

# *Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty)*

Eugenio MOYA CANTERO  
(Universidad de Murcia)

## **Resumen**

Richard Rorty ha popularizado la capitulación posmoderna de la filosofía en favor de la literatura. Para él, el esfuerzo tradicional de filósofos y científicos por ir *más allá* o *más acá* del lenguaje para descubrir una verdad ajena al tiempo, la contingencia y el azar resulta fracasado. Propone por ello una cultura posfilosófica en la que poetas y novelistas asuman el papel de vanguardia cultural.

Pues bien, en este artículo reconstruyo la hipótesis fundamental que justifica aquella capitulación –el textualismo– y ofrezco razones epistemológicas que muestran su insuficiencia e inadecuación.

*Palabras clave:* Rorty, filosofía, literatura, ciencia, occidente, posmodernidad, razón, verdad.

## **Abstract**

Richard Rorty has made popular the postmodern capitulation of philosophy in favour of literature. For him, the traditional efforts of philosophers and scientists to go more *beyond* or *nearer* language in search of the truth outside time, contingency and chance, have failed. Therefore, he proposes a postphilosophical culture in which a role of a new cultural tendency is assumed by poets and novelists.

In view of all this, in this article, I reconstruct the fundamental hypothesis which justifies that capitulation –the *textualism*– and I put forward epistemological reasons which show up its insufficient and inadequate nature.

*Keywords:* Rorty, philosophy, literature, science, west, postmodernity, reason, truth.

Desde hace un siglo los filósofos occidentales no hemos hecho otra cosa que visitar el diván psicoanalista. Desde que los maestros de la sospecha se empeñaron en extender que la razón no es la facultad central, rectora, de nuestra vida psíquica, el ejercicio de la reflexión se ha convertido en una suerte de actividad con motivaciones oscuras. En este sentido, los filósofos posnietzscheanos –sobre todo hermenéutas, neopragmatistas y posmodernos– se han opuesto con Nietzsche a la idea tradicional de que el impulso que lleva a pensar es la admiración. Se trata, como sabemos, de una idea tematizada explícitamente por Aristóteles<sup>1</sup>:

Que [la filosofía] no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los primeros que filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como las cambios de la luna y los relativos a sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.

Para Heidegger, Derrida o Rorty no es la perplejidad el impulso que subyace a la filosofía, sino el temor. Es, como decía Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, el miedo a la muerte, a la vejez, al cambio, al tiempo, lo que ha motivado la búsqueda *ahí fuera* o *aquí dentro*, de una naturaleza, una verdad, imperecedera y universal. La raíz común de los problemas filosóficos es el miedo a perder contacto con lo real, con el ser. Éste parece ser el rasgo definitorio de una tradición filosófica occidental que ha sustantivado las motivaciones antropológicas de un *ser ahí* que, como señala Heidegger<sup>2</sup>, encubre

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b - 983a.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, §§ 51-53.

regularmente el carácter irrebalsable de su ser para la muerte, finito, cuyo lugar natural es, por tanto, la falsedad, pero que busca en la verdad proposicional un consuelo.

En *Objetividad, relativismo y verdad*, Rorty ha repetido este diagnóstico psicoanalítico:

Mi idea de que el deseo de objetividad es en parte una forma disfrazada del temor a la muerte de nuestra comunidad reproduce la acusación de Nietzsche de que la tradición filosófica que arranca en Platón es un intento de evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y al azar.<sup>3</sup>

La filosofía sería, así, un género consolatorio que habría hecho de su historia una especie de farmacopea en la que los hombres de Occidente tratan sus fobias, sus neurosis.

