como un símil elíptico, es decir, un símil en el cual la comparación resulta sobreentendida de un modo tácito. Esta teoría, según Davidson, tiene la ventaja de ser muy simple y el inconveniente de ser demasiado simple. Ver la metáfora desde la perspectiva del símil, sea en su versión más ingenua del símil tácito o en la versión sofisticada del principio de este párrafo, conlleva un error que Davidson considera “fatal”,⁴⁶ pues en ambas versiones la metáfora resulta trivializada. Sucede esto al convertir en obvio su significado oculto, haciéndolo accesible de modo automático para cualquiera que observe el símil correspondiente. Esto, evidentemente, despoja a la metáfora de cualquier carisma o misterio que pudiese tener; la imposibilidad de ser parafraseadas, por ejemplo, uno de los rasgos definitorios de la metáfora, desaparece así completamente. No sólo es posible parafrasearlas, sino que además está al alcance de cualquiera.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 253.

Ya que el símil hace literalmente una declaración de semejanza, es incluso mucho menos aceptable que en la metáfora el que podamos hablar de un significado metafórico o figurativo que está oculto. El símil nos hace notar la semejanza de un modo literal. Pues bien, dice Davidson, lo mismo debe suceder en la metáfora: “lo que las palabras hacen con su significado literal en el símil también debe ser factible para ellas en la metáfora”.⁴⁷ La metáfora, al igual que el símil, enfoca nuestra atención hacia unas determinadas semejanzas; esto debe ponernos sobre la pista de que estas semejanzas señaladas por las metáforas no tienen por qué depender de otra cosa que de los significados literales de las palabras empleadas en ellas, como no dependen en el caso del símil. Si este es el caso, nos dice Davidson, podemos decir que las oraciones que contienen metáforas son verdaderas o falsas en un sentido literal. Generalmente serán falsas, lo mismo que los símiles, trivialmente, serán siempre verdaderos (porque todo puede parecerse a todo, dirá Davidson). De hecho, continúa, el comportamiento usual es que “sólo cuando se considera que una oración es falsa la aceptamos como una metáfora y comenzamos a perseguir la implicación oculta”.⁴⁸ O sea: el aparente absurdo que tal oración expresaría si la tomásemos literalmente hace que dejemos a un lado la cuestión de la verdad o falsedad de la misma y nos invita a verla como una oración metafórica. Enseguida veremos cómo Rorty interpreta esta interesante conclusión davidsoniana.

Estas reflexiones sobre la verdad y la falsedad llevan a Davidson a plantearse cuál es la diferencia entre mentir y crear una metáfora. Tal diferencia no viene dada, dice Davidson, por las palabras usadas o por sus significados, ya que en ciertos ca-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 256.

so una misma oración puede servir para mentir o para hacer una metáfora, sino por el *uso* de las mismas. Es el uso lo que claramente vemos como diferente en ambos casos. De hecho, se trata de usos tan completamente diferentes que no pueden interferir el uno con el otro. En este punto, Davidson efectúa una recapitulación sobre lo avanzado hasta el momento:

Ninguna teoría del significado metafórico o de la verdad metafórica puede ayudar a explicar cómo funciona la metáfora. La metáfora corre por los mismos carriles lingüísticos familiares que siguen las más simples oraciones; esto lo vimos al considerar el símil. Lo que distingue a la metáfora no es su significado sino su uso: en esto es como la aserción, la insinuación, la mentira, la promesa o la crítica. Y el uso especial que asignamos al lenguaje en la metáfora no es –no puede ser– “decir” algo especial, por indirecto que fuera. Pues la metáfora *dice* sólo lo que tiene a la vista: usualmente una falsedad patente o una verdad absurda. Y esta verdad o esta falsedad manifiestas no necesitan paráfrasis: su significado está dado en el significado literal de las palabras.⁴⁹

Si la reflexión nos ha llevado a estas conclusiones, ¿por qué se sigue haciendo esfuerzos en la dirección de extraer de la metáfora un significado oculto? En este punto, Davidson cita a los psicólogos Robert Verbrugge y Nancy McCarrell, quienes piensan que el significado de las palabras es relativamente difuso, teniendo que ser fijado por el contexto, de manera que es difícil trazar una línea clara entre el uso literal y el uso metafórico. Sin embargo, este carácter difuso no puede desdibujar totalmente la frontera entre lo que una palabra significa literalmente en un contexto de-

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 257-258.

terminado y “aquello hacia lo que ella ‘atrae nuestra atención’”⁵⁰ Según Max Black, al emplear metáforas estamos seleccionando una serie de lugares comunes sobre la palabra metafórica y aplicándoselos a otra palabra; el ejemplo que usa es la frase “el hombre es lobo para el hombre”, donde se aplican al ser humano ciertas características estereotípicas del lobo. Según Black, no se puede parafrasear una metáfora como la citada porque ninguna paráfrasis que intentemos llegará a tener el mismo poder de información que la metáfora original. Partiendo de esta consideración de Black, Davidson descubre una tensión en el modo usual de concebir la metáfora, que “por un lado [...] pretende sostener que una metáfora hace algo que la prosa común no puede hacer y, por el otro lado, quiere explicar lo que hace una metáfora apelando a un contenido cognitivo”.⁵¹ ¿Cómo superar esta tensión?

“Debemos –dice cabalmente Davidson– dejar de lado la idea de que la metáfora transporta un mensaje, de que tiene un contenido o significado (excepto, desde luego, su significado literal)”.⁵² El error de todas las teorías que han tratado de explicar la metáfora es que confunden el objetivo: creen que nos ofrecen un modo de decodificar un contenido oculto cuando en realidad hablan de los efectos producidos por las metáforas. Estas teorías tratan de ver los contenidos de los pensamientos que provoca una metáfora dentro de la misma metáfora. Davidson no pone en duda que las metáforas nos hagan ver nuevos aspectos de las cosas, semejanzas que habían pasado inadvertidas. Lo que discute Davidson es el modo en que la metáfora lleva a cabo estas cosas; en concreto, como hemos visto, niega que la metáfora produzca sus efectos debido a la

⁵⁰ *Ibid.*, p. 258.

⁵¹ *Ibid.*, p. 259.

⁵² *Idem.*

posesión de un significado oculto, más allá del literal. En opinión de Davidson,

una metáfora hace su trabajo por medio de otros intermediarios; suponer que ella sólo puede ser efectiva si conduce un mensaje codificado es como pensar que una broma o un sueño emiten un enunciado que un intérprete lúcido puede reenunciar en prosa llana. Como una imagen o un golpe en la cabeza, una broma o un sueño o una metáfora pueden hacernos apreciar un hecho, pero sin representar o expresar ese hecho.⁵³

Así, pues, continúa Davidson, cuando tratamos de parafrasear una metáfora no queremos explicitar su significado, ya que éste se encuentra a la vista, sino que intentamos explicitar aquello que la metáfora nos hace ver. Davidson ha criticado esta idea del presunto significado metafórico oculto en las metáforas, pero por detrás de tal idea está la tesis de que la metáfora tiene un contenido cognitivo definido, que el autor quiere efectivamente comunicar y que el lector necesariamente debe captar, una tesis que Davidson considera errónea. Deberíamos darnos cuenta del error de esta teoría, afirma, al pensar en lo difícil que resulta determinar con precisión qué pueda ser dicho contenido cognitivo. Y es difícil porque “nosotros imaginamos que hay un contenido a captar cuando de hecho nos concentramos todo el tiempo en lo que la metáfora nos hace notar”.⁵⁴ Esto que nos hace notar no es algo especificable de un modo finito, pues aquello sobre lo cual la metáfora atrae nuestra atención no tiene límites: si queremos enumerar todo lo que nos hace ver una metáfora encontraremos enseguida que es una lista

⁵³ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 261.

interminable, pues no hay un final definido para todo aquello que la metáfora (al igual que cualquier otro uso del lenguaje) nos puede hacer notar. Además, prosigue Davidson, debemos darnos cuenta de que aquello que la metáfora nos hace notar no es de carácter proposicional. En efecto, “ver cómo no es ver qué. La metáfora nos hace ver una cosa como otra haciendo algún enunciado literal que inspira o impulsa la percepción”⁵⁵ Pero esta percepción a que nos impulsa no suele ser el reconocimiento de un hecho o de una verdad, por lo que cualquier intento de expresar literalmente el contenido de la metáfora –su “mensaje”– estará errado desde el principio; no existe tal mensaje. La paráfrasis tiene una función legítima a la hora de ayudar a los lectores poco instruidos u holgazanes a tener una visión del asunto parecida a la de un crítico capaz, pero nada más.

Metáfora, redescipción y evolución cultural

Hasta ahora hemos visto, en un resumen conciso pero creemos que completo, la teoría de la metáfora de Davidson. Pasemos ahora a ver el modo en que Rorty entiende tal teoría, así como las consecuencias que de ella extrae. La idea básica de nuestro autor es que Davidson,

al situar la metáfora fuera del alcance de la semántica, al insistir en que una oración metafórica carece de otro significado que su significado literal [...] nos permite concebir las metáforas según el modelo de los acontecimientos no conocidos en el mundo natural –*causas* de cambio de creencias y deseos– en vez

⁵⁵ *Ibid.*, p. 262.

de según el modelo de las *representaciones* de mundos no conocidos, mundos que son “simbólicos” en vez de “naturales”. Así, nos invita a concebir las metáforas que hacen posibles teorías científicas nuevas como causa de nuestra capacidad de conocer más acerca del mundo, en vez de como expresión de este conocimiento. Con ello, nos permite concebir a otras metáforas como la causa de nuestra capacidad de hacer otras muchas cosas –por ejemplo, ser personas más cultas e interesantes, emanciparnos de la tradición, transvalorar nuestros valores, ganar o perder la fe religiosa– sin tener que interpretar estas capacidades como funciones de una mayor capacidad cognitiva.⁵⁶

En este fragmento se hallan contenidas muchas de las ideas clave de Rorty sobre la metáfora y el papel determinante que juega en los procesos de cambio cultural, ideas que iremos detallando a continuación. Comencemos por analizar la declaración rortiana de que Davidson coloca la metáfora más allá de la semántica. Entenderemos mejor esta frase si, como Rorty, tenemos presente la imagen de Quine del ámbito del significado como un pequeño claro dentro de la selva del uso. En este caso, lo que dice Davidson al afirmar que la metáfora pertenece al uso es, sencillamente, que la metáfora está fuera de ese claro, fuera de la zona limpia. Desde luego, la metáfora no está sola en ese oscuro espacio boscoso; al contrario, la zona no iluminada tiene una interesante población, entre la que se encuentran también muchos sonidos naturales, desde el trueno hasta las canciones de las ballenas. Esta analogía entre las metáforas y los acontecimientos naturales puede resultar poco clara; para terminar de entenderla, Rorty nos propone cuatro casos de “ruidos no conocidos”. Veámoslos.

⁵⁶ ORV, pp. 224-225.

- i. Un sonido en el espesor del bosque que se oye por vez primera y finalmente se descubre que es el canto de un pájaro hasta entonces desconocido para la ciencia, el quetzal.
- ii. La primera expresión de una frase “imaginativa” y “poética” –por ejemplo, “aquella mar surcada de delfines, aquella mar en estruendosa tormenta”.
- iii. El primer uso intencional de una oración aparentemente falsa o sin objeto –por ejemplo, “Me puso sobre ascuas”, [...] “El hombre es un lobo”...
- iv. La primera expresión (sorprendente, muy paradójica) de una oración que, aunque aún está construida literalmente por referencia a una teoría previa, finalmente llega a ser considerada un truismo –por ejemplo, [...] “El amor es la única ley”, “La tierra gira en torno al sol” [...] “El significado no determina la referencia”.⁵⁷

Después de presentar esta tipología de “ruidos”, Rorty se pregunta qué es lo que pasa con los mismos cuando se integran en el contexto de nuestras prácticas lingüísticas habituales. El caso *i* no ofrece demasiados problemas; a pesar de que nunca podrá adquirir un significado no natural, ocupará un lugar dentro de los relatos causales que nosotros hagamos acerca del mundo. Si alguien nos preguntase por el significado de ese ruido, podríamos responder “significa que en ese árbol hay un quetzal”, “significa que van a venir más turistas a nuestro pueblo”, y cosas por el estilo. Con el caso *ii* sucede algo parecido; si bien no adquiere un significado no natural, sí pasa a ocupar un papel en la práctica de todos aquellos que recuerdan ese verso de Yeats. Rorty precisa el modo en que estos versos llegan a ocupar su papel: no se trata de que las personas que los tienen presentes hayan extraído alguna

⁵⁷ *Ibid.*, p. 233.

información (sobre el mar o sobre las tormentas) de estos versos; por tanto, no podemos decir que ahora crean o conozcan lo expresado por ese verso. Sin embargo, continúa Rorty, su repertorio lingüístico se ha visto ampliado y eso provoca sutiles cambios en sus vidas.

Al pasar de *ii* a *iii*, prosigue Rorty, cruzamos la frontera entre el significado natural y el no natural, que se corresponde con la diferencia que existe entre un ruido que ocupa un cierto lugar en una cadena causal y un “ruido” que sirve para justificar una creencia. Se trata, más o menos, de la misma diferencia establecida por Sellars entre la mera reacción a estímulos y el posicionamiento en el ‘espacio lógico de las razones’, que ya conocemos. Rorty, además, nos explica *cuándo* comenzamos a cruzar dicha frontera: precisamente cuando nos familiarizamos con esos “ruidos” y comenzamos a utilizarlos, en lugar de únicamente mencionarlos. En esta utilización normativa dentro de las prácticas sociales, Rorty incluye cosas como su inclusión en argumentos o su cita para justificar creencias; asimismo, destaca el hecho de que tal utilización puede ser correcta o incorrecta, lo cual abre toda una nueva problemática.

Pasar del caso *iii* al *iv* le sirve a Rorty para establecer una comparación entre metáforas y paradojas. Aunque se trata de conceptos que suelen encontrarse juntos, Rorty nos propone la siguiente regla para diferenciarlas: preguntar “si quien primero pronunció la que parece una observación patentemente falsa puede ofrecer argumentos en favor de lo que dice. Si puede, es una paradoja. Si no, es una metáfora”.⁵⁸ En los dos casos, la primera vez que son escuchados por nosotros carecen completamente de sentido. Sin embargo, lo van adquiriendo con el tiempo: las paradojas, nos dice Rorty, comienzan a servir como

⁵⁸ ORV, pp. 234-235.

conclusiones de argumentos y más tarde como premisas, por lo que es indudable que comienzan a transmitirnos información. En cuanto a las metáforas, al replicarse de persona a persona van haciéndose conocidas, literalizándose; es decir, prosigue Rorty, van cruzando la frontera entre los “ruidos” que causan una creencia p y las razones para creer que p .⁵⁹

Este proceso de literalización metafórica le parece a Rorty un excelente modo de explicar la evolución cultural.⁶⁰ Las metáforas, dice, nacen sin un lugar definido en ningún juego de lenguaje que se haya jugado hasta entonces. Sin embargo, sí van a tener un papel importante en los juegos que se jueguen después de su nacimiento, juegos en cuya creación la propia metáfora habrá tenido un importante papel. De este modo, podemos decir con Rorty que las metáforas, “al ser literalizadas, al convertirse en metáforas ‘muertas’, *amplían el espacio lógico*”.⁶¹ Esta ampliación de nuestras posibilidades descriptivas es su principal función y lo que las convierte en un decisivo instrumento de la evolución cultural: en opinión de Rorty, las revoluciones científicas (al igual que cualquier otra clase de hito cultural) son inexplicables sin las metáforas. En su ausencia, el único progreso al que podríamos aspirar sería el retoque continuo y la corrección de los valores de verdad de unas oraciones hechas con un vocabulario que permanecería inmutable, lo cual dista mucho de ser un auténtico ideal de progreso. Tal y como lo ve Rorty, el

⁵⁹ Con otras palabras, diríamos que las metáforas nuevas van entrando a lo que Brandom llama “el juego de dar y pedir razones”, citado en Rorty (2006a), p. 24.

⁶⁰ Estas reflexiones de Rorty podrían completarse con consideraciones procedentes de Kuhn y Brandom. Por nuestra parte, también nos gustaría señalar la existencia de una disciplina que trata de aproximarse científicamente a los fenómenos de evolución cultural: la Memética. Atender a ésta, creemos, tendría significativas consecuencias para una lectura de Rorty.