Hemos hablado de la historia de la filosofía como farmacopea, pero en realidad, más que terapia, la teoría de las ideas de Platón, la ontoteología cristiana, la ontoepistemología cartesiana o la egología kantiana no serían paliativas sino patológicas. Los grandes pensadores de nuestra tradición filosófica han sido, por decirlo en las claves del diván rortyano o derridiano, *ascetas ambiciosos y falócratas obsesivos*<sup>4</sup>, esto es, hombres que, por un lado, como los sacerdotes ascéticos, se creen distintos del resto de los mortales: en contacto permanente con los “dioses” (con el verdadero yo, o el verdadero mundo) y que, por tanto, se han empeñado siempre en *penetrar* a través del velo de las apariencias, para acceder a eso que está oculto, a aquello que gusta de ocultarse para la mayoría. Todos ellos han perseguido, por ello, la esencia, compartido el gusto por la teoría, por el descubrimiento, por lo universal, por lo idéntico, por lo profundo; en definitiva, por la *invaginación*.

Bien podemos decir que gran parte de los diagnósticos que se han ido acumulando desde hace cien años han marchado en la misma dirección de los poetas románticos, esto es, rompiendo con Platón y su disputa con la poesía

<sup>3</sup> RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 53.

<sup>4</sup> Vid. RORTY, R., *Cultura y modernidad*, pp. 25 y ss. Simon Critchley, al calor de la orgía psicoanalítica posmoderna no ha podido resistirse a denunciar en *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida and Contemporary French Thought* (Londres, Verso, 1999, p. 10) el *anti-feminismo* y *sexismo* de Kant o Hegel, pues “*El falogocentrismo clásico es también heterosexista. Una posible lectura de Hegel que no puede ser indagada aquí en detalle debería mostrar cómo la homosexualidad está excluida de la Sittlichkeit*”. Para una revisión de la crítica de Rorty al feminismo de la igualdad (en el fondo universalista e “ilustrado”) en el sentido de que la cuestión de los derechos de las mujeres no es cuestión de reconocimiento, sino de otorgamiento, véase: AMORÓS, C., “Richard Rorty y las *tricoteuses*”, en: ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J. (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 341 y ss.

–recordemos que el discípulo de Sócrates expulsaba a los poetas de su *República*<sup>5</sup>– y buscando fórmulas honorables con las que la filosofía pueda capitular ante la literatura<sup>6</sup>. En este sentido, las formas postísticas de pensamiento –posmetafísico, posmoderno,...– han de ser entendidas en el umbral de una época, pretendidamente posfilosófica, de contornos difusos, pero cuya experiencia central apunta al replanteamiento radical de un proyecto histórico: el proyecto moderno, de ilustración europea o, incluso más allá, un replanteamiento del proyecto civilizatorio occidental. Por eso, como trans-fondo de esos replanteamientos encontramos la deconstrucción de tres grandes metarrelatos occidentales:

1. La creencia en una razón autónoma, autotransparente y universal
2. La confianza en que la búsqueda de la verdad siempre es buena en sí misma
3. La fe en la capacidad de autoaprendizaje de la humanidad.

Evidentemente, en esa deconstrucción se han superpuesto el ludismo intelectual de los tecnófobos románticos –un ludismo al que Heidegger y sus seguidores han dado continuidad–, el cansancio de un marxismo que perdió fuerza emancipatoria en las sociedades del bienestar y, por supuesto, la experiencia de unos intelectuales que han vivido los efectos devastadores del Holocausto. Y es que, tras el Holocausto, como ha mantenido Georg Steiner, bien pudiera resultar imposible seguir creyendo en la vitalidad de los valores de occidente<sup>7</sup>.

Pero antes de desenmarañar esta tupida malla, preguntémonos, sin pretensiones esencialistas, ¿qué hemos de entender por “Occidente”? Ante todo, hemos de identificar fundacionalmente el proyecto occidental con el europeo. Recordemos que el término *Europa* deriva del nombre de la hija de Agenor en la mitología griega y posiblemente de *Ereb*, palabra fenicia que significó *ocaso*, el lugar por donde se pone el sol.

Por otro lado, hay que recordar que la primera civilización que maduró en Europa fue la del Egeo, desarrollada en la edad del Bronce alrededor del 1500 a. C., en Creta, el centro de Grecia y las costas del Asia Menor. Sus dos

<sup>5</sup> PLATÓN, *República*, lib. X, esp. 607b –608b

<sup>6</sup> Para un estudio fundamentalmente descriptivo de la forma rortiana de abordar las relaciones entre filosofía y literatura, véase THIEBAUT, C., “De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty”, en *Dáimon. Revista de Filosofía*, 5 (1992), pp. 133-154.

<sup>7</sup> Cfr. también ADORNO, “Después de Auschwitz”, en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 361-365.

culturas principales fueron la minoica y la micénica. Pero, recordemos asimismo, que después del año 1200 a. C. esas culturas sucumbieron por la invasión de los pueblos del Norte, probablemente griegos dorios, quienes, a pesar de tener una cultura menos avanzada, habían aprendido a fabricar armas de hierro.

Aunque no podían ser calificados de *bárbaros*, ya que hablaban la lengua griega (y “bárbaro” viene de “bar, bar, bar” –gentes de hablar ininteligible) lo cierto es que los dorios eran unos pueblos indoeuropeos, nómadas y guerreros, de un estadio cultural mucho más atrasado que aqueos y jonios, que destruyeron el modelo teocrático de los imperios micénico y minoico –seguidores del modelo teocrático de las grandes monarquías orientales– sin ser capaces de crear una cultura de recambio. Se trató, en cualquier caso, de una carencia de la que la cultura helénica hizo virtud, pues, aunque Grecia se hundió durante cuatro siglos en una larga Edad Oscura, esa cultura ausente dio protagonismo al pensamiento racional. Sin una soberanía legitimada, sin un orden mítico cerrado, sin santos ni profetas, el griego sólo podía confiar en sus sabios. De hecho, sus míticos siete sabios, cuya labor legislativa ha sido recordada siempre como fundamento de la convivencia, fueron su primer punto de apoyo.

Es alrededor del 800 a.C., cuando empieza a emerger una cultura griega consolidada, una cultura cuya contribución inicial fundamental fue la escritura alfabética<sup>8</sup>. Los griegos tomaron el alfabeto fenicio procedente de una rama de la escritura semítica septentrional y lo dotaron de vocales. Reparemos en que en el sistema de escritura alfabético griego, a diferencia del pictográfico e ideográfico, como el chino, del cuneiforme babilónico o asirio, o del jeroglífico de los egipcios, cada signo deja de representar un objeto o actividad para representar un sonido. Esto favoreció un proceso de abstracción, básico en la cultura occidental y reforzado por la introducción del artículo determinado “ο”, “η”, “το”, que permitió una metátesis clave para el proyecto filosófico y científico de occidente: la sustitución de los dioses por ideas<sup>9</sup>. Allí donde Homero y Hesiodo hablaban de Gea, Ponto, Eter y Urano, los físicos podían hablar ya de *la tierra, el agua, el aire y el fuego*, esto es, de entidades naturales a las que podían referirse mediante nombres comunes.

En gran medida, podemos decir que el uso generalizado de la escritura

<sup>8</sup> Cfr. ARANZADI, J., “Historia de la escritura. Escritura, sociedad y alfabetización en Grecia”, en: *La(s) otra(s) historia(s)*, 2 (1989), U.N.E.D (País Vasco), pp. 109-155.

<sup>9</sup> Vid. VEGA RENÓN, *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid, Alianza, 1990.

alfabética, como mantuvo McLuhan, indujo procesos mentales transformados<sup>10</sup>, gracias a los cuales los primeros filósofos transitaron desde una cultura oral a una cultura escrita en la que, como ha dicho Eco, los derechos del autor son sustituidos por los derechos del texto, una transición que hizo posible:

1. Instituir una diferencia básica entre una entidad, como el texto, siempre objetiva y autosubsistente y otra entidad, la interpretación, siempre provisional, subjetiva y falible, dando vía libre, al menos como posibilidad, a la idea de un sentido último del que pudieran dar cuenta una única y última interpretación
2. Institucionalizar la crítica y reemplazar los argumentos *ad hominem* propios de la cultura conversacional. Probablemente, la tradición crítica, vista por Popper como constitutiva de la filosofía y ciencia occidental<sup>11</sup>, fue un resultado inducido por la consolidación de la cultura escrita.