⁶¹ ORV, p. 169 (énfasis añadido).

movimiento imparable de la historia hace que “en la ciencia, la moralidad y la política, así como en las artes, a menudo nos vemos impulsados a pronunciar una frase que, a pesar de ser *prima facie* falsa, parece esclarecedora y fructífera”.⁶² Cuando comienzan a circular, esta clase de expresiones merecen el apelativo de “simples metáforas”, dicho en un sentido despectivo, pues su análisis nos muestra todo tipo de inconsistencias, ambigüedades y, por supuesto, falsedad literal. Sin embargo, algunas de ellas tienen éxito⁶³ y nos “enganchan” de tal modo que “intentamos convertir las candidatas a creencias, a verdades literales”.⁶⁴ ¿Cómo llevamos a cabo esta conversión? Pues, prosigue Rorty, ni más ni menos que pasando a redescibir el mundo en los términos de la nueva metáfora.

Cuando los cristianos comenzaron a decir “El amor es la única ley”, y cuando Copérnico empezó a decir “La Tierra gira alrededor del Sol”, estas frases deben de haber parecido meramente “formas de hablar”. De manera similar, las frases “La historia es la historia de la lucha de clases” o “La materia puede transformarse en energía”, fueron, en sus inicios, *prima facie* falsas. Éstas fueron frases que un filósofo analítico simplista habría diagnosticado como “conceptualmente confusas” o como falsas en virtud del significado de términos como “ley”, “Sol”, “historia”, o “materia”. Pero cuando los cristianos, los copernicanos, los marxistas o los físicos concluyeron en redescibir partes de la realidad a la luz de estas frases, empezamos a hablar de ellas como hipótesis que quizás fuesen verdaderas. Con el tiem-

⁶² *Idem.*

⁶³ “A veces nos encontramos con una epifanía, esto es, con algo que es menos una respuesta a un desafío anterior que la súbita irrupción de lo indescriptiblemente extraño y maravilloso”, Rorty (2000c), p. 119.

⁶⁴ ORV, p. 170.

po, cada una de estas frases llegó a ser aceptada, al menos en determinadas comunidades de estudio, como *obviamente* verdaderas.⁶⁵

El artículo “Feminismo y Pragmatismo”, incluido en el tercer volumen de los *Escritos filosóficos*, nos ofrece una excelente ilustración⁶⁶ de cómo opera el mecanismo que acabamos de describir, aplicado en este caso a un problema político-moral. La idea básica de este proceso de evolución cultural es que un nuevo lenguaje (incluyendo las nuevas metáforas, pero también los nuevos usos del vocabulario ya existente) amplía el espacio lógico, creando así paulatinamente nuevas alternativas para todos los hablantes. Esto tiene una traducción inmediata al terreno de la moral: mediante este proceso “algo que se considerara tradicionalmente una aberración moral se podría convertir en objeto de satisfacción general, o a la inversa, como resultado de una descripción alternativa”.⁶⁷ Este lenguaje alternativo y la multitud de nuevas descripciones que implica van penetrando poco a poco el lenguaje de las nuevas generaciones y convirtiéndose en parte de su sentido común.⁶⁸ Un punto muy importante, en nuestra opinión, es que esta ampliación del espacio lógico, que a la larga redundará en cambios sociales a gran escala, no se produce con base en una decisión arbitraria,⁶⁹ ni tampoco “por

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Nosotros hemos limitado nuestra exposición al citado ejemplo, para no sobrecargarla, pero habría muchos otros en los escritos de Rorty.

⁶⁷ *VP*, p. 246.

⁶⁸ Regresar a la conferencia “Common Sense” de William James nos permitiría apreciar el carácter netamente pragmatista de este modo rortiano de ver las cosas.

⁶⁹ Según Rorty, “sólo se puede calificar de arbitrarias las decisiones que se oponen por completo a criterios reconocidos y previamente formulados”, Rorty (2000k), p. 85.

decreto”. Esta clase de cambios, nos dice Rorty, se producen paulatinamente.⁷⁰ Quizá el mejor modo de entender su funcionamiento sea compararlos con otra clase de cambios muy comunes en la vida de las personas, como los cambios de cónyuge o de círculo de amistades e incluso las conversiones religiosas.⁷¹ Se trata de los mismos cambios imperceptibles que hacen que las sociedades sean irreconocibles para las generaciones anteriores en cuestión de décadas.

La tradición filosófica, nos dice Rorty, considera el progreso moral como un avance en la dirección de una percepción cada vez más clara de las realidades morales. La idea básica es que todos los participantes en el debate moral pueden discutir sus posiciones desde un punto totalmente neutral. Partiendo de ese punto, pueden llegar a representar con exactitud los objetos que hacen que los juicios morales verdaderos sean verdaderos. A estas alturas de nuestro trabajo, creemos que es innecesario subrayar su parecido con la concepción epistemológica del progreso científico como acercamiento a la verdad, quizá la principal *bête noire* del pensamiento rortiano. Frente a este modo de entender las cosas, Rorty propone una alternativa evolucionista, en la cual el progreso cultural se produce mediante una lucha entre diferentes tendencias. Una vez que hay una tendencia ganadora, esa es considerada buena, y las tendencias perdedoras son consideradas malas, lo cual es un claro eco de la consideración deweyana de que los males son bienes

⁷⁰ Se producen “de una manera desordenada y confusa” a la que no atañen “en absoluto las regresiones al infinito ni los argumentos circulares. Es la misma manera desordenada y confusa en que tomamos todas las decisiones importantes de nuestra vida, ya sea en tanto comunidades, ya sea en tanto individuos”, *ibid.*, p. 91.

⁷¹ Creemos que los ‘cambios gestálticos’ de que habla Kuhn en el capítulo x de *La estructura de las revoluciones científicas* serían otro buen ejemplo de la clase de procesos a que se refiere Rorty.

desechados. De hecho, toda esta manera de explicar la evolución cultural es perfectamente coherente con la lectura que Rorty hace de Dewey, que ya hemos visto; la única novedad (de gran calado) es el haberla trasladado a unas coordenadas lingüísticas como las proporcionadas por la obra de Davidson.

En cualquier caso, con esta conjunción de las teorías de Dewey y de Davidson llegamos al final de la reconstrucción rortiana del abandono de la epistemología. Hemos estudiado el modo en que la filosofía pragmatista, tanto en su versión clásica como en la lingüística, se rebeló contra dicho modo de pensar. La consiguiente liberación de la epistemología se ha hecho manifiesta en los dos autores cumbre de cada una de estas dos versiones del pragmatismo, Dewey y Davidson. Todo este recorrido ha sido muy sugestivo, y nos parece especialmente interesante recalcar que hemos concluido en la utopía. Una utopía, además, poco fiel a su origen etimológico, ya que Rorty es cuidadoso en proporcionarnos un estudio de los medios para realizarla efectivamente.

VIII. CONCLUSIONES

Después de todo este recorrido, estamos seguros de que quien nos lee se habrá hecho muchas preguntas. Nosotros trataremos de exponer algunas de las que a nuestro juicio ofrecen un mayor interés para la reflexión, una vez que disponemos ya de un panorama general sobre toda la reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía. Nos preguntaremos en primer lugar por la fidelidad de esta reconstrucción: ¿lee Rorty de una manera confiable a los autores que elige? La respuesta a esta pregunta, adelantamos, será negativa, lo cual nos llevará a preguntarnos por las causas de tal situación, interrogante que a su vez nos situará frente al motivo del parricidio, absolutamente decisivo para entender la actitud de Rorty hacia la historia de nuestra disciplina. Antes de ello, regresaremos a la suposición con que iniciamos el libro, para comprobar si es realmente válida y si, en efecto, prestar atención a su reconstrucción histórica nos permite entender mejor a Rorty.

La reconstrucción como hilo conductor: el caso del representacionalismo

Una buena manera de comprobar este hecho será elegir alguna de las nociones más relevantes del pensamiento rortiano y ver en qué medida se desprende de su reconstrucción de la historia de la filosofía. El tema elegido será la crítica rortiana a lo que él denomina ‘representacionalismo’, cuya posición central en la filosofía de Rorty nadie podría poner en duda. Antes de comenzar a tratar esta crítica, debemos señalar que nuestro

autor no tiene un concepto demasiado claro de lo que entiende por ‘representacionalismo’. Douglas McDermid, por ejemplo, detecta en la obra de Rorty hasta seis sentidos de este término (mejor dicho seis tesis diferentes asociadas con el mismo):¹

1. ‘Representacionalismo y ontología’: el punto de vista según el cual la elección de un determinado léxico no depende de consideraciones pragmáticas –relativas a los intereses de sus usuarios– sino del modo en que dicho léxico se conforma al mundo.
2. ‘Representacionalismo y significado’: bajo este rótulo, Rorty incluiría a todas las teorías semánticas que hacen depender el significado de una oración de sus condiciones de verdad (entendidas en un sentido realista).
3. ‘Representacionalismo y justificación epistémica’: contrapuesto al holismo quineano, consiste fundamentalmente en una manera atomista de entender la verificación, al estilo, por ejemplo, de los empiristas lógicos.
4. ‘Representacionalismo y verdad’: la antigua teoría de la verdad como correspondencia, de la que ya hemos hablado, según la cual la naturaleza de la verdad es su correspondencia con el mundo.
5. ‘Representacionalismo y esquemas conceptuales’: el ‘tercer dogma del empirismo’, es decir, el dualismo entre un contenido neutral y un esquema que organiza ese contenido, criticado con dureza por Davidson.
6. ‘Representacionalismo y objetividad’: la intuición prefilosófica de que el conocimiento empírico es conocimiento de algo objetivo, es decir, de algo que existe independientemente de dicho conocimiento.

¹ Seguiremos la clasificación de este autor, *vid.* McDermid (2000), pp. 11-14.

La propia idea rortiana de representación, entendida como algo vagamente semejante a una imagen, es también ambigua y pobre, mucho más ingenua que las nociones propuestas por autores actuales declaradamente representacionistas a los que Rorty critica en ocasiones, como Ruth Millikan, David Papineau o Fred Dretske. Éste,² a quien la noción de representación le ofrece la clave a la hora de explicar el fenómeno de la conciencia, habla únicamente de *sistemas* S que representan una determinada *propiedad* P al ocupar una serie de estados S_1, S_2, \dots, S_n , los cuales se corresponden uno a uno con valores P_1, P_2, \dots, P_n de P. Se trata, como podemos ver, de un modo de explicar la naturaleza de la representación más o menos carente de los compromisos con la epistemología que Rorty ve implícitos en dicha noción. Además, los ejemplos que da Dretske de esta clase de sistemas suelen ser “tecnológicos”: velocímetros, termostatos y aparatos por el estilo, que pueden entenderse como un tipo de herramienta con una tarea específica. Este punto tiene significativas consecuencias para una lectura pragmatista, pues Rorty tiende a oponer herramientas y representaciones, lo cual es en nuestra opinión un error. Rorty parece olvidar que las representaciones pueden entenderse como herramientas, cuyo uso es tan legítimo como el de cualquier otra herramienta.

A pesar de que, desde muchos puntos de vista, podríamos caracterizar la teoría de Dretske como relativamente sencilla o poco refinada,³ que dista mucho de parecerse a la caricatura que Rorty suele hacer cuando habla de representa-

² Seguiremos Dretske (1995), especialmente pp. 2-27.

³ Sobre todo si la comparamos con un representacionismo tan complejo como el de Peirce, que sería un tema merecedor de comentario aparte. *Vid.* Gomila (1996) para un análisis de cómo la teoría peirceana de la representación podría ser utilizada por la ciencia cognitiva actual.

cionalismo. Dretske establece nítidas diferencias entre clases de representaciones. Distingue, por ejemplo, sistemas representacionales naturales, como los sistemas sensoriales, cuyas funciones indicadoras tienen carácter natural, y sistemas convencionales, como los lenguajes y algunos instrumentos, con funciones indicadoras de carácter convencional. Distingue también representaciones sistémicas, cuyo *status* representacional se deriva del sistema del cual son un estado, como por ejemplo la indicación de 32 °C en un termómetro, que tiene como misión medir la temperatura, y representaciones adquiridas, que no dependen del diseño del sistema. Pensemos por ejemplo en un termómetro que en la marca de los 32 °C lleve impresa la palabra ‘peligro’; en este caso el sistema habrá adquirido un nuevo *status* representacional que no depende directamente del sistema sino que le ha llegado desde fuera. Dretske diferencia también las propiedades representadas de los objetos representados, una distinción hecha famosa por Nelson Goodman. Pero Rorty no tiene en cuenta ninguna de estas diferenciaciones ni otras muchas que establecen quienes se toman en serio la idea de representación. Sencillamente, se rehúsa a considerar el tema: en vista de algunas de las actitudes de que hace gala (“realistas, maduren”) parecería un adulto que por sistema se negase a considerar *nada* de lo que dicen los niños.

Las pocas veces en que se refiere de manera explícita al tema de la representación,⁴ no lo analiza con el rigor que se debiera. No hace, por ejemplo, un análisis en profundidad de la relación que existe entre representación e isomorfismo, como el llevado a cabo por Robert Cummins en *Representations, Targets*

⁴ Se destacan especialmente dos ensayos: “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, ORV, pp. 173-205, y “Representación, práctica social y verdad”, *ibid.*, pp. 207-221.

and Attitudes,⁵ ni tiene en cuenta las sutilezas analizadas por Max Black en “¿Cómo representan las imágenes?” Tampoco atiende a argumentos como los proporcionados por Rudolf Arnheim desde la Psicología del Arte, que podrían usarse incluso para defender posiciones historicistas semejantes a las rortianas, pero con mayor rigor empírico.⁶ Rorty no hace nada de esto, ni otras muchas cosas que podrían hacerse, y se queda con una mera caricatura de la representación y el representacionalismo, que son tratados de un modo nada refinado. En última instancia, todo su antirrepresentacionalismo —el cual es, no debe olvidarse, uno de los elementos claves de su pensamiento— parece basarse en una especie de teoría pictórica ingenua, que asume que una imagen es la representación de una determinada parcela de realidad. No debemos pensar que Rorty haya tratado esta noción de modo definido; al contrario, tiende a darla por supuesto, y cuando habla directamente de ella se refiere a la metáfora especular,⁷ lo cual no es muy preciso. De todas las caracterizaciones que se han dado de la noción de representación, creemos que la única lo suficientemente cruda como para parecerse un poco a la de Rorty es la defendida por el primer Wittgenstein.⁸

A pesar de tener tan pocos apoyos, pues el tratamiento rortiano de las representaciones y el representacionalismo es pobre y ambiguo, el antirrepresentacionalismo de Rorty es un rechazo franco, directo y sin cuartel de tales nociones. Cuando nos preguntamos por la causa primordial de dicho

⁵ *Vid.* Cummins (1996), cap. 7.

⁶ *Vid.* Arnheim (2001), pp. 140-145.

⁷ *Vid.* p. ej., FEN, p. 197.

⁸ Hemos presentado sus líneas generales en el epígrafe “Figuras, palabras y representaciones”, *supra*. *Vid.* Filgueiras (2007c) para una exploración más detallada de esta sugerencia.

rechazo, vemos que nuestro autor considera que la noción de representación es “autoritaria”. Por ejemplo, discutiendo la obra de Brandom y su interés por conservar la noción de representación abandonada por Davidson, Rorty escribe este párrafo, realmente significativo:

La alternativa es entre abandonar las nociones de “responder” y “representar” [...] o bien mantenerlas. Mi argumento para abandonarlas es que perpetúan una imagen de la relación entre personas y lo que no son personas que podríamos llamar “autoritaria”: una imagen en la cual los seres humanos están sujetos a otro juicio que el del consenso de otros seres humanos. Para mí, la identificación que hace Brandom entre llamar “verdadera” a una aserción y suscribirla, y la negativa de Davidson a definir “verdadero”, son herramientas que sirven para persuadirnos de que abandonemos dicha imagen autoritaria. Pero la persistencia de Brandom en usar las expresiones “captar correctamente”, “es realmente” y “hacer verdadero” se me antoja una herramienta que acabará cayendo en manos autoritarias y será utilizada con fines reaccionarios.⁹

El fragmento apenas necesita comentario; referirse a ‘manos autoritarias’ y ‘fines reaccionarios’ nos pone además sobre la pista de uno de los rasgos más básicos del pensamiento rortiano, como es su acusada impronta política. Sin embargo, si esta apelación al autoritarismo de las representaciones se nos comunicase “en frío”, nos dejaría bastante desorientados. Para entender por qué Rorty considera autoritarias a las representaciones, hay que conocer el modo en que ‘representaciones privilegiadas’ como los conceptos e intuiciones kantianas fundamentan el co-

⁹ VP, p. 179.

nocimiento y posibilitan la existencia del Tribunal de la Razón, con todos los efectos negativos que ello tiene sobre toda la vida social y específicamente la vida cultural, que desde ese momento se ve atada a un marco de referencia único. Además, hay que conocer que lo que hace privilegiadas a dichas representaciones tiene que ver con la noción cartesiana de la inmediatez de las ideas ante la conciencia. Y que tal noción (como la propia idea de representación) debe entenderse en el marco proporcionado por la metáfora del Espejo de la Naturaleza, que liga a Descartes con toda una tradición de metáforas visuales cuyo origen está en Platón. Hay que conocer, en suma, la reconstrucción rortiana de la historia de la filosofía: sólo así podremos entender el modo en que la autoritaria epistemología platónica llega bajo diferentes disfraces hasta el siglo xx.