Como sostuvo en 1963 Eric Havelock, en su imprescindible *Prefacio a Platón*<sup>12</sup>, la obra platónica es la primera que toma verdadera conciencia de esta transición en la que se desplaza el saber poético por un pensar crítico, abstracto y conceptual<sup>13</sup>.

Podemos decir, por tanto, que de Jonia a Jena la tradición filosófica, fascinada por el *hechizo de los físicos*<sup>14</sup>, devaluó la metáfora como tercera fuente de conocimiento –además de la percepción sensible y la inferencia racional– porque hubiese puesto en peligro la concepción de la filosofía como *the-*

<sup>10</sup> Vid. mi “Filosofía y comunicación: de la *pólis* a la *Telépolis*”, en: *El Basilisco*, 19 (1995), pp. 51-56.

<sup>11</sup> POPPER, “Los libros y las ideas” y “Acerca de un capítulo poco conocido de la historia del Mediterráneo”, capítulo 7 y apéndice de *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1994; *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Paidós, Barcelona 1995, pp. 141-142.

<sup>12</sup> HAVELOCK, E., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1993.

<sup>13</sup> Para una discusión del papel de la escritura en la filosofía griega son imprescindible las lecturas sobre las relaciones entre filosofía y escritura que hacen DERRIDA, por un lado, en “La farmacia de Platón” (en: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975) y, por otro, G. COLLI (*El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977) y G. REALE (*Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001).

<sup>14</sup> Edward O. WILSON, uno de los entomólogos pionero de la sociobiología, ha hablado en el capítulo 1 de su *Consilience. The Unity of Knowledge* (Knopf, 1998), precisamente, siguiendo a Gerald Holton, del *Ionian Enchantment*, de esa fascinación de los pensadores occidentales desde Tales por la reducción de toda pluralidad a unidad.

*orein*, como descubrimiento de lo que está *ahí fuera* para ser desvelado. Así podemos entender por qué un pensamiento como el de Platón, que defendió la sinergia de las imágenes con las *logoi*, siempre subordinara la fantasía, la mimesis, a la búsqueda de una verdad que estaba situada incluso más allá de la propia dialéctica.

Frente a esta visión de la experiencia filosófica como búsqueda de la verdad, los pensadores posnietzscheanos han deconstruido la idea de verdad y reclamado la capitulación de la filosofía en favor de la literatura<sup>15</sup>. Pero, ¿qué podemos ganar con esa capitulación?

Hemos hablado antes de los efectos patológicos de las ideas filosóficas tradicionales. Hay quienes han hablado con Lévinas, de la violencia implícita en esta tradición, pues ese impulso primario –volvemos otra vez al diván psicoanalítico– ha consistido siempre en reducir o apropiarse en lo mismo, en lo uno, lo que era considerado lo otro, lo *diferente*. Fuese este otro un discurso como el literario o el religioso o una cultura completa. Desde esta perspectiva David Hall ha podido decir que

Nuestra razón es el legado de las antiguas ciudades-estado, diseminadas desde Italia hasta el Peloponeso, tejidas a partir de los husos del monoteísmo hebreo y de las nociones latinas de *humanitas* y refinadas en los crisoles de las modalidades alemana, francesa y británica de colonialismo.<sup>16</sup>

Frente a esta violencia implícita, materializada desde los griegos en criterios filosóficos de demarcación y algoritmos científicos, sólo el novelista o el poeta –quizás también pensadores como Heidegger, Lévinas o Derrida, que han sabido verbalizar, cual adolescentes, en *graffitis* sus lamentaciones en el muro de la metafísica<sup>17</sup>–; en el fondo, únicamente los *descreídos* –quienes