De acuerdo con esta particular caracterización, el pensamiento platónico tiene como característica principal el esencialismo, es decir, la imposibilidad de efectuar descripciones alternativas de cualquier fenómeno. Platón supone, además, que la contemplación de las esencias es lo que fundamenta nuestro conocimiento al no dejar posibilidad para dudar acerca de las mismas. Con su creación de la mente, Descartes lleva este fundacionalismo a las nuevas coordenadas del 'espacio interior', considerando a la certeza como garantía del conocimiento y otorgando la mayor certeza a aquello para lo cual tenemos 'acceso privilegiado', es decir, los contenidos de nuestra mente. Kant perfecciona este esquema de la manera que ya hemos visto, al intentar convertir a la filosofía en una especie de teoría general de la representación. La intención de convertir a la filosofía en una ciencia es otro de los principales legados de Kant a sus herederos en el siglo xx, que, insertos ya en unas coordenadas lingüísticas, seguirán considerando que el conocimiento tiene que ver con la exactitud en la representación. Pero si el conocimiento es la representación adecuada de la realidad, entonces sólo

hay *una* descripción correcta de dicha realidad. Esta conclusión, a la que considera autoritaria, es algo imposible de aceptar para Rorty. Su antiautoritarismo se extiende de la epistemología a la ética, donde las consecuencias del autoritarismo son, incluso, más peligrosas, pues limitar las descripciones alternativas significa limitar el crecimiento moral de las sociedades; limitar, en última instancia, las posibilidades de autocreación de los individuos.

Después de ver en qué medida entendemos las causas del rechazo rortiano del representacionalismo sólo si conocemos su reconstrucción histórica, podemos ver ahora las consecuencias de dicho rechazo, con lo cual habremos concluido nuestra presentación de elementos de juicio a favor de nuestra hipótesis. La principal consecuencia del antirrepresentacionalismo rortiano, en nuestra opinión, tiene que ver con el concepto de verdad, que deja de ser considerada como representación exacta y se convierte en algo muy diferente. Como nos explica Putnam:

para Rorty, “es verdadera” es tan sólo una suerte de “cumplido” que hacemos a las oraciones con las cuales estamos de acuerdo. Las propiedades esenciales que queremos que tengan nuestras oraciones son: 1) que sean “correctas” según las pautas de nuestros pares culturales (esta es la propiedad que nos interesa en el discurso “normal”) y 2) que nos permitan “proceder con éxito”.¹⁰

Rorty considera otros usos alternativos de ‘verdadero’, dos de los cuales son especialmente interesantes: el uso desentrecorillador, de utilidad en el discurso metalingüístico, y el uso precautorio, referido a la validez futura de los enunciados que hoy consideramos verdaderos y que apunta a la única manera

¹⁰ Putnam (1995b), p. 114.

efectiva de diferenciar verdad y justificación. Sin embargo, para efectos de esta investigación, nos interesa más centrar nuestra atención en el uso de aval. Considerar el calificativo ‘verdadero’ como una expresión de apoyo, o incluso un elogio, un piropo que se lanza al encontrarnos con determinadas oraciones, parece una estrategia netamente pragmatista. Lo parece porque implica una renuncia a la Verdad con mayúsculas y una apuesta por ‘verdades con minúsculas’, es decir, cualesquiera afirmaciones o teorías que cumplan con las dos características señaladas. Si nuestros pares no ponen objeciones, y si las afirmaciones muestran su utilidad para resolver algún problema, del tipo que sea (científico, moral, tecnológico, etc.), entonces debemos considerarlas como verdaderas. De los muchos comentarios que podrían hacerse ante semejante concepción de la verdad, quisiéramos referir únicamente dos.

El primero de ellos tiene que ver con el rechazo por parte de Rorty de aquellas doctrinas que, como la de Peirce, pretenden que todas las distintas teorías propuestas en un momento dado por las ciencias llegarán a converger en una sola verdad, lo cual Rorty considera indeseable. En su opinión, es preferible la situación opuesta: la proliferación de múltiples verdades, similar a la eclosión de las forma de vida en un esquema evolucionista.

El segundo comentario es que la manera rortiana de considerar la verdad, como hemos dicho, parece conjuntar la ética y la epistemología en un horizonte definido por el antiautoritarismo. Considerar que no existe una verdad absoluta convierte todos los asuntos, científicos y morales, en tema de negociación; todas las descripciones tienen, en principio, el mismo derecho a ser escuchadas. De este hecho se deriva, por un lado, el particular *ethos* democrático defendido por Rorty, que lo conecta con las consideraciones sobre la democracia hechas por figuras como Ralph Waldo Emerson o Walt Whitman. Semejante considera-

ción de la democracia está relacionada con el etnocentrismo, con la dificultad que tenemos los seres humanos para salirnos del léxico de nuestra comunidad. Rorty presume de haber sido educado en un *ethos* pluralista, orgulloso de su inclusividad; y se asusta pensando lo que habría significado nacer en la Alemania nazi o la Sudáfrica del *apartheid*. También se pregunta cómo se modifican los léxicos de las sociedades, cómo se puede pasar, por ejemplo, de la Ilustración al Romanticismo, una pregunta que responde apelando a lentos cambios en el ‘sentido común’ de las personas, impulsados por la aparición de metáforas o descripciones capaces de forjar un mundo nuevo y reforzados por la aparición de grupos que organizan sus vidas en torno a esas descripciones. Otra cuestión que preocupa a Rorty se refiere al modo en que las sociedades amplían el círculo de sus lealtades morales, es decir, amplían el rango de los seres por los cuales se preocupan y con los cuales se sienten solidarios, una vez se admite que no existe una naturaleza humana¹¹ o una serie de principios morales que sean universalmente verdaderos. Como sabemos, Rorty responde a esta pregunta apelando a los cambios en los sentimientos de las personas, cambios que se deben, en última instancia, al impacto de determinadas obras artísticas (Rorty acostumbra usar ejemplos tomados de la literatura), capaces de hacer que las personas “se pongan en los zapatos” de los seres anteriormente excluidos de su círculo.

Habíamos comenzado analizando el antirrepresentacionalismo rortiano, y ahora nos encontramos, vía el concepto de

¹¹ En las coordenadas rortianas, la idea de una “naturaleza humana” transhistórica está profundamente equivocada. Por un lado, dicha naturaleza presuntamente ajena a los cambios históricos siempre reflejará los valores e ideales de una determinada época. Por otro, tal idea se ha usado siempre para excluir del diálogo social a ciertos grupos, como las mujeres, los negros o los homosexuales.

verdad, en el corazón del pensamiento moral de Rorty. Este hecho debería hacernos ver que cuando tiramos del hilo suministrado por la crítica al representacionalismo, un elemento que se deriva de la reconstrucción histórica hecha por nuestro autor, aparecen muchos de los elementos más característicos de su pensamiento, si no todos. Esto parece representar un elemento de juicio a favor de nuestra hipótesis, que con ello cobra mayor verosimilitud: el pensamiento de Rorty parece depender en gran medida de su reconstrucción de la historia de la filosofía. Ahora podemos pasar a evaluar la fidelidad de dicha reconstrucción, pues otra de las grandes preguntas que se suelen hacer los lectores de Rorty (y que tiene que ver con muchas de las críticas que éste ha recibido) se refiere a su fidelidad a los autores que elige.

La cuestión de la fidelidad

¿Hace Rorty un tratamiento fiel de los autores a quienes trata? Esta pregunta puede relacionarse de manera fácil con otras, como la siguiente: ¿se le puede leer de manera confiable como un historiador de la filosofía? O incluso con esta: ¿podemos aprender historia de la filosofía leyéndolo? Nuestra respuesta a las dos primeras preguntas será forzosamente negativa: Rorty tiende a convertir a sus héroes en “genios” y a sus villanos en “idiotas” (son expresiones de Ramón del Castillo). A los primeros suele presentarlos bajo una luz negativa, mostrando los aspectos menos favorables; en cuanto a los segundos, exagera los aspectos que él considera positivos, es decir, aquellos aspectos que se compaginan mejor con su particular visión de lo que considera el pragmatismo. Esto hace que no podamos considerarlo como un expositor demasiado confiable de la historia de la filosofía. Evidentemente –y lo que sigue constituye una respuesta a

la tercera pregunta— este hecho no demerita la lectura de Rorty, como tampoco lo hace con la de cualquier otro cultivador de la *Geistesgeschichte*. Pensemos en un gran *Geisteshistoriker* como Heidegger. Difícilmente podríamos decir que este autor es fiel a los textos de los autores que comenta; pero aun sería más difícil decir que no se aprende filosofía leyéndolo. En general, sus divergencias sobre las interpretaciones más usuales son precisamente lo que da mayor riqueza y mayor interés a sus comentarios. Aclarado este punto, trataremos de justificar nuestra afirmación de que Rorty no es un historiador confiable.

La tarea de revisar autor por autor a cada uno de los componentes del canon platónico-kantiano la hemos llevado a cabo en otros lugares,¹² por lo que no consideramos necesario repetirla ahora; baste con decir que sus lecturas de Platón, Descartes, Kant o los filósofos analíticos pueden ser cuestionadas desde numerosos puntos de vista. Aquí, preferimos hacer un par de comentarios generales sobre la propia idea de una ‘tradición platónico-kantiana’, comenzando por sus orígenes. Como admite el propio Rorty, esta noción es directamente deudora de la heideggeriana ‘tradición ontoteológica de la metafísica occidental’.¹³ Este es un concepto que no puede entenderse si no es ligado a otras preocupaciones fundamentales de Heidegger, en concreto a la cuestión del ‘olvido del Ser’, pues toda la reconstrucción de Heidegger está encaminada a mostrar el modo en que el original pensamiento del Ser fue perdiéndose a lo largo de los siglos y siendo sustituido por un pensamiento orientado por los valores.

Resumiendo mucho todo su panorama,¹⁴ Heidegger nos narra que Platón, el creador de la tradición metafísica, instaura

¹² Vid. Filgueiras (2007a, b; 2008, 2010).

¹³ Vid. CIS, p. 115.

¹⁴ Seguimos Boutot (1991), pp. 75-80.

la diferencia entre ser y ente al situar el ser en el Mundo de las Formas. Aristóteles, pese a que llega a colocar el Ser en la cosa presente (la cosa en acto), no logra liberarse del platonismo. Deja, eso sí, dos contribuciones que marcan época: la comprensión del Ser como presencia y la teoría correspondentista de la verdad. Al mismo tiempo, su búsqueda de las primeras causas y los primeros principios sienta las bases de la ciencia y la tecnología, que se desarrollarán durante los siglos venideros, igual que Platón había hecho con la metafísica. Posteriormente aparecen en escena los romanos, quienes definitivamente ocultan el Ser con su idea de *imperium*, del dominio del derecho; para los romanos, el Ser comienza a entenderse como efectividad. El paso fundamental de la época moderna es considerar a la verdad como certeza, haciendo entrar al Ser en la esfera de la representación. Los seres humanos dejan de orientarse hacia el Ser y se enfocan en la Naturaleza (el ente en su totalidad). Este giro se inicia con Descartes y continúa con Kant, quien caracterizará al Ser como condición de posibilidad de la experiencia, una etapa fundamental en el proceso de nihilización del Ser. El proceso culminará con Nietzsche, el último pensador occidental, que agota las posibilidades de la metafísica al invertir el platonismo y situar el Ser en el mundo de la vida y el devenir. Esta conversión del ente sensible en verdadero Ser (que a su vez es transformado en una ilusión) es la cúspide del Olvido de Ser, pues Nietzsche concibe claramente al Ser como un valor, un punto de vista impuesto por la Voluntad de Poder. Como ya hemos sugerido arriba, la motivación que guía toda la reconstrucción hecha por Heidegger es mostrar cómo el Ser ha estado ausente de toda la historia de la metafísica sin que nadie haya reparado en tal ausencia y, en última instancia, proponer un regreso al pensamiento presocrático de la mano del propio Heidegger.

Es muy fácil comparar la reconstrucción de éste con la rortiana; podríamos encontrar trivialmente bastantes puntos

en común, sin embargo, no es esta la tarea a que nos dedicaremos ahora. En lugar de ello, quisiéramos preguntarnos si tiene algún sentido el construir este tipo de grandes tradiciones como la citada y cuál puede ser dicho sentido. Sospechamos que al gran lector de la historia de la filosofía que es Heidegger puede aceptársele una categorización tan parcial como la que hemos presentado, pero que tal vez en otras manos resultase bastante cuestionable. En concreto, si nos centramos en la obra de Rorty y la analizamos con cierta malicia, su categorización podría sonar a construcción *ad hoc*; podría sonar exactamente como si Rorty, después de haber desarrollado su propia, idiosincrásica y discutida versión del pragmatismo, hubiese tratado de hablar del “resto de la filosofía” y le colgase la etiqueta de ‘tradición platónico-kantiana’. Hay multitud de elementos que apuntan a ello. Algunos son pequeños detalles, como las críticas que Kant lanza contra Platón al inicio de la *Dialéctica Trascendental*,¹⁵ que obligan a cuestionar la idea de que se pueda hablar de una tradición platónico-kantiana. Otros son aspectos de mayor entidad, tal vez más difíciles de sacar a la luz. Uno de ellos podría ser la relativa cercanía de Rorty a la ‘deconstrucción’ propuesta por Derrida, quien en última instancia propone una aproximación meramente lúdica a la filosofía, alejándose de lo que él llama ‘falocentrismo’ o ‘metafísica de la presencia’, construcciones muy similares a la heideggeriana. ¿Quiere hacer lo mismo Rorty? ¿Trata de construir algo endeble para destruirlo fácilmente y tal vez divertirse a su antojo entre las ruinas, sin ser molestado por el ‘espíritu de la pesantez’?

Un modo claro de mostrar en qué medida esto puede ser cierto sería presentar alguna otra reconstrucción histórica di-

¹⁵ *Vid.* CRP, B370–B376; pp. 310-313 ed. cit.

ferente de la rortiana y compararla someramente con ésta, de acuerdo con su poder explicativo y las demás virtudes que ambas pudieran poseer. Esto es lo que haremos, siquiera brevemente, en las líneas que siguen. Para ello, comenzaremos recordando una sugerencia de MacIntyre,¹⁶ quien piensa que Rorty se equivoca al construir su canon con base en Platón y Kant. A su juicio, la opción filosófica fundamental se da entre Platón y Aristóteles, como ya dijo Goethe en la *Teoría de los colores*. La lectura y relectura de Platón y Aristóteles es el nexo que da continuidad a todo el desarrollo histórico de la filosofía. Nosotros no podemos menos que estar de acuerdo con esta opinión, que se ve confirmada por cualquier repaso mínimo de la historia de la filosofía. Trataremos de hacer uno de estos repasos muy generales, sin ninguna pretensión de detalle, únicamente atendiendo a esa secular disputa entre Platón y Aristóteles.

Desde esta perspectiva, tendríamos que reconocer al neoplatonismo como la primera reacción frente al aristotelismo de la época helenística. Posteriormente, la Edad Media cristiana nos ofrece de modo destacado una pugna entre el platonismo (singularmente el agustiniano) y el aristotelismo de Santo Tomás y otros muchos, con numerosas escaramuzas, batallas, golpes y contragolpes. Lo mismo sucede en el Renacimiento con las corrientes platónica y aristotélica luchando por el control del movimiento que, a grandes rasgos, podemos llamar 'humanismo'. La Edad Moderna, contemplada desde este punto de vista propuesto por MacIntyre, podría verse también como una lucha entre los platónicos racionalistas y los aristotélicos empiristas (al menos en el caso de Locke y Hume, algo de lo que Rorty parece darse cuenta en ocasiones). Kant es quizá el único autor del que puede decirse que escapa a la vieja opción entre Platón

¹⁶ MacIntyre (1982).

y Aristóteles.¹⁷ A pesar de ello, algunas de las críticas hechas a este autor por Hegel nos harían ver al primero como un platónico, tal y como parece verlo Rorty, y al segundo como un aristotélico. Aun otra lectura podría presentar a Kant como un aristotélico, preocupado fundamentalmente por cuestiones científicas, y al idealista y romántico Hegel como un platónico, centrado en temas más fantasiosos e irreales. Podríamos continuar viendo la filosofía de los siglos XIX y XX desde esta óptica, incluso introduciendo las narrativas posmodernas del 'nihilismo' (en sí mismas una alternativa perfectamente válida al constructo rortiano), pero no creemos que haga falta seguir más por esta línea. Creemos ya haber mostrado lo que queríamos: el modo propuesto por MacIntyre es al menos tan explicativo como el propuesto por Rorty. En realidad, nos parece que dota de mayor sentido a partes de la historia de la filosofía, que Rorty simplemente omite.

Respecto a la filosofía de finales del siglo XIX, así como toda la del XX, pensamos que es demasiado idiosincrásica para dejarse atrapar fácilmente en un esquema como el que estamos proponiendo. Probablemente esto no se deba a ninguna característica intrínseca del pensamiento contemporáneo sino a nuestra falta de perspectiva histórica. Se trata de un hecho admitido por casi todos los historiadores: vemos más claro las grandes líneas de las épocas históricas a medida que nos alejamos de las mismas.¹⁸ Estar cerca de los sucesos nos condena siempre a la miopía, la cual sólo podrá curarse con el paso del tiempo, que

¹⁷ Vid. Cassirer (1997), pp. 484-487, para unas interesantes consideraciones al respecto.

¹⁸ Se trata prácticamente de una reflexión de sentido común: en nuestra vida cotidiana vemos continuamente que estar inmersos en unos determinados problemas nos dificulta la reflexión sobre los mismos. A nivel histórico sucede algo bastante parecido.

nos permitirá adquirir la perspectiva adecuada. A pesar de esta limitación, hay autores con intuiciones muy interesantes de cara a una reconstrucción de la filosofía de esas épocas más cercanas a nosotros. Gadamer, por ejemplo, un pensador al que nadie podría acusar de falta de sensibilidad histórica, dice que la filosofía contemporánea tiene “un doble origen”:¹⁹ la Ilustración, de la que procede todo el ímpetu científico-tecnológico, y el Romanticismo, que aporta idealismo y conciencia de la historia.

Esta es una intuición muy sugerente y nos ofrece la base para una reflexión sobre Rorty. Nuestro autor se declara a veces heredero de la Ilustración (por ejemplo, a la hora de enfrentarse a las concepciones teológicas del mundo) y en otras ocasiones del Romanticismo (especialmente cuando habla de redescrpción, auto-poiesis y cosas por el estilo). Por otro lado, continuamente señala superar el ahistoricismo de Kant con base en una adecuada dosis de hegelianismo. Tal vez meditar sobre esta afirmación de Gadamer constituyese una buena terapia para Rorty y le ayudase a entender de otro modo la relación entre el ilustrado Kant y el romántico Hegel, que es lo que, a nuestro juicio, se encuentra detrás de la caracterización de Gadamer. Probablemente tengamos que unir a ambos y aprender a pensar en términos ya no de Kant o de Hegel, sino de los puntos positivos que podemos extraer de ambos. No sabemos si Rorty intenta eliminar toda influencia kantiana, como a veces da a entender, o si sólo aspira a neutralizarla, manteniendo la ciencia y la tecnología en el ámbito de los proyectos públicos, un compartimento totalmente separado de los ámbitos verdaderamente importantes referidos a la recreación continua del yo. Pero ninguna de estas dos alternativas es fiel a la voluntad de conversación que, según sus propias palabras, anima a Rorty. Evidentemente, poner a dialogar a Kant y a Hegel

¹⁹ Gadamer (1997), p. 13.

es una empresa que no podemos emprender aquí; lo que hemos dicho sirve tan sólo para señalar una reflexión que creemos que Rorty podría hacerse.

Jaakko Hintikka,²⁰ por su parte, nos proporciona un modo alternativo de entender la filosofía del siglo XX, que nos gustaría usar como complemento al canon de MacIntyre. Hintikka ha detectado una presuposición de fondo en toda la filosofía contemporánea²¹ (desde los tiempos de Frege, o incluso de Kant, afirma) que afecta al modo de entender las relaciones entre el lenguaje, el mundo y, por supuesto, los seres humanos. Esta presuposición, que según piensa habría fascinado tanto a Collingwood²² como a Hegel,²³ toma la forma de una dicotomía entre dos maneras alternativas de entender el lenguaje, entre las cuales hay obligatoriamente que elegir. Hintikka llama a estas dos concepciones ‘el lenguaje como medio universal’ y ‘el lenguaje como cálculo’. Define la primera como el punto de vista según el cual el lenguaje es un intermediario forzoso entre el Yo y el Mundo. La principal consecuencia de este modo de entender el lenguaje es la inefabilidad de la semántica: al no poder salirnos del lenguaje y verlo desde fuera, no podemos discutir sus relaciones con el mundo. Podemos tener un cierto conocimiento de los aspectos formales, sintácticos, pero todo lo referente a la semántica quedará fuera del campo de lo cognoscible. Entre los muchos autores

²⁰ Esta dicotomía, para la cual Hintikka se basó en la propuesta de Jean van Heijenoort sobre la ‘lógica como cálculo’ y la ‘lógica como lenguaje’, ha sido tratada en numerosos textos del filósofo finlandés. Nosotros seguiremos los artículos “Contemporary Philosophy and the Problem of Truth” e “Is Truth Ineffable?”, en el segundo volumen de sus *Selected Papers*.

²¹ Las primeras reflexiones de Hintikka sobre esta dicotomía se limitaban a la filosofía analítica. Posteriormente, su discípulo Martin Kusch la extendió también al ámbito de la filosofía continental, en un libro dedicado a Gadamer.

²² *Vid.* Hintikka (1997), p. 3.

²³ *Ibid.*, p. 20.

que suscribirían esta concepción del lenguaje, Hintikka destaca a Wittgenstein (tanto el primero como el segundo), Chomsky, Quine, Carnap y Heidegger (de estos dos últimos dice que son “extraños compañeros de cama”).²⁴ Frente a esta manera universalista de ver el lenguaje, se alza la concepción del ‘lenguaje como cálculo’, que mantiene posiciones diametralmente opuestas a la anterior; precisamente, Hintikka dice que ese sería un buen modo de entender a los defensores de esta opción: son los que creen posible todo aquello que los universalistas consideran imposible. Precisando un poco más, Hintikka nos dirá que los autores que defienden esta segunda opción se refieren a la posibilidad que todo lenguaje tiene de ser reinterpretado de un modo tan libre como cualquier cálculo lógico. Esta libertad interpretativa está ligada de manera evidente a la teoría de modelos, pero también puede relacionarse fácilmente con la hermenéutica de Gadamer.

¿Qué decir de este tópico detectado por Hintikka? Se trata de una visión alternativa a la de Rorty y que en muchos aspectos nos parece más interesante, puesto que la filosofía del siglo XX es vista por nuestro autor de modo bastante unidimensional: un inicio plenamente kantiano seguido de un proceso de hegelianización.²⁵ Hintikka, al detectar estas dos concepciones del lenguaje, nos ofrece un modo más dinámico de entender la filosofía del pasado siglo, como una pugna entre ambas. Además, al tratarse de una diferenciación que traspasa las fronteras de la distinción analítico/continental, nos permite barajar de nuevo a todos los autores, creando así los extraños emparejamientos a que hacíamos referencia arriba, lo cual siempre es un modo enriquecedor de abordar el tema. Por si esto fuese poco, resulta re-

²⁴ Hintikka (1997), p. 4.

²⁵ Este proceso nos permitiría distinguir la filosofía “analítica” de la “continental”, más o menos de acuerdo con la velocidad del proceso (los analíticos tardaron mucho más en hegelianizarse).

frescante el hecho de que su reconstrucción esté centrada en el lenguaje y no en las interpretaciones de algún autor, como suele ser el caso. Por todo lo dicho, reiteramos que el de Hintikka es un modo muy interesante de enfocar la filosofía del siglo xx. Compararlo con alguna otra concepción del lenguaje sería un excelente ejercicio para terminar de entender muchas de sus ventajas. Estamos pensando, sobre todo, en la diferenciación de Charles Taylor entre la tradición ‘expresivista’ iniciada por Herder y la vieja tradición ‘designativa’ a la que pertenecen tanto San Agustín como Kripke o el primer Wittgenstein, pasando por Locke y Condillac.²⁶ Este es un trabajo que no haremos aquí, pues a nuestra argumentación le basta con dejarlo señalado. Únicamente queríamos mostrar la poca confiabilidad de Rorty como historiador de la filosofía.

Con estas consideraciones finalizamos nuestro comentario general sobre el concepto de tradición platónico-kantiana. La intención que anima a Rorty parece estar clara: se trata de construir una tradición que sea tan monstruosa y opresiva como para justificar cualquier atentado contra ella. Para lograr tal cosa, Rorty generalmente no teme distorsionar los autores y temas que estudia. Lo mismo sucede con los autores que él denomina ‘pragmatistas’, aunque en un sentido contrario: Rorty trata siempre de destacar los rasgos que valora positivamente y minimiza o critica aquellos aspectos que se separan de su interpretación. Existen muchos ejemplos al respecto: Dewey no es un terapeuta, como pretende Rorty; considerarlo como tal es, en cierta medida, violentar su pensamiento. En cuanto a James, difícilmente se podría separar su teoría de la verdad del verificacionismo, como hace Rorty con despreocupación. Respecto a Davidson, sería

²⁶ *Vid.* Taylor, Ch. (1997), especialmente cap. 4: “La importancia de Herder”.

muy instructivo comparar (usando la terminología de Putnam) ‘el Davidson de Davidson’ con ‘el Davidson de Rorty’. Nosotros hemos elegido un ejemplo particularmente interesante, el caso de Quine, que nos muestra cómo los propios “héroes” rortianos se ven obligados a matizar el exceso de entusiasmo de nuestro autor. En “Let me accentuate the positive”, este pensador realiza una crítica punto por punto de la lectura que Rorty lleva a cabo de su obra en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Veamos alguno de los aspectos más destacados del comentario de Quine.

Rorty –nos dice– exagera su negatividad al hacerle decir que no hay ninguna ‘cuestión de hecho’ (*matter of fact*) implicada en la atribución de creencias a las personas, o de significado a las emisiones de voz. Para Quine, saber cómo son usadas las palabras y las frases por los hablantes es básicamente una cuestión de hecho y, además, es parte del estudio del significado. Quine cuestiona únicamente la posibilidad de que cada sentencia tenga contenido cognitivo, o un significado definido, tomada en sí misma. De este modo, afirma, dos manuales de traducción podrían distribuir de forma distinta las cargas cognitivas de cada sentencia tomada separadamente, sin dejar de hacer justicia a los hechos semánticos tomados en conjunto. Respecto a la atribución de creencias, Quine cree que la existencia o no de cuestiones debería discutirse, de hecho, caso por caso en lugar de hablar de una negativa general a la misma, como hace Rorty. Es cierto que la gramática de la atribución de creencias sobrepasa la factualidad del idioma, puesto que “x cree que *p*” siempre será una frase correcta sin importar lo que se ponga en el lugar de *p*, por lo cual el lenguaje de las creencias no puede aceptarse dentro del lenguaje científico. Pero de este hecho no se sigue que debemos descartar la posibilidad de que existan cuestiones de hecho en la atribución de creencias. Además de esta primera crítica, Quine pone en cuestión varios comentarios hechos por Rorty sobre su obra:

1. Rorty parece repetir la acusación de esencialismo que autores como Putnam o Boorse lanzaron contra Quine al decir que éste considera que ciertos criterios o normas son intrínsecos a la traducción mientras que otros son criterios suplementarios para elegir entre manuales de traducción igualmente correctos. Quine afirma no suscribir tal diferenciación; él únicamente dice que aunque un manual sea mejor que otro a diversos niveles, los dos pueden ser diferentes entre sí pero consistentes con el comportamiento verbal de los hablantes.
2. Para Quine, su afirmación de que no existe una “filosofía primera” es una declaración de naturalismo y no, como pretende Rorty, una declaración de holismo.
3. En el contexto de la diferenciación entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, Rorty se pregunta por qué los términos de las segundas, como ‘creer’ o ‘traducir’, “pueden sobrevivir únicamente basándose en la comodidad práctica”,²⁷ mientras que a los pertenecientes a las primeras (como ‘electrón’ o ‘conjunto’) se les suele suponer algún tipo de condición epistemológica privilegiada. Para Rorty, no hay manera de separar la cultura en dos ámbitos claramente diferenciados, uno de los cuales representa la realidad mientras que el otro únicamente nos permite hacerle frente; y esta situación se desprende de manera directa del holismo propuesto por Quine. La réplica de éste es que “los términos teóricos permanecen o perecen según lo bien que sirvan a la teoría”.²⁸ A pesar

²⁷ FEN, p. 188.

²⁸ Quine (1990), p. 118

de que “a partir de cierto punto, la factualidad sucumbe ante la vaguedad”²⁹ (y nos habla de la física cuántica, donde en ocasiones no tiene sentido hablar de algo como ‘el mismo electrón’), los términos de las ciencias del espíritu, de los cuales los mentalistas son un ejemplo señero, no son tan prometedores a nivel teórico.

Quine señala varios aspectos más en los cuales su propia lectura se diferencia de la interpretación de Rorty, pero creemos que los mostrados son suficientes para exhibir cómo la lectura de éste no es demasiado confiable. Los ejemplos podrían multiplicarse: muchos de los autores tratados por Rorty resultan distorsionados por su interpretación. Demos ahora un paso más y preguntémosnos a qué se debe tal situación, de dónde salen semejantes lecturas rortianas, que en ocasiones llegan a rozar lo inverosímil. Para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta un motivo especialmente relevante, que es uno de los ejes del acercamiento de Rorty a la historia de la filosofía y que trataremos en el siguiente apartado.

El parricidio

En “Pragmatismo y religión”, la primera conferencia del ciclo impartido en Girona el año 1996, Rorty comienza por recordar una interpretación de Hans Blumenberg según la cual en el Renacimiento se abandona, en gran medida, la preocupación por la eternidad que había marcado todo el pensamiento medieval, y la preocupación por el porvenir, por el bienestar de las

²⁹ *Ibid.*

generaciones futuras, pasa a ser dominante. En otros lugares³⁰ ha señalado también al romántico Shelley como uno de los primeros en dar este paso, citando el humanismo de Protágoras como antecedente más lejano. Pues bien, para Rorty, el pragmatismo es la realización plena de este ideal renacentista y romántico, así como su primera explicitación en la filosofía. La reacción de pensadores como James y Dewey contra el representacionalismo significa, según nuestro autor, abandonar la búsqueda de contacto con algo no-humano capaz de orientar nuestras investigaciones y sustituirla, en cambio, por la esperanza en un futuro mejor, derivado de adoptar un determinado conjunto de creencias. Tal y como lo expone Rorty, esta reflexión tiene que ver con algo claramente explicado al inicio del ensayo “¿Solidaridad u objetividad?”, donde distingue dos modos mediante los cuales los seres humanos pretenden dar sentido a la existencia, a saber, narrando su aportación a una determinada comunidad humana o buscando entrar en contacto con una realidad no humana. Rorty intenta poner esta distinción en términos freudianos: se trata, nos dice, de la diferencia que media entre quienes necesitan someterse a una figura de autoridad y quienes no lo necesitan (incluso, añadiríamos, quienes necesitan oponerse a tal figura, como parece ser el caso de Rorty).

Para profundizar en esta idea, rescata un fragmento del “descabellado”³¹ libro *Moisés y la religión monoteísta* donde Freud trata de explicar cómo el asesinato del Primer Padre es el origen de la sociedad. Tras el parricidio, relata Freud, todos los hermanos que habían participado en el mismo comienzan a pelearse por la herencia. Poco a poco, sin embargo, se van poniendo de acuerdo; debido tanto a los vínculos emocionales

³⁰ Vid. Rorty (2000b), p. 43.

³¹ PUV, p. 34.

que han desarrollado como al reconocimiento de que las luchas son estériles, gradualmente se llega a una especie de “contrato social”.³² Dado que el recuerdo del padre muerto sigue teniendo gran peso, los hermanos deciden sustituirlo eligiendo a algún animal para que cumpla sus funciones. Este tótem pasa, desde entonces, a considerarse el antepasado del clan y también su espíritu protector. Al mismo tiempo, se establece una celebración en la que el tótem, al igual que el Primer Padre, es devorado por todo el clan luego de ser sacrificado. Para Freud, el totemismo fue la primera manifestación religiosa de la historia y la que da origen a todas las demás. Un primer momento de esta evolución está constituido por la humanización del protector, al principio en la forma de una Diosa Madre y posteriormente en las variadas formas del politeísmo. Después de éste aparecen las religiones monoteístas, que son claramente patriarcales. Debido, según Freud, a un proceso de recuperación de la olvidada verdad psicológica e histórica, el Dios Padre se ha trasladado al cielo, pero vuelve a ser el detentador de todo el poder.