<sup>15</sup> Hemos ligado la idea de deconstrucción con la de capitulación de la filosofía. Sabemos que Derrida se ha opuesto a la reducción de la filosofía a la literatura (Vid. por ejemplo, “Notas sobre desconstrucción”, en: CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E. y RORTY, R., *Desconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 155), pero lo importante es que coincide con el neopragmatismo de Rorty a la hora de destacar el papel que la literatura, a diferencia de la filosofía, debe desempeñar en la democracia. Además, como ha señalado Patricio Peñalver, uno de los que en nuestro ámbito académico mejor conoce el pensamiento de Derrida, “*La desconstrucción en su uso riguroso puede interpretarse más bien como la atribución a la literatura de una potencia de lenguaje y conocimiento que en última instancia está por encima de la teoría, el análisis crítico, o la filosofía.*” (PEÑALVER, P., *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 18).

<sup>16</sup> HALL, D., “La China moderna y el Occidente postmoderno”, en: *Cultura y modernidad*, Barcelona, Kairós, 2001, p.76.

<sup>17</sup> La expresión parafrasea la figura literaria utilizada por Patricio Peñalver en su

han perdido la fe en la dualidad apariencia/realidad–, pueden habitar ese territorio literario de no violencia en el que, como decía Kundera en *El arte de la novela*, nadie se considera poseedor de la verdad. Catherine Malabou, desde esta perspectiva, ha podido juzgar el proyecto lévinasiano y derridiano –lo mismo podríamos decir nosotros del rortiano– como un esfuerzo (aporético) por ver de otra manera, con la mirada estrábica, por los mismos ojos de los griegos<sup>18</sup>:

La obra de Derrida –dice Malabou– en su conjunto puede leerse como la tentativa más escrupulosa, al mismo tiempo que la más audaz, de legitimar la cuestión de la otra oportunidad: el derecho a esa cuestión reside en su carácter indeneable. Este tema está presente desde los primeros textos, como lo atestigua, en particular, el comentario del pensamiento de Lévinas en ‘Violencia y metafísica’. Derrida reconoce como indeneable el ‘sueño’ levinasiano de una desposesión, de una desmotivación de la tradición filosófica, en nombre de lo otro de lo griego, de lo otro de la fuente griega y de su reapropiación alemana. ‘Violencia y metafísica’ caracteriza a eso otro como ‘afecto ultra-lógica de la palabra’: ‘Interpretación de lo Griego por lo no-Griego desde el fondo de un silencio, de un afecto ultra-lógico de la palabra, de una cuestión que sólo puede decirse dentro de la lengua de los griegos y olvidándose de ella; que sólo se puede decir, olvidándose de ella, dentro de la lengua de los griegos. Extraño diálogo entre la palabra y el silencio’ [*Escritura y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 180].

Rorty saca rentabilidad de esta idea: según él, el discurso literario, a diferencia del filosófico o científico, antepone la idea de libertad y reconoce la contingencia, el tiempo, el azar. Propone, por ello, en consonancia con lo que el llama la filosofía edificante de Nietzsche, el segundo Wittgenstein o Dewey, considerar a los filósofos y científicos como simples conversadores y no como cultivadores de un género cuyo objetivo sea interpelarse por la verdad. El hechizo jónico no es más que eso: un hechizo que hay que romper en la línea de los poetas y novelistas.

Considérese la analogía con lo que los poetas románticos ingleses hicieron con

---

“Hipérbole del resto, o fe cruda”, en: PEÑALVER, P. (coord.), *Contextos de Derrida*, número monográfico de *Daímon. Revista de Filosofía*, 19 (1999), p. 95.