Rorty avanza un poco más en la dirección señalada por Freud y pasa a considerar el platonismo como “una versión despersonalizada de este tipo de monoteísmo”,³³ en la cual la forma de demostrar nuestra veneración no es la obediencia a Dios, como en las religiones monoteístas, sino el intentar hacernos iguales a él. El modo de hacer esto es renunciar al cuerpo, al tiempo y a todo lo que nos separa de esa meta. Además, nuestra identificación es selectiva: queremos identificarnos con los aspectos del Padre que consideramos positivos e ignoramos los que consideramos negativos. El platonismo nos ofrece, entonces, un modo de reproducir lo admirable de nuestros padres, sin

³² Freud, Sigmund, *The Standard Edition*, ed. James Strachey, Nueva York, Norton, vol. 23, pp. 82-83, citado en PUV, p. 34.

³³ PUV, p. 35.

tener por ello que reproducir sus defectos. Como afirma Rorty, “por medio de la purificación deseamos volvernos idénticos con el aspecto que *hubiera* tenido nuestro padre si hubiera conseguido portarse decentemente. La Idea del Bien es el Padre despojado de partes vergonzosas y pasiones”.³⁴ Un poco más adelante, Rorty continúa esta línea de argumentación identificando la metafísica (en sentido amplio) con el “intento de acercarse a algo tan puro y bueno que no parece realmente humano, pero que, aun así, se parece suficientemente a un padre amoroso como para ser amado con todo el corazón y el alma”.³⁵ El modelo para crear este ‘algo’, en el caso de Platón, fueron las Matemáticas; así, hacer Matemáticas se convirtió en el modo de complacer al Padre. En opinión de Rorty, este es el origen de la convicción platónica de que el conocimiento es lo más característicamente humano.

No hace falta insistir en las graves consecuencias que esta convicción ha tenido a lo largo de toda la historia de la filosofía, marcada por el intento de encontrar un punto de referencia fijo e inmune a las contingencias. Este presupuesto implica que quien se consagra a la búsqueda del conocimiento debe estar convencido de que tal búsqueda representa el modo de vida más correcto, de que al acercarse a la Verdad también se está liberando del pecado y de la vergüenza. Lo cual sugiere a Rorty un modo de interpretar la polémica entre pragmatistas y antipragmatistas en la filosofía actual. Sus adversarios consideran a los filósofos pragmatistas como irreverentes; en última instancia, se trata de una variedad de la conocida acusación russelliana de ‘impiedad cósmica’. Al rechazar, por ejemplo, la idea de una Verdad absoluta y trascendente en fa-

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

vor de una multitud de verdades referidas al mundo, los pragmatistas se comportan (a ojos de los metafísicos) como niños desvergonzados, deleitándose en lo mutable y dando la espalda a lo eterno.

Rorty prosigue su relato preguntándose qué habría pasado si Dewey leyese a Freud, cosa que no hizo. En su opinión, Dewey aceptaría la explicación freudiana de cómo la humanidad fue llegando a su madurez y probablemente la integraría como apoyo de su propia explicación, centrada en la superación de las dicotomías griegas tradicionales. Según Rorty, Dewey habría visto en Freud un continuador de la línea de pensamiento que, iniciada por Copérnico y continuada por Darwin, ha obligado al ser humano a abandonar la búsqueda de la trascendencia y a centrarse en la cooperación dentro de su propia comunidad. Rorty relaciona esto con las sociedades liberales defendidas por Dewey que, en opinión de nuestro autor, están fundadas únicamente en la fraternidad, sin rastro alguno del autoritarismo paternal. “Sólo el pragmatismo, hubiera podido decir Dewey, saca todo el provecho del parricidio”;³⁶ es decir, la completa negativa a aceptar cualquier clase de autoridad no humana, ajena al consenso libre de la comunidad, puede darse sólo en la clase de sociedades democráticas defendidas por los pragmatistas. Esas sociedades, y sólo esas, son capaces de realizar plenamente la fraternidad que se vislumbró después del parricidio y cuya consecución fue obstaculizada por cada intento “de hacer las paces con el espectro del padre asesinado”.³⁷ Para Dewey, podremos realizar de un modo pleno la fraternidad cuando aceptemos que nuestras intuiciones morales no dependen más que de la tradición en que nos hayan educado, y que esta es algo completamente plástico.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ *Idem.*

Aun siendo interesantes las consecuencias ético-políticas en que han desembocado, no debemos perder de vista la significación que tienen estas reflexiones para el modo rortiano de reconstruir la epistemología. A la vista de las mismas, podemos entender de manera clara qué significa el ‘antiautoritarismo epistemológico’ rortiano: “la sustitución de la objetividad (donde por objetividad se entiende una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad o la Verdad) por la idea de intersubjetividad en forma de consenso libre entre aquellos miembros lo suficientemente curiosos como para hacerse preguntas”.³⁸ Podemos entender, también, la motivación que subyace a gran parte de las actitudes de Rorty en lo referente a su relación con la tradición filosófica. El *animus* parricida de Rorty marcará tanto su caricaturización de la tradición platónico-kantiana, realizada con la intención de mostrar un padre tan monstruoso como sea posible, como el tratamiento de todos los “hermanos” que han participado en el asesinato, de los cuales recalcará los aspectos que considera positivos. Puesto en los términos políticos de la ‘rebelión pragmatista’, nos damos cuenta de cuán persuasiva puede ser esta caracterización, pues cualquiera de nosotros entendería una rebelión contra un gobierno tiránico y se pondría del lado de quienes se levantasen contra el mismo.

Asumiendo estos resultados, cabría hacerse una pregunta ulterior. ¿De dónde proviene semejante intención parricida? Habermas nos ofrece una posible respuesta al caracterizar a Rorty como un “antiplatónico platónicamente motivado”.³⁹ Esta caracterización encuentra elementos de apoyo en declaraciones rortianas como las siguientes: “nadie dedicaría su vida a una

³⁸ *Idem.*

³⁹ Habermas (2000b), p. 32.

campana contra la metafísica si no hubiese estado alguna vez fascinado por Platón y Kant”.⁴⁰ Y también en la impresión, difícil de definir, que a menudo causaba Rorty en quienes lo conocían: la de parecer decepcionado o “traicionado por la filosofía”.⁴¹ Supongamos que, en efecto, éste ha sido el caso y que semejante decepción es, en última instancia, el elemento que ha tenido una mayor influencia en su reconstrucción de la historia de la filosofía, la cual, a su vez, es clave para entender el desarrollo de su pensamiento. En este caso, podría llegarse a pensar que toda la obra rortiana es una expresión del resentimiento de Rorty. ¿Le restaría valor esta opinión a dicha obra? A nuestro juicio, no.

De entrada, cualquier motivación psicológica, sociológica o de cualquier otro tipo que haya influido en el desarrollo de una obra filosófica no tiene por qué ser considerada a la hora de evaluar a ésta, que debe sostenerse por sí misma. Esto resulta especialmente cierto cuando la propia obra es tan valiosa como la de nuestro autor, que tiene méritos más que sobrados para ser leída con sumo interés. Rorty fue un gran filósofo de la mente: diga lo que diga él mismo, sus puntos de vista todavía merecen atención, en especial su concepto de incorregibilidad y su versión del materialismo eliminativo. El pragmatismo, hoy por hoy una de las corrientes filosóficas más vivas, le debe a Rorty nada menos que su resurrección en un momento en que pocos le concedían relevancia alguna. Por más que se critiquen las interpretaciones que Rorty hace del pragmatismo y los pragmatistas, no puede negársele que sin su influencia el pragmatismo estaría únicamente en los libros de historia y no en el centro de los debates contemporáneos. La crítica rortiana a la noción de una Verdad absoluta y la consiguiente apuesta por la proliferación

⁴⁰ FF, p. 161.

⁴¹ James Conant, citado en Ryerson (2006), p. 16.

de verdades con minúsculas es otro aspecto de su obra que difícilmente puede pasar inadvertido. Lo mismo sucede con la reubicación de la filosofía en un terreno más cercano a la política que a la epistemología; podemos estar o no de acuerdo, pero difícilmente negaríamos su interés. Más allá de toda la carga crítica de sus narrativas, Rorty nos ofrece también una propuesta positiva, centrada especialmente en el concepto de autocreación, un concepto con todo el atractivo del romanticismo, pero sin sus peligros. Además, Rorty fue un escritor de filosofía excepcionalmente dotado, poseedor de un estilo incendiario capaz de entusiasmar a los lectores. Por si los que acabamos de exponer fuesen pocos méritos, nos encontramos con el hecho de que Rorty fue un intelectual público, comprometido, que expuso sus ideas ante numerosos públicos y dialogó con todos los que aceptaron ese reto. En vista de ello, a quienes parecen sugerir que no debemos leer a Rorty, a todos los que desde distintas perspectivas filosóficas afirman la irrelevancia, la inconveniencia o el carácter francamente nocivo de su pensamiento, no podemos más que dedicarles una sonrisa irónica.

APÉNDICE: LA FILOSOFÍA POSNIETZSCHEANA

Con esta expresión, Rorty se refiere a lo que otros autores denominarían ‘filosofía continental’, o incluso ‘posmodernismo’, términos que no lo convencen demasiado.¹ Como sabemos, dentro de semejante categorización se puede encuadrar a un gran número de autores; nosotros hemos seleccionado únicamente a dos de ellos: Nietzsche, quien ya ha aparecido al hablar de James,² por lo que podemos despacharlo con rapidez, y Heidegger, al cual trataremos un poco más en detalle. Nuestra estrecha selección de autores se debe a su participación directa en la empresa de destrucción de la epistemología, tan altamente valorada por Rorty. Dejaremos fuera a Derrida, otro pensador al que Rorty tiene en gran aprecio, por no considerar tan directa su participación en dicha empresa.³ A continuación, trataremos de desarrollar un poco esta idea, de modo que se comprenda fácilmente nuestro punto de vista.

Cuando Rorty reflexiona sobre la deconstrucción, se da cuenta de que esta expresión posee al menos dos sentidos muy diferentes. Se trata, por un lado, de los proyectos filosóficos del propio Derrida y, por otro, de los proyectos de todos aquellos que (quizá por influencia de Paul de Man)⁴ consideran a la deconstrucción como un método de análisis de textos. Cada uno de estos senti-

¹ *Vid.* p. ej., EHO, pp. 15-16.

² *Vid.* especialmente 5.1., *supra*.

³ Para una panorámica de la visión rortiana de Derrida, *vid.* EHO, pp. 125-197; CIS, pp. 141-156; y CP, pp. 159-181.

⁴ *Vid.* “De Man y la izquierda cultural americana”, EHO, pp. 183-197.

dos tiene sus particulares problemas y, en conjunto, ambos nos van a ofrecer elementos de apoyo para nuestras consideraciones. Haciendo caso al primer sentido, parece pensar Rorty, apenas podríamos diferenciar deconstrucción y pragmatismo, en el sentido particular que nuestro autor da a dicho término. En opinión de Rorty, tanto los deconstruccionistas como los pragmatistas deberían “intentar consumir [sus] respectivas posiciones, borrando deliberadamente la distinción entre literatura y filosofía y defendiendo la idea de un ‘texto general’ inconsútil e indiferenciado”.⁵

Tal consumación estaría expresada por las siguientes seis tesis, que Rorty defiende en “Desconstrucción y circunvención”:⁶

- i. Sólo una diferenciación entre filosofía y literatura tiene sentido y es aún necesaria: la que se da entre lo normal y lo revolucionario.
- ii. Los términos introducidos por Derrida, como *trace* y *différance* no tienen más posibilidades de conseguir ‘salirse de las palabras de la tribu’ que los términos con que Heidegger lo intentó (*Ereignis*, *Lichtung*). Ambas terminologías son ‘juegos de lenguaje’ transitorios, que no deberían tener pretensiones de definitividad.
- iii. Que la filosofía tenga un “punto ciego” respecto a sus metáforas, como afirma Derrida, quiere decir tan sólo que cada época histórica se centra en ciertos presupuestos de las anteriores, ampliando así el campo metafórico para las siguientes.
- iv. Pensar que la influencia de la ‘tradición ontoteológica’ en la filosofía se extendió a otras áreas de la cultura, como

⁵ EHO, p. 127.

⁶ *Ibid.*, pp. 127-128.

la literatura o la política, es exagerar la importancia de una determinada *Fach*.

- v. A Derrida debe concedérsele importancia únicamente como un revitalizador de la lectura de una sección del canon filosófico (la filosofía iniciada por Nietzsche y continuada por Heidegger).
- vi. El problema de escapar de la tradición occidental, planteado por Derrida o Heidegger, es artificial. Deberíamos tratar de sustituirlo por “numerosas pequeñas preguntas pragmáticas acerca de qué fragmentos de esa tradición podrían utilizarse para alguna finalidad actual”.⁷

Estas seis tesis proponen una visión metafilosófica que podría considerarse indistintamente pragmatista o deconstructiva. Rorty, como lo muestra con especial claridad la tesis *vi* prefiere hablar de pragmatismo, lo cual se debe, en nuestra opinión, a la falta de pretensiones del mismo. Las críticas de Heidegger –y Derrida– a la tradición epistemológica son, probablemente, tan válidas como las de Dewey; sin embargo, éste no cae en las exageraciones de aquéllos y se niega a tratar de proponer un nuevo vocabulario capaz de superar todos los anteriores, lo cual le da ventaja al pragmatismo. Este es un punto que comprenderemos plenamente cuando nos refiramos a Heidegger; por el momento baste con dejar señalado que la deconstrucción, en el primer sentido diferenciado por Rorty, es una aproximación menos útil que el pragmatismo: con los necesarios cambios tendría todas y sólo las ventajas de éste, poseyendo además defectos de los que carece la aproximación pragmática. Creemos que lo mismo podría decirse de la filosofía posnietzscheana en su conjunto, aunque esto será mejor discutirlo al final del apartado.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

Respecto al segundo sentido de deconstrucción diferenciado por Rorty, hay mucho menos que decir. Según nuestro autor, considerar que la deconstrucción nos ofrece un método para comprender plenamente el significado de los textos literarios resulta muy poco satisfactorio. Es probable que Derrida, quien compartía el rechazo heideggeriano ante la idea de método, estuviese de acuerdo con esta consideración. Rorty considera que los deconstruccionistas plantean los temas de un modo “sospechosamente arcaico”:⁸ difuminan las fronteras entre filosofía y literatura, pero de una manera que parece presuponer una distinción clara entre las mismas. Tratan de hacer ver al ‘filósofo macho’ que su obra está llena de concesiones literarias y a la ‘poetisa ingenua’ que la suya lo está de oposiciones filosóficas, pero parecen presuponer la distinción tajante entre ambos tipos. Aquí, lo expresado por Rorty toca con la anterior tesis *v*: a Derrida debemos admirarlo por ser el gran lector de filosofía que es, pero no por difuminar una frontera que ya había dejado de existir desde mucho tiempo atrás.⁹

En vista del análisis que hemos expuesto de los dos sentidos de la deconstrucción diferenciados por Rorty, es fácil ver por qué no incluimos a Derrida en nuestra exposición. Las críticas contra la tradición epistemológica que podemos extraer de su obra son demasiado parecidas a las de Heidegger y no añaden nada nuevo a las mismas; por su parte, la propuesta positiva de Derrida (de existir) es muy parecida a la que Rorty extrae de pragmatistas como Davidson, pero tiene un lado negativo del que ésta carece. Por tanto, creemos que está justificado el excluirlo de nuestro recorrido.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹ Desde luego, podríamos precisar un poco más los elementos positivos de Derrida, tal y como son vistos por Rorty, puesto que son muy numerosos. Es una tarea que no llevaremos a cabo exhaustivamente, habida cuenta del mayor peso que parecen tener los negativos a efectos de nuestra argumentación.

Un aspecto que hemos de tener en cuenta desde el comienzo del mismo, y que ya ha aparecido en las últimas consideraciones, es que “el contexto en que [los ensayos de Rorty] sitúan la filosofía posnietzscheana es el pragmatismo”.¹⁰ Perder de vista este sesgo general de la lectura rortiana lleva, probablemente, a confusiones de gran calado. Para Rorty, tanto la filosofía posanalítica (ya tratada) como la filosofía posnietzscheana acaban confluyendo en una visión del mundo bastante semejante, concretamente una visión anticartesiana y antirrepresentacionista, cuyos principales rasgos son la ironía, la edificación y una concepción pragmatista de la investigación. Estas conexiones de fondo, que Rorty detecta entre pragmatismo, filosofía analítica y filosofía continental, le llevan, desde luego, a consideraciones fuertemente cuestionadas desde los tres ámbitos. Nosotros, aun aceptando la pertinencia de muchos de estos cuestionamientos, creemos que señalar este vínculo entre los tres principales movimientos filosóficos contemporáneos es una de las grandes aportaciones de Rorty. A pesar de que sea un punto sujeto a discusión, se trata de una sugerencia que puede dar grandes frutos a nivel metafilosófico, por lo que no debe descartarse de antemano. Tras esta advertencia, podemos pasar al primer autor elegido: Nietzsche.

Para Rorty, este pensador es probablemente el candidato más fuerte al puesto de primer antiplatónico radical en la historia de la filosofía.¹¹ Y esta fuerza procede del hecho de que fue capaz de captar la importancia de tópicos como el arte y la política, convirtiéndolos en “los puntos de crecimiento de la vida humana”.¹² Mientras que toda la tradición

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Vid.* EHO, pp. 139-140.

¹² Polychroniou (2006), p. 93.

socrática y platónica se había centrado en las ciencias naturales y especialmente en las matemáticas, con la consiguiente “búsqueda de la certeza” que tal concentración habría provocado, Nietzsche (lo mismo que pragmatistas clásicos como James y Dewey) renuncia a esta concepción que convierte al conocimiento en el aspecto fundamental de la existencia humana y abre en gran medida el campo de las posibilidades. La cultura europea contemporánea, con la gran atención que presta a la estética, es en gran medida heredera de estas consideraciones nietzscheanas.

Desde luego, la admiración de Rorty por Nietzsche (manifestada por ejemplo en el “parecido de familia” que para nuestro autor tiene con el pragmatismo)¹³ no olvida que además del lado bueno de este autor existe un lado oscuro, un “mal Nietzsche, que no veía la utilidad del Cristianismo o la democracia”.¹⁴ Un Nietzsche enredado en cuestiones tan banales como las del ‘superhombre’ y, añadiríamos nosotros, preso en consideraciones de dudosa calidad moral. Ese es el peligro de Nietzsche, y no puede obviarse; pese a ello, Rorty reconoce que en los escritos de este autor hay mucho material valioso por descubrir.¹⁵ Dicho esto, podemos pasar a uno de los indiscutibles héroes de Rorty.

¹³ *Vid.* A.2.1, *supra*.

¹⁴ Polychroniou (2006), p. 93.

¹⁵ *Vid.* Polychroniou (2006), p. 93. El antiautoritarismo de Nietzsche, *vid.* PUV, pp. 52-58 y 60, es, sin duda, parte de este “material valioso”, y relacionado con dicho antiautoritarismo, la temática de la autopoiesis, de la cual Nietzsche es uno de los primeros representantes, *vid.* PUV, p. 66 y 282. También nos parece muy interesante una referencia a Nietzsche en “Freud y la reflexión moral”, donde Rorty introduce el tema de vida ascética *vs.* expansión de uno mismo, que es fácilmente extrapolable a la teoría rortiana de la verdad, en el sentido de oponer la convergencia, que es ascética, contra la imagen basada en Darwin, de una proliferación de descripciones cada vez

Heidegger es, para nuestro autor, una de las tres cumbres de la filosofía del siglo xx. Como ya hemos dicho, el principal valor que detecta en su obra es el historicismo extremo y radical que ésta posibilita. Tal y como Rorty trata el término, ser historicista quiere decir aceptar resueltamente la contingencia de nuestro lenguaje, nuestra sociedad y nuestro yo.¹⁶ El historicismo, por tanto, significa negarse a buscar marcos de referencia neutrales –ahistóricos– que nos permitan contemplar nuestra sociedad y sus prácticas (científicas, morales, estéticas, religiosas) desde lo que Putnam llama “el punto de vista del ojo de Dios”. Teniendo en cuenta que la búsqueda de estos marcos es lo que ha caracterizado desde sus inicios a la tradición platónico-kantiana, tenemos entonces que ser historicista es oponerse a dicha tradición y como los que se oponen a dicha tradición son llamados también pragmatistas, podemos decir que entre historicismo y pragmatismo se da, si no una plena identificación, una gran medida de solapamiento. Reflexionar sobre este posible pragmatismo de Heidegger (especialmente su relación con Dewey) será la tarea a continuación. Después cerraremos nuestro comentario tratando la principal crítica que Rorty arroja contra Heidegger, la cual nos permitirá entender también por qué nuestro autor parece preferir la que podríamos denominar ‘versión posanalítica’ del pragmatismo a la ‘versión posnietzscheana’ del mismo.

1. A nuestro juicio, el punto de contacto entre Heidegger y Dewey destacado por Rorty que resulta más pertinente para nuestra exposición es su actitud ante los problemas cartesia-

más útiles, *vid.* EHO, p. 216. A nuestro juicio, estos comentarios parecen concordar con lo que Rorty llama “exuberancia nietzscheana”, EHO, p. 220.

¹⁶ Para ver el tratamiento más sistemático de estos temas hecho por Rorty, debe acudirse a los primeros tres capítulos de *Contingencia, ironía y solidaridad*.

nos, especialmente ante el escepticismo epistemológico, punto que entenderemos mejor si tenemos presente algún aspecto de las críticas a la ‘teoría del conocimiento del espectador’. Nosotros explicaremos el modo en que Rorty lee a Heidegger respecto a estos puntos siguiendo la exposición de Estrella de la Reguera; su trabajo trata de establecer puentes entre Heidegger y Dewey, basándose en la lectura de Rorty, por lo cual lo consideramos especialmente pertinente en este punto.

Para Heidegger, al igual que para Dewey, la teoría del conocimiento del espectador ha marcado todo el desarrollo histórico de la filosofía.¹⁷ Esta idea, en el caso del pensador alemán, hay que entenderla en el contexto de sus críticas a la tradición metafísica occidental y al ‘olvido del Ser’ de ésta. Para Heidegger, la metafísica surge con la ‘interpretación técnica del pensar’, nacida con Platón y Aristóteles, la cual convierte al pensamiento en una técnica más al servicio de la producción. En esta interpretación, “el Ser se corresponde con la verdad, pero ya no en el sentido originario que tiene esta palabra [...] sino que es considerado como idea, como visión, únicamente visible al intelecto: es lo ya desocultado; mientras que lo oculto permanece olvidado”.¹⁸ Al convertir al Ser en el objeto de una percepción intelectual, Heidegger considera que Platón lo convierte en un ente. Esta conversión hace que el pensamiento sea pensamiento anticipador, pues el Ser se ve reducido a una certeza que se puede prever. En este punto, deberíamos recordar las concomitancias con la crítica de Rorty a las metáforas perceptivas y el fundacionalismo.

Después de las concepciones del Ser aristotélico (entendido como *eidos* o esencia) y medieval (como *actualitas*, como ser real o Dios), Descartes da un paso crucial en el camino

¹⁷ *Vid.* CP, p. 109.

¹⁸ De la Reguera (2005), p. 39.

del olvido del Ser al convertir a éste en certeza: a partir de Descartes, lo real será aquello que podemos concebir clara y distintamente. Esta certeza se logrará, como sabemos, a partir de la subjetividad humana, pues todo el impulso del sistema cartesiano proviene de la introspección. Heidegger lee este movimiento de Descartes como el comienzo del ‘imperio de la subjetividad’: el mundo y el Ser sólo tendrán certeza si son legitimados por el sujeto humano. El Ser se reduce a objeto y nace así la objetividad, entendida siempre como correlato, recayendo siempre el peso principal de la relación en el sujeto.

Para Heidegger, el escepticismo moderno y, en general, los problemas de la epistemología son, según Rorty, “el resultado de la dinámica interna de esos supuestos”¹⁹ de la teoría del espectador que hemos venido analizando hasta el momento. Cuando Descartes convierte al sujeto humano en fundamento de la certeza y, por tanto, en el ente que otorga realidad a las cosas, no es consciente de que está dando un paso que, a través de la noción de voluntad del sujeto y la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder, acabará por desembocar en el nihilismo. Heidegger, por tanto, identifica el nihilismo, la conversión del ser en nada, con el resultado del imperio de la subjetividad. Un punto que nos parece especialmente interesante para la lectura rortiana es el modo en que, como expresa De la Reguera, “representación y voluntad están íntimamente ligadas”:²⁰ tomar el mundo como una representación, como una imagen, es convertirlo en un objeto y, por tanto, en algo capaz de ser dominado por nosotros. “El hombre –dice esta autora– se adjudica el papel de señor de Ser, cuando en palabras de Heidegger, es sólo su pastor”.²¹ La lectura de Rorty liga estas consideraciones heide-

¹⁹ CP, p. 110.

²⁰ De la Reguera (2005), p. 49.

²¹ *Idem*.

ggerianas con la crítica a la búsqueda de la certeza hecha por Dewey y con sus propios ataques a la filosofía especular, pero después de lo dicho no creemos necesario detenernos en estos aspectos de detalle. Consideramos más provechoso el pasar a analizar las críticas de Rorty a Heidegger, que nos van a poner sobre la pista de un elemento muy importante para entender la reconstrucción histórica de nuestro autor.

2. Dejaremos de lado un grupo de críticas común a muchos lectores de Heidegger, en el sentido de su aparente falta de preocupación por el sufrimiento humano, de las cuales también se hace eco Rorty.²² A pesar de su interés, preferimos centrarnos en una crítica a Heidegger mucho más pertinente para nuestra argumentación y que nos permitirá llegar a conclusiones más sugestivas. Se trata de la acusación de que el alemán no fue capaz de aceptar “una concepción del lenguaje relajada, naturalista y darwiniana”.²³ Expondremos entonces la reificación heideggeriana del lenguaje, que puede considerarse en franca oposición a una concepción como la citada. Posteriormente, presentaremos la comparación que Rorty establece entre ambas concepciones y, por último, trataremos de extraer algunas conclusiones al respecto. Previamente, queremos presentar de manera breve un ejemplo de lo que sería tal concepción naturalista, recordando algún elemento de la obra de Davidson.

Este autor, afirma Rorty, “nos pide que pensemos al ser humano como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines”.²⁴ Considerar al ser humano de este modo permite entender la conducta lingüística como continua con la no-lingüística; al mismo tiempo, prosigue, debe hacernos

²² *Vid.* p. ej., EHO, p. 38n27, p. 76 y p. 105.

²³ EHO, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 90.

ver que “ambos tipos de conducta sólo tienen sentido en tanto en cuanto podemos describirlos como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias”.²⁵ Ahora bien, ni las creencias ni los deseos constituyen un objeto propio para la filosofía. A pesar de que esta clase de lenguaje intencional sea prácticamente imprescindible, esto no quiere decir que existan ‘entes de tipo A’,²⁶ como los significados o las intenciones, que sirvan para relacionar a los ‘entes de tipo B’ o particulares. Después del ataque davidsoniano al ‘tercer dogma del empirismo’, tal conclusión se muestra como un absurdo, pues en él Davidson trata de eliminar la diferenciación entre entes de tipo A (el esquema conceptual) y entes de tipo B (el contenido). El análisis de Davidson desemboca, así, en una visión del lenguaje enteramente holista que asume por completo su contingencia. Tal y como Davidson pone las cosas, no existen entes de tipo A, capaces de ser, de algún modo, causa de sí mismos; al contrario, sólo existen los entes de tipo B, en el sentido “panrelacionista” de que sólo disponemos de “un tejido de relaciones inconsútil e indefinidamente extensible”.²⁷ De tal modo, “Davidson insiste en que no pensamos [...] el lenguaje [...] como algo que [...]

²⁵ *Idem.*

²⁶ Así llama Rorty a los entes que “contextualizan y explican pero no pueden ni contextualizarse ni explicarse, so pena de un regreso infinito”, *ibid.*, p. 85, es decir, entes que tienen en sí mismos sus condiciones de posibilidad, como las formas platónicas, las categorías kantianas o los objetos lógicos de Russell. Frente a éstos, Rorty establece los ‘entes de tipo B’, los cuales “necesitan estar relacionados para estar disponibles [...] Estos entes precisan relaciones pero no pueden relacionarse ellos mismos, precisan contextualización y explicación, pero ellos mismos no pueden contextualizarse ni explicarse”, *idem.*, tarea ésta que corresponde a los entes de tipo A. Un poco más adelante afirma que esta distinción “es el mínimo denominador común de la distinción griega entre particulares y universales”, *ibid.*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

puede convertirse [...] en objeto de estudio diferenciado o de teorización filosófica”.²⁸ Por ello, puede afirmar Rorty que “Bjorn Ramberg tiene razón al decir que el principal motivo de Davidson es evitar la reificación del lenguaje”.²⁹ Veamos ahora lo que sucede con Heidegger.

Las opiniones de éste respecto al lenguaje fueron modificándose a medida que desarrollaba su filosofía. En *El ser y el tiempo* apenas hacía caso al lenguaje, subordinándolo al habla y, por ende, al *Dasein*, mientras que en la “Carta sobre el humanismo” ya solicitaba una mayor reflexión sobre la esencia del lenguaje. Para Rorty, “la atención hacia el lenguaje aumenta al ritmo que disminuye la atención al *Dasein*, a medida que va en aumento la preocupación de Heidegger por la posibilidad de que su obra temprana haya estado infectada de la característica ‘humanismo’ de la época de la cosmovisión”.³⁰ Al final, como sabemos, Heidegger reifica el lenguaje en un grado extraordinario, de un modo incluso un poco extravagante, llegando a “hablar del lenguaje como una cuasi-divinidad en la que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser”.³¹

Al respecto, resulta ilustrativo el modo en que Rorty compara la evolución del pensamiento sobre el lenguaje de Heidegger con el de Wittgenstein. Para Rorty, ambos autores comienzan en puntos de partida opuestos: el primer Heidegger con una concepción del *Dasein* como “cabalmente lingüístico [y] cabalmente social”³² que Rorty no vacilaría en calificar de pragmática; el primer Wittgenstein enredado en una concepción de lo ‘místico’ que lo consideraba “el sentido del mundo

²⁸ *Ibid.*, p. 89.

²⁹ *Ibid.*, pp. 89-90.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 81.

como un todo limitado”³³ y que, por ello, no admitía el ser expresado con palabras.³⁴ Si Heidegger leyese el *Tractatus*, nos dice Rorty, lo rechazaría (al igual que el “giro lingüístico” en su conjunto) por los mismos motivos del segundo Wittgenstein, es decir, por considerarlo un ejemplo más del intento platónico de huir de la contingencia. Y es comprensible que, para alguien que se estaba esforzando por escapar de la imagen clásica del filósofo como observador de las cosas *sub specie aeternitatis*, la idea de ver el mundo como un todo resultase irrisoria.

Sin embargo, el pensamiento de ambos autores continúa avanzando a lo largo del tiempo. Wittgenstein se aleja de sus primeras posiciones y se va acercando cada vez más al naturalismo y al pragmatismo, concluyendo en una concepción de la filosofía como terapia, la cual plantea, en opinión de Rorty, serias dudas acerca de la supervivencia de nuestra disciplina. Heidegger, por su parte, trata de radicalizar *El ser y el tiempo*, intensificando su interés por mostrar lo que Habermas denomina ‘lo otro de la razón’, lo cual le lleva, en primer lugar, a reificar el lenguaje del modo que hemos visto, una posición que tiene muy poco de pragmática. Y no se queda ahí. Según Rorty, su deseo de pureza y autenticidad lo hace seguir avanzando hasta transfigurarse a sí mismo y convertirse en una figura de gran importancia histórica: el primer pensador que se ha alejado de la tradición occidental, el inaugurador del pensamiento posmetafísico. Esta conversión es considerada negativamente por Rorty, de modo que la aportación de Heidegger debe ser vista desde otra perspectiva.

Desde el punto de vista naturalista y pragmático del segundo Wittgenstein, podemos estar agradecidos con Heidegger

³³ Citado en EHO, p. 80.