<sup>18</sup> MALABOU, C., “¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en J. Derrida”, en: PEÑALVER, P. (coord.), *Contextos de Derrida*, p. 82. Julián Santos en el mismo volumen (pp. 111-123) reconoce también la (imposible) necesidad de vincular –eso sí, de un modo no apocalíptico (Vid. DERRIDA, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983, pp. 95-96)– la deconstrucción al deseo de verdad, de vigilancia, de vela lúcida.

determinados conjuntos de supuestos comunes en el siglo XVIII, en torno a la literatura y su relación con la vida. No vemos a Wordsworth compitiendo con Shelley, ni a Blake compitiendo con Byron, en una carrera por descubrir la forma correcta en la que el siglo XIX debía “superar” al XVIII, la única forma coherente, aquella que no comparte ningún supuesto con lo que se está superando. En lugar de ello, cuando volvemos la vista a esos poetas les vemos haciendo cosas dispares por diversas razones idiosincrásicas, y no con un ojo puesto en llevar a efecto un cambio cultural abrasador. Sólo se nos aparecen como miembros de un movimiento cuando miramos atrás y advertimos que ese cambio en efecto tuvo lugar y que gran parte del mérito fue suyo.<sup>19</sup>

Tras esta capitulación de la filosofía (y de la ciencia) encontramos un motivo pragmático: la filosofía ya no sirve para aquello para lo que fue pensada: la emancipación de la humanidad. La razón filosófica y científica –sería la misma la que hace posible la ontoteología que la que hace la ontotecnología– ha sido entronizada y cultivada como una nueva religión cuyos nuevos sacerdotes –varones, blancos y de clase media– han defendido desde renovados púlpitos (universidades e institutos de investigación) viejos dogmas. Por ello, esa razón no deja de ser para Rorty un trasunto del monoteísmo cristiano. De la Teodicea a la Tecnodicea, el mismo temor de Dios, sólo que esta vez transformado en lo que en *La condición posmoderna* Lyotard llamaba el *terror de la verdad*<sup>20</sup>. La filosofía y la ciencia habrían perdido, por ello, su potencial utópico y reclamado para sí un nuevo credo: *no tomes nunca el nombre de la Verdad en vano*<sup>21</sup>.

Pero, entonces, si ya no se puede invocar, como hicieran los ilustrados, ninguna verdad que deslegitime el ejercicio despótico de cualquier poder, ¿qué guardaría a nuestras sociedades de sentirse a gusto con la administración institucionalizada del dolor y humillación hacia lo más débiles? La respuesta de Rorty es clara:

Únicamente las descripciones detalladas de tales sufrimientos y humillaciones, descripciones en las que el contraste entre la vida de los débiles y la de los privilegiados se les hiciera diáfano a aquellos (incitándoles así a la revolución) y a

<sup>19</sup> RORTY, R., *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 379.

<sup>20</sup> LYOTARD, J.-F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 10.

<sup>21</sup> ROSENZWEIG en *La Estrella de la Redención* (Salamanca, Sígueme, 1997, p. 454) había dicho: “La Escuela enseña que la verdad es lo único que no puede ser negado ni puesto en duda. La idea básica del idealismo es que la verdad sale garante de sí misma, ya que toda duda de ella supone ya su indubitabilidad. La proposición ‘hay verdad’ sería la única proposición indubitable... La misma pregunta ‘¿qué es la verdad?’ sería un delito de lesa majestad.”

estos (moviéndolos con ello a la reforma). En lugar de un test teórico general para detectar la presencia de “ideología” y de “distorsión de la comunicación”, como el que Habermas concibe, habría sólo descripciones particulares de las ofensas y propuestas concretas sobre el modo de evitarlas.

¿Quién suministra esas descripciones? En la sociedad liberal actual, un amplio abanico de personas: periodistas, antropólogos, sociólogos, novelistas, autores dramáticos, directores de cine, pintores.<sup>22</sup>

Periodistas, dramaturgos, novelistas, pintores... Nunca filósofos, nunca teóricos sociales. En la cultura *posfilosófica* a la que Rorty convoca, la pretensión filosófica de ser expresión de una Realidad, Verdad o Sentido Universal ya no encontraría ninguna audiencia, porque sería una sociedad en la que nadie experimentaría ya la necesidad de buscar sustitutos filosóficos o científicos de Dios. Sería no fundamentalista y concedería el mismo crédito a todas las voces que alimentan su conversación. Rorty quiere precisamente ser el *último filósofo*, que no tiene más misión que convocar a esta libre *conversación*. La convoca en sus propios libros haciendo conversar entre sí a los más diversos pensadores y escritores. Lo bueno es que la conversación prosiga indefinidamente y en todas las direcciones de la manera más rica, irónica y posible.