³⁴ *Vid.* TLP, 6.52-6.522.

por habernos dado un nuevo juego de lenguaje. Pero no deberíamos concebir ese juego de lenguaje como hizo Heidegger —es decir, como una forma de distanciarse y recapitular Occidente. En vez de esto, fue simplemente una más de una larga serie de concepciones de sí mismo. “La jerga heideggeriana no es más que el regalo que nos hizo Heidegger, y no el regalo del ser a Heidegger”.³⁵

¿Qué sucede cuando somos capaces de extirpar los elementos negativos de este “regalo” de Heidegger y conjuntar sus conclusiones con la tradición posanalítica? Según Rorty, de esta combinación surge una concepción del lenguaje más o menos como la expresada en los siguientes siete puntos:

- i.* Debemos considerar las oraciones únicamente como cadenas de marcas o ruidos, emitidas por los organismos.
- ii.* Las actitudes proposicionales, como las creencias y los deseos, son entidades postuladas para auxiliar en la predicción de la conducta de los organismos.
- iii.* La evolución de los organismos consiste en producir cadenas más grandes y más complejas, las cuales les permiten hacer cosas antes imposibles.
- iv.* Los seres humanos somos organismos muy evolucionados, de modo que muchas cadenas que somos capaces de producir pueden darnos explicaciones acerca de nosotros mismos.
- v.* Las oraciones *i* a *iv* son precisamente el tipo de cadenas a las que nos referíamos en *iv*.
- vi.* Las oraciones *i* a *v* nos ofrecen “el bosquejo de una casa del ser rediseñada, una nueva morada para nosotros, pastores del ser”.³⁶

³⁵ EHO, p. 99.

³⁶ *Ibid.*, p. 21. De este modo metafórico, Rorty se refiere a una consecuencia de las concepciones heideggerianas a la que Gadamer fue especialmente

- vii. Las oraciones *i* a *vi* son ejemplos del juego de las significaciones, que es infinitamente alterable mediante un mecanismo tan sencillo como la recontextualización de los signos utilizados.

En opinión de Rorty, estos siete puntos pueden englobar en un solo marco tanto a Darwin como a Heidegger y a Derrida. Al mismo tiempo, nos informan acerca de por qué Rorty considera la tradición posnietzscheana y la tradición postanalítica como proyectos que merecen ser rescatados: lo rescatable en ambas tradiciones no son tanto sus propuestas sustantivas cuanto los temas de los que prescinden. Ni la filosofía postanalítica ni la postnietzscheana se refieren a sujetos cognoscentes y objetos del conocimiento; tampoco hablan del lenguaje como un *tertium quid* entre sujeto y objeto. Ambas evitan hablar de las condiciones de posibilidad o la naturaleza de la representación, de la verdad, de la intencionalidad, y evitan también los enfoques reduccionistas. “En resumen –afirma Rorty– ninguna de ellas nos introduce en los vínculos particulares a los que nos llevó la tradición cartesiano-kantiana, la tradición representacionista, anclada en la distinción sujeto-objeto”.³⁷

Aquí, Rorty señala una crucial afinidad entre ambas tradiciones. A pesar de ello, creemos que no mantiene una posición metafilosófica estrictamente neutral al respecto. En nuestra opinión, Rorty opta de manera clara por el enfoque posanalítico. Si nos preguntásemos a qué se debe esto, probablemente deberíamos responder que es a causa de que los autores analíticos no tienen el lado negativo que sí tienen los continentales,

sensible, y que se manifiesta en un conocido *dictum* de este último autor, el cual ha sido comentado en alguna ocasión por Rorty, *vid.* FF, pp. 121-134: “el ser al que puede entenderse, es lenguaje”.

³⁷ EHO, p. 21.

el lado reificador y un tanto pretencioso que a veces les hace creer que han captado la esencia del lenguaje. Dado que en opinión de Rorty el lenguaje no tiene algo así como una esencia es comprensible que prefiera a autores como Davidson o Brandom, quien en los últimos años se convirtió en una de sus mayores influencias.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERO, Juan José *et al.* *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid, 2001.
- Águila, Rafael del. “Políticas pragmáticas”, Richard Rorty, *Pragmatismo y política*. Paidós, Barcelona, 1998.
- ALLEN, Barry. “What was Epistemology?”, Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000, pp. 220-236.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1987.
- . *Parva Naturalia*. Jus, México, 1991.
- . *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1998. [ADA]
- . *Ética a Nicómaco*. Mestas Ediciones, Madrid, 2001.
- ARNHEIM, Rudolf. *El pensamiento visual*. Paidós, Barcelona, 1986.
- . *Arte y percepción visual*. Alianza, Madrid, 2001.
- BACON, Francis. *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. Porrúa, México, 1980.
- BELLO, Gabriel. “Introducción. Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica”, Richard Rorty, *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1998.
- BERNSTEIN, Richard. “American Pragmatism: The Conflict of Narratives”, Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995, pp. 54-67.
- . *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Siglo XXI, México, 1991.

- BLACK, Max. “¿Cómo representan las imágenes?”, E. H. Gombrich *et al.*, *Arte, percepción y realidad*. Paidós, Barcelona, 1996.
- BLACKBURN, Simon. “The Professor of Complacence”, *The New Republic*. August 20, 2001, pp. 39-42.
- BOROS, Janos. “Representationalism and Antirepresentationalism-Kant, Davidson and Rorty”, 2003. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TKno/TKnoBoro.htm>, 17.08.03.
- BORRADORI, Giovanna. *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. Norma, Bogotá, 1996.
- BOUTOT, Alain. *Heidegger*. Publicaciones Cruz O, México, 1991.
- BOUVERESSE, Jacques. “Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences”, Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000, pp. 129-146.
- BRANDOM, Robert B. *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000a.
- . “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000b, pp. 156-179.
- . (ed.). *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000c.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, Colombia, 1997.
- CASTILLO, Ramón del. “Prólogo”, William James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Alianza, Madrid, 2000, pp. 7-49.
- . “Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a ‘Viejo y nuevo pragmatismo’ de Susan Haack”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Vol. XLVIII, núm. 50, 2003, pp. 145-180.
- CHISHOLM, Roderick M. “William James’s theory of truth”, *Monist*. Vol. 75, Issue 4, 1992, p. 569.
- CLARK, Maudmarie. “The development of Nietzsche’s later position on truth”, John Richardson y Brian Leiter, *Nietzsche*.

- Oxford University Press, Oxford & Nueva York, 2001, pp. 59-84.
- CLIFFORD, William K. "La ética de la creencia", William K. Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Tecnos, Madrid, 2003.
- CRITCHLEY, Simon. "Desconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?", Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 45-85.
- CUMMINS, Robert. *Representations, Targets and Attitudes*. The MIT Press, Cambridge, Mass. & Londres, 1996.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y continentales. Guía de la Filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra, Madrid, 2000.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford, 1980.
- . "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990a.
- . *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Gedisa, Barcelona, 1990b.
- . *Mente, mundo y acción*. Paidós, Barcelona, 1992.
- . "Replies", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. xxx, núm. 90, 1998, pp. 97-112.
- . "Truth Rehabilitated", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000, pp. 65-74.
- DENNETT, Daniel C. "Comments on Rorty", *Synthese* 53, 1982, pp. 349-356.
- . *Consciousness Explained*. Penguin, Londres, 1991.
- . "Faith in the Truth" (Amnesty Lecture, Oxford, Final Draft; February 18), 1997. <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/faithint.htm>.

- DENNETT, Daniel C. "Postmodernism and Truth" (Final Draft for World Congress of Philosophy; August 13), 1998. <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/postmod.tru.htm>.
- _____. "The evolution of culture" Edge 52-March 28, 1999. http://www.edge.org/3rd_culture/dennett/dennett_p2.html.
- _____. "The case for Rorts", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000a, pp. 91-101.
- _____. *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*. Debate, Madrid, 2000b.
- DERRIDA, Jacques. "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", Chantal Mouffle (comp.), *Desconstrucción y Pragmatismo*. Paidós, Barcelona, 1998.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Gredos, Madrid, 1987.
- _____. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. Porrúa, México, 1990. [VVD]
- _____. *Discurso del método*. Losada-Océano, Buenos Aires-México, 1998.
- _____. *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*. Eds. Coyoacán, México, 2000.
- DEWEY, John. *La experiencia y la naturaleza*. FCE, México, 1948.
- _____. *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. 5 vols., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1969. [EW]
- _____. *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 vols., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1976. [MW]
- _____. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 15 vols., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1981. [LW]
- _____. *La reconstrucción de la filosofía*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

- DEWEY, John. “La influencia del darwinismo en la filosofía”, John Dewey, *La miseria de la epistemología*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- DIAMOND, Cora. “Truth; Defenders, Debunkers, Despisers”, Leona Tokor (ed.), *Commitment in Reflection. Essays in Literature and Moral Philosophy*. Garland Publishing, Inc., Nueva York & Londres, 1994.
- DONOVAN, Rikard. “Review of Truth and Progress”, *Cross Currents*. Vol. 49, núm.1, p. 126 (4p.), 1999.
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*. The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.
- DUMMETT, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid, 1998.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Ensayos*. Porrúa, México, 1999.
- ENGEL, Pascal y Richard Rorty. *À quoi bon la vérité ?* Bernard Grasset, París, 2005.
- EODICE, Alexander Ralph. Pragmatism and the Reconstruction of Rationality. Tesis doctoral, Universidad de Fordham, Nueva York (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan), 1987.
- ERICKSON, Glenn W. “Our Man Rorty”, *Chicago Review*. Vol. 38, núm. 3, 1991, p. 94 (10p.).
- ESTEBAN CLOQUELL, José Miguel. “Verdad A Priori y Creencia Racional”, *Quaderns de Filosofia i Ciencia* 19, 1991, pp. 61-69.
- . “Cordilleras, desiertos y ciénagas. Un homenaje bibliográfico a W. V. O. Quine (1908-2000)”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 33/núm. 97, 2001a, pp. 85-111.
- . *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Universidad Nacional de Costa Rica-Departamento de Filosofía, Costa Rica, 2001b.

- ESTEBAN CLOQUELL, José Miguel. “Lo viejo, lo nuevo y su absorción. Comentario a ‘Viejo y nuevo pragmatismo’ de Susan Haack”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Vol. XLVIII, núm. 50, 2003, pp. 181-199.
- . “Tras la herencia de Kant. Del Pragmatismo y sus genealogías”, *Éndoxa: Series filosóficas*. Núm. 18, 2004, pp. 445-469.
- . *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. UAEM-FH, Cuernavaca, 2006.
- ESTEBAN CLOQUELL y José María Filgueiras Nodar. El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty, ponencia presentada en el XXII Simposio Internacional de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas Historia e historicidad de la filosofía. Homenaje a José Antonio Robles, Ciudad de México, 23 de noviembre, 2006.
- FAERNA, Ángel Manuel. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Siglo XXI, Madrid, 1996.
- . “Pragmatismo”, Román Reyes (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Pub. Electrónica de la Universidad Complutense, Madrid, 2004, <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/P/pragmatismo.htm>.
- FERRARIS, Maurizio. *La Hermenéutica*. Taurus, México, 2001.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 4 vols., Ariel, Barcelona, 2001.
- FILGUEIRAS NODAR, José María. La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty. Tesis doctoral, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2007a.
- . “El Platón de Rorty”, *Devenires*. Año VIII, núm. 16, 2007b, pp. 157-183.
- . Representación y representacionalismo en Richard Rorty, ponencia presentada en el XIV Congreso Internacional de

- Filosofía de la Asociación Filosófica de México Identidad y Diferencia, Mazatlán, Sinaloa, 7 de noviembre, 2007c.
- _____. “Dewey, las prácticas y el pragmatismo”, *Pasajes*. Núm. 24, 2007d, pp. 131-134.
- _____. “El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología”, *Ideas y Valores: Revista colombiana de filosofía*. Núm. 138, 2008, pp. 93-117.
- _____. “¿El inventor de la mente? Una crítica a la lectura rortiana de Descartes”, *Signos Filosóficos*. Vol. XII, núm. 23, (ene-jun), 2010, pp. 69-97.
- _____. “El pensamiento de Rorty ante la crisis ambiental. Una crítica a C. A. Bowers”, *Redescrições*. Revista on line do GT de Pragmatismo, (Nova Série), año 3, núm. 1, 2011, pp. 78-98. http://gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano3_01/5_nodar.pdf.
- _____. “Richard Rorty”, Erik Ávalos (ed.), 2010b, inédito.
- FORTANET, Joaquín. “Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty”, *Astrolabio. Revista electrónica de filosofía*, núm. 0, 2005, http://www.ub.edu/astrolabio/Art%EDculos/Entrevista_RichardRorty.pdf.
- FOSL, Peter. “Richard Rorty Interview: Realists-Grow Up”, *The Philosophers' Magazine* 8, 1999, pp. 40-42. <http://www.philosophers.co.uk/RichardRortyInterviewed.html>.
- FRÁPOLLI, María José. *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Síntesis, Madrid, 1998.
- FRASER, Nancy. “Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”, Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, pp. 303-321.
- FREGÉ, Gottlob. “Sobre sentido y referencia”, L. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado*. Tecnos, Madrid, 1995, pp. 27-48.

- GADAMER, Hans-George. *Mito y Razón*. Paidós, Barcelona, 1997.
- . *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 2001.
- . *Verdad y Método II*. Sígueme, Salamanca, 2002.
- GELLNER, Ernest. “Ilustración, ¿sí o no?”, Józef Niznik y John T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000.
- GEMES, Ken. “Nietzsche’s critique of truth”, John Richardson y Brian Leiter, *Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford & Nueva York, 2001, pp. 40-58.
- GHIRALDELLI, Paulo. “O que é o pragmatismo?”, blog 10 de julio, 2004a. <http://pragmatismo.blogspot.com/2004/07/o-que-o-pragmatismo.html>, 27.07.04.
- . “Pragmatismo e neopragmatismo: experiênciã e lingua-gem”, blog 12 de julio, 2004b. <http://pragmatismo.blogspot.com/2004/07/pragmatismo-e-neopragmatismo.html>.
- . “Donald Davidson (1917-2003)”, blog 5 de agosto, 2004c. <http://pragmatismo.blogspot.com/2004/08/donald-davidson-1917-2003.html>.
- GOMILA, Toni. “Peirce y la ciencia cognitiva”, *Anuario Filosófico*. XXIX/3, 1996, pp. 1345-1369.
- GOODMAN, Russell B. “American Philosophy In The 18th & 19th Centuries”, 2005. <http://www.unm.edu/~rgoodman/american.html>, 16.5.05.
- GOUINLOCK, James. “What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey”, Hermann J. Saatkamp Jr., *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville & Londres, 1995, pp. 72-90.
- HAACK, Susan. “Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect”, Hermann J. Saatkamp Jr., *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville & Londres, 1995, pp. 126-147.

- HAACK, Susan. "Viejo y nuevo pragmatismo", *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Vol. XLVI, núm. 47, 2001, pp. 21-59.
- HABERMAS, Jürgen. "El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo", Józef Niznik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía, Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000a, pp. 13-42.
- . "Richard Rorty's Pragmatic Turn", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000b, pp. 31-55.
- HACKING, Ian. "Introduction", Ian Hacking (ed.), *Scientific Revolutions*. Oxford University Press, Nueva York, 1981.
- . *Representar e intervenir*. UNAM-III, México, 2001.
- HANNA, Robert. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 2001.
- HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Cátedra, Madrid, 1997.
- HARTSHORNE, Charles. "Rorty's Pragmatism & farewell to the age of faith & enlightenment", Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville & Londres, 1995, pp. 16-28.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. Oxford University Press, Londres, 1967.
- . *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, Londres, 1977.
- . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Casa Juan Pablos, México, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE, México, 1986.
- HILDEBRAND, David L. *Beyond Realism & Anti-Realism: John Dewey and the Neopragmatists*. Vanderbilt University Press, Nashville, 2003.
- HINTIKKA, Jaakko. *Lingua Universalis vs. Calculus Raciocinator. An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*. Kluwer, Dordrecht, Países Bajos, 1997.

- HORNSBY, Jennifer. "Descartes, Rorty and The Mind-Body Fiction", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 41-57.
- HORWICH, Paul. *Truth*. Oxford University Press, Nueva York, 1998.
- HUDSON, Wayne y Wim van Reijen. "From Philosophy to PostPhilosophy", Eduardo Mendieta (ed.), *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press, Stanford, 2006, pp. 18-27.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, 2002. [TNH]
- JACKSON, Frank. "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-136.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, México, 1995.
- JAMES, William. *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. Longman and Co., Nueva York, 1922.
- . "Humanismo y verdad", *El significado de la verdad*. Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- . "Conceptos filosóficos y resultados prácticos", Paul Kurtz, *Filosofía norteamericana en el siglo XX. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*. FCE, México, 1972.
- . "A world of pure experience", *Essays on Radical Empiricism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.
- . *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Planeta, Barcelona, 1994.
- . "La voluntad de creer", William K. Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Tecnos, Madrid, 2003.

- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio, seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*. Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo, Madrid, 1876. <http://www.cervantesvirtual.com>.
- . *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 2003. [CRP]
- KNOBE, Joshua. “A Talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty”, *The Dualist* 2, 1995, pp. 56-71. <http://www.unc.edu/~knobe/rorty.html>.
- KOLENDA, Konstantin. *Rorty’s Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*. University of South Florida Press, Tampa, 1990.
- KUHN, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 2004.
- KURTZ, Paul. *Filosofía norteamericana en el siglo XX. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*. FCE, México, 1972.
- LARA ZAVALA, María Pía. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Anthropos, Barcelona, 1992.
- LETSON, Ben H. “Richard Rorty and the Meaning of Social Sciences”, *International Science Review*. Vol. 70, núms. 1 y 2, 1995, pp. 43-52.
- . *Davidson’s Theory of Truth and Its Implications for Rorty’s Pragmatism*. Peter Lang, Nueva York, 1997.
- LEVY, Neil. “Analytic and Continental Philosophy: Explaining the differences”, *Metaphilosophy*. Vol. 34, núm. 3, 2003, pp. 284-304.
- LLANO, Alejandro. *El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2000. [EEH]
- MACHAN, Tibor. “Indefatigable Alchemist”, *American Scholar*. Vol. 65, Issue 3, 1996, pp. 417-424.

- MACINTYRE, Alasdair. "Philosophy, 'Other' Disciplines and their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty", *Soundings*. 65, 1982, pp. 127-145.
- MALACHOWSKI, Alan. "Deep Epistemology without Foundations (in Language)", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 139-155.
- . (ed.). *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990.
- MARINO, Gordon. "Shattering Philosophy's Mirror. A conversation with Richard Rorty", *Commonweal*. 6 de mayo, 1994, pp. 11-14.
- MCDERMID, Douglas. "Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 32, núm. 96, 2000.
- MCDOWELL, John. "Towards Rehabilitating Objectivity", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000, pp. 109-123.
- MENDIETA, Eduardo (ed.). *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press, Stanford, 2006.
- MOUFFE, Chantal (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Paidós, Barcelona, 1998.
- MUGUERZA, J. "Introducción. Esplendor y Miseria del Análisis Filosófico", J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1986.
- NAGEL, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?", David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 1991.
- . *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error", *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 1975.

- NIETZSCHE, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral", *Revista Teorema*. Valencia, 1980.
- NUÑO, Juan A. "Teoría de la verdad en Tarski". *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 5, núm. 13, 1971.
- PALACIO AVENDAÑO, Martha. "La paradoja de lo público en Richard Rorty", *Ideas y Valores: Revista colombiana de filosofía*. Núm. 138, 2008, pp. 119-132.
- PEIRCE, Charles S. "Cómo esclarecer nuestras ideas", José Vericat (comp.), *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Crítica, Barcelona, 1988a, pp. 200-223.
- _____. "La fijación de la creencia", José Vericat (comp.), *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Crítica, Barcelona, 1988b, pp. 175-99.
- PIAIA, Gregorio. "Brucker versus Rorty? On the 'Models' of Historiography of Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 9, núm. 1, 2001, pp. 69-81.
- PIHLSTRÖM, Sami. "Putnam and Rorty on their Pragmatist Heritage", 2003. <http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/pragmatistheritage.html>, 5.9.03.
- PLATÓN. *Diálogos*. Porrúa, México, 1998. [DP]
- POLANCO, Moris. "Verdad y justificación en Putnam y Rorty", 2003. <http://www.economia.ufm.edu.gt/mpolanco/cuernavaca.htm>, 5.9.03.
- POLYCHRONIOU, Chronis. "On Philosophy and Politics", Eduardo Mendieta (ed.), *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press, Stanford, 2006, pp. 89-103.
- PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid, 1988.
- _____. *Pragmatism*. Blackwell, Cambridge, Mass., 1995a.
- _____. *Representación y realidad*. Gedisa, Barcelona, 1995b.
- _____. *Words and Life*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995c.

- PUTNAM, Hilary. *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Paidós, Barcelona, 2001.
- QUINE, Willard van Orman. *Palabra y objeto*. Labor, Barcelona, 1968.
- _____. “Sobre la idea misma de un tercer dogma”, *Teorías y cosas*. UNAM-IIF, México, 1986a.
- _____. “Cinco hitos del empirismo”, *Teorías y cosas*. UNAM-IIF, México, 1986b.
- _____. “Let Me Accentuate the Positive”, Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to ‘Philosophy and the Mirror of Nature’ (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 117-119.
- _____. *La búsqueda de la verdad*. Crítica, Barcelona, 1992.
- _____. “Dos dogmas del empirismo”, Luis M. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado*. Tecnos, Madrid, 1995, pp. 247-270.
- _____. “Naturalización de la epistemología”, *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, 2002.
- RAMBERG, Bjørn. “Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson”, Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2002, pp. 351-370.
- REGUERA, Estrella de la. La interpretación neopragmatista de Richard Rorty de la obra de Martin Heidegger. Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2005.
- REID, Thomas. *La filosofía del sentido común*. UAM-Azcapotzalco, México, 1998.
- RISSE, James. “Rortyan Pragmatism as Hermeneutics Praxis”, *Modern Schoolman* 63, 1986, pp. 275-287.
- ROGERS, G. A. J. “Descartes, las Matemáticas y la elaboración de lo moderno”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*. XLIV, 1998, pp. 1-18.

- ROMANO, Carlin. "Review of Truth and Progress", *The Nation*. Vol. 267, núm. 4, 1998, p. 25 (6p).
- RORTY, Richard. "Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy*. Vol. 67, núm. 12, 1970, pp. 399-424.
- . "Introduction", John Dewey, *The Later Works, 1925-1953*. Volume 8: 1933, Southern Illinois University Press, Carbondale, Oh., 1986, pp. ix-xviii.
- . "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", Richard Rorty et al. (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1990.
- . *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991a. [CIS]
- . "From 'Mind-Body Identity, Privacy, and Categories'", David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 1991b.
- . "A propos de 'Empirisme et Philosophie de l'esprit' de Wilfrid Sellars", Wilfrid Sellars, *Empirisme et Philosophie de l'esprit*, L'Éclat, París, 1992, pp. 7-13.
- . *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*. Paidós, Barcelona, 1993a. [EHO]
- . "Feminism Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View", *Hypatia*. Vol. 8, núm. 8, 1993b, pp. 96-103.
- . "Demonizing the Academy", *Harper's Magazine*. Vol. 289, Issue 1736, 1995a, p. 13, 5p.
- . "Response to Charles Hartshorne", Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995b, pp. 29-36.
- . "Response to Frank Farrell", Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995c, pp. 188-195.

- RORTY, Richard. "Response to Richard Bernstein", Hermann, J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995d, pp. 68-71.
- _____. "Response to Susan Haack", Hermann, J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995e, pp. 148-153.
- _____. "Untruth and Consequences", *New Republic*. Vol. 213, Issue 5, 1995f, p. 32.
- _____. *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos, Madrid, 1996a. [CP]
- _____. "Knowledge and Acquaintance", *New Leader*. Vol. 215, Issue 23, 1996b, p. 46.
- _____. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Paidós, Barcelona, 1996c. [ORV]
- _____. "The inspirational value of great works of literature", *Raritan*. Vol. 16, Issue 1, 1996d, p. 8, 10p.
- _____. "Can philosophers help their clients?", *New Leader*. Vol. 80, Issue 6, 1997a, p. 11, 2p.
- _____. "Davidson, between Wittgenstein and Tarski", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 30, núm. 88, 1997b, pp. 49-71.
- _____. *Esperanza o conocimiento: una introducción al pragmatismo*. FCE, Buenos Aires, 1997c. [EOC]
- _____. "Intellectuals and the Millennium", *New Leader*. Vol. 80, Issue 3, 24/2/1997, p. 10, 2 p.
- _____. "Against Unity", *The Wilson Quarterly*. 22:I (Winter), 1998a, pp. 28-38.
- _____. *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1998b. [EGL]
- _____. "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y Pragmatismo*. Paidós, Barcelona, 1998c, pp. 35-43.
- _____. *Pragmatismo y política*. Paidós, Barcelona, 1998d. [PYP]

- RORTY, Richard. "Respuesta a Simon Critchley", Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y Pragmatismo*. Paidós, Barcelona, 1998e, pp. 87-96.
- . *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Paidós, Barcelona, 1999. [FNP]
- . *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel, Barcelona, 2000a. [PUV]
- . "La emancipación de nuestra cultura", Józef Niznik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000b, pp. 42-48.
- . "La noción de racionalidad", Józef Niznik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000c, pp. 114-119.
- . "Response to Barry Allen", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000d, pp. 236-241.
- . "Response to Daniel Dennett", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000e, pp. 101-108.
- . "Response to Donald Davidson", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000f, pp. 74-80.
- . "Response to John McDowell", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000g, pp. 123-128.
- . "Response to Jürgen Habermas", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000h, pp. 56-64.
- . "Response to Michael Williams", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000i, pp. 213-219.
- . "Response to Robert Brandom", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000j, pp. 183-190.
- . "Respuesta a Kolakowski", Józef Niznik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000k, pp. 82-92.

- RORTY, Richard. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Paidós, Barcelona. 2000l. [VP]
- . *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid. 2001. [FEN]
- . *Filosofía y futuro*. Gedisa, Barcelona, 2002a. [FF]
- . “When Philosophy is Irrelevant”, *New Leader*. Vol. 85, Issue 3, 2002b, p. 19, 2p.
- . “Pragmatism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2004a. <http://www.cefa.org.br/jornal/edicoesanteriores/detalhe.asp?CodNoticia=38>, 27.7.04.
- . “The Brain as Hardware, Culture as Software”, *Inquiry*. Vol. 47, núm. 4, pp. 219-235, 2004b. http://www.contemphil.net/articles/lectures/Rorty_Beijing_5.htm.
- . “Anticlericalism and Atheism”, Santiago Zabala (ed.). *The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo*. Columbia University Press, Nueva York, 2005a, pp. 29-41.
- . “Do lado de fora de The Matrix”, 2005b. http://www.filosofia.pro.br/Davidson/rorty_sobre_davidson.htm.
- . “Problems of Rationality”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2005c. <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1681>.
- . Naturalism and Quietism. Conferencia dictada en la UNAM 17 de enero, 2006a. <http://www.filosoficas.unam.mx/~s.acad/naturalism.pdf>.
- . Putnam, Pragmatism and Parmenides. Conferencia dictada en la UNAM, 19 de enero, 2006b. <http://www.filosoficas.unam.mx/~s.acad/putnam.pdf>.
- RORTY, Richard *et al.* “Introducción”, Richard Rorty *et al.* (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1990, pp. 15-29.
- ROSENTHAL, David M. (ed.). *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 1991.

- ROTH, Robert J. *British Empiricism & American Pragmatism. New Directions and Neglected Arguments*. Fordham University Press, Nueva York, 1993.
- RUMANA, Richard. *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*. Rodopi, Amsterdam-Nueva York, 2002.
- RUSSELL, Bertrand. *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo 1: La filosofía antigua. La filosofía católica*. Espasa-Calpe, Madrid, 1978a.
- . *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo 2: La filosofía moderna*. Espasa-Calpe, Madrid, 1978b.
- . *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona, 1983.
- RYERSON, James. “The Quest for Uncertainty: Richard Rorty’s Pilgrimage”, Eduardo Mendieta (ed.), *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*. Stanford University Press, Stanford, 2006, pp. 1-17.
- RYLE, Gilbert. “Descartes’ Myth”, David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 1991, pp. 51-57.
- SAAB, Salma. “La creencia”, Luis Villoro (ed.), *El conocimiento*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 63-87.
- SAATKAMP, Hermann J. Jr. (ed.). *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville&Londres, 1995.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami. *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1996.
- SCIALABBA, George. “Review of Contingency, Irony and Solidarity”, *The Nation*. Vol. 249, núm. 19, 1989, p. 685 (4p.).
- SEARLE, John. *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona, 2000.
- . *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, Madrid, 2001.

- SELLARS, Wilfrid. "Empiricism and the Philosophy of Mind", Herbert Feigl y Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume I: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329. <http://www.ditext.com/sellars/epm.html>.
- SORELL, Tom. "The World from Its Point of View", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 11-25.
- STEINER, George. *Heidegger*. FCE, México, 1999.
- SUÁREZ MOLANO, José Olimpo. *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2005.
- TARSKI, Alfred. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", *A parte rei. Revista de Filosofía*. Núm. 6, 1999. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/tarski.pdf>.
- TAYLOR, Charles. "Rorty in the Epistemological Tradition", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 257-275.
- . *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996.
- . *Argumentos filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1997.
- TEICHMAN, Jenny. "Review of Truth and Progress", *New Criterion*. Vol. 17, núm. 1, 1998, p. 60 (1p.).
- THAYER, H. S. "Pragmatism", John Shook (comp.), *Web Companion to Pragmatism*. 2004. http://www.pragmatism.org/companion/pragmatism_thayer.htm, 11.8.04.
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. UNAM-III, México, 1994.
- URMSON, James O. *Philosophical Analysis*. Oxford University Press, Londres, 1956.

- VAIHINGER, Hans. "La voluntad de ilusión en Nietzsche", *Revista Teorema*. Valencia, 1980.
- . *The Philosophy of "As If"*. Routledge, Londres, 2000.
- VALDÉS VILLANUEVA, Luis M. "Introducción: El derecho de creer", William K. Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Tecnos, Madrid, 2003.
- VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona, 2000.
- VISION, Gerald. "Veritable Reflections", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990.
- WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy*. The University of Wisconsin Press, Madison, Wisc., 1989.
- WIENER, Philip P. "Pragmatism", Philip P. Wiener (ed.), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. 3, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1974, pp. 551-570.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes: el proyecto de la Investigación Pura*. UNAM-IF, México, 1995.
- WILLIAMS, Michael. "Epistemology and the Mirror of Nature", Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell, Oxford, 2000, pp. 191-213.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- . *Investigaciones filosóficas*. Altaya, Madrid, 1999.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 2001.
- [TLP]
- YOLTON, John W. "Mirrors and Veils, Thoughts and Things", Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*. Blackwell, Oxford, 1990, pp. 58-73.
- ZABALA, Santiago. *The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo*. Columbia University Press, Nueva York, 2005.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas utilizadas	9
Prólogo	11
Introducción	19
I. El paradigma epistemológico de Platón a Kant	31
La epistemología autoritaria de Platón	32
Un alumno de Platón	44
Descartes, inventor de la mente	48
Los empiristas y el origen de la “idea ‘idea’”	61
Kant, o la “puesta de largo” de la epistemología	69
II. La restauración de la tradición en el siglo xx	83
El primer ironista	84
El contraataque kantiano	89
La <i>acquaintance</i> como fundamento	94
Correspondentismo atomista	101
Figuras, palabras, representaciones	105
Balance rortiano de la filosofía analítica	114
III. Peirce, presunto pragmatista	121
La máxima anticartesiana	122
Perversa convergencia	129
IV. La genuina “buena tradición”	139
Solos ante la tradición	141
La correspondencia, un sinsentido	144

Lo que nos conviene creer:	
la teoría que no es teoría	149
De la verificación al pansiquismo	158
Democracia, ciencia y religión	167
La ética pública de la creencia	
y el derecho privado de creer	173
V. Dewey: el gran héroe	183
Entre la historia y la ciencia	184
Situación e indagación	191
Garantizando la asertabilidad	198
El ataque a los dualismos	204
Los problemas de la filosofía frente	
a los problemas del hombre	213
¿El final de la filosofía?	223
Críticas triviales	228
VI. Dos conductistas epistemológicos	233
El legado del neopositivismo	235
Contra el primer dogma	241
El segundo dogma y el segundo Wittgenstein	249
El mito de lo dado	256
VII. Davidson o la culminación.	269
Tarski y la verdad	270
Contra el tercer dogma	276
El modelo fisicalista no reductivo	290
Metáforas con significado literal	298
Metáfora, redescrición y evolución cultural	307
VIII. Conclusiones.	317
La reconstrucción como hilo conductor:	
el caso del representacionalismo	317

La cuestión de la fidelidad	327
El parricidio	339
Apéndice: La filosofía posnietzscheana	347
Bibliografía	363

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,

*La rebelión pragmatista. La reconstrucción rortiana de la historia
de la filosofía*, de José María Filgueiras Nodar, se terminó de imprimir
en abril de 2014 en Master Copy S. A. de C. V., av. Coyoacán núm. 1450, col.

Del Valle, del. Benito Juárez, CP 03220, México, DF, tel. 55242383.

En su edición, impresa en papel cultural de 75 g, se usaron tipos

Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.

Formación: Víctor Hugo Ocaña Hernández.

Edición: Arturo Reyes Isidoro.