Evidentemente, esta filosofía de la conversación es irreductible al ideal habermasiano o apeliano de la Discusión o del Diálogo racional y universal emancipado. Este ideal prolonga el mito de la razón moderna<sup>23</sup>. Rorty aboga por una simple libertad conversacional. Nos llama a todos a una especie de “mesa de camilla” universal, a una terapia de grupo, en la que, al calor del brasero (intereses por ser felices) todos conversemos sin fin. En este contexto la vieja disputa entre la filosofía y la literatura se decide, finalmente, a favor de ésta última. Por eso, frente a la filosofía, Rorty reclama al creador de metáforas, al poeta, como “vanguardia de la especie”:

La sustitución nietzscheana del descubrimiento por la creación de sí equivale al replazo de la imagen de generaciones hambrientas que se pisotean las unas a las otras por la imagen de una humanidad que se aproxima cada vez más a la luz. Una cultura en la que las metáforas nietzscheanas fuesen expresiones literales sería una cultura en la que se daría por sentado que los problemas filosóficos son tan transitorios como los problemas poéticos, que no hay problemas que vinculen a las generaciones reuniéndolas en una especie natural llamada ‘humanidad’.

<sup>22</sup> RORTY, R., *Verdad y progreso*, p. 360.

<sup>23</sup> Para un análisis de los lugares de desencuentro entre Habermas y los posmodernos, vid. BERCIANO, M., *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998.

Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.<sup>24</sup>

No voy a discutir aquí si la literatura puede cumplir mejor que la filosofía o la ciencia los ideales de convivencia (de solidaridad) de nuestras sociedades, solo indicaré algo para la reflexión: no encuentro ninguna violencia implícita en el universalismo del discurso filosófico y científico sino, más bien lo contrario, pues el *otro* es *absolutamente otro* si, y sólo si, es también un *ego*, es decir si es, en último termino, lo *mismo* que yo soy. Me gustaría, por el contrario, volver a situar la discusión en el terreno de las razones y analizar la que podemos considerar como la hipótesis subyacente a la defensa de la capitulación de la filosofía y que es común a la orientación hermenéutica de todas las fórmulas postísticas de pensamiento. Me refiero al *textualismo*, o sea, a la hipótesis que viene a defender que *no hay diferencias importantes entre mesas y textos, entre protones y poemas*<sup>25</sup>. En *Objetividad, relativismo y verdad* Rorty, en sintonía con el socioconstructivismo, insiste en esta idea:

La ciencia –se dice– trata con hechos duros, y los demás ámbitos de la cultura o deberían imitar; o confesar su incapacidad de imitar; el respeto de los científicos a la facticidad en bruto. Aquí el pragmatista invoca su segunda línea de argumentos. Ofrece un análisis de la naturaleza de la ciencia que concibe la reputada dureza de los hechos como un artificio creado por nuestra elección del juego de lenguaje. Construimos juegos en los que un jugador pierde o gana si sucede algo definido e incontrolable. Quizás en algún juego de pelota maya, el equipo asociado a la divinidad lunar pierde automáticamente, y es ejecutado, si hay un eclipse de luna durante el juego. En el póquer, sabes que has ganado si has recibido una mano con bastantes ases. En el laboratorio, una hipótesis puede desacreditarse si el papel de ensayo se vuelve azul, o si el mercurio no llega a un determinado nivel. Se concuerda en que una hipótesis ha sido «verificada por el mundo real» si el ordenador arroja un número determinado. La dureza del hecho en todos estos casos no es más que la dureza de los acuerdos previos en una comunidad sobre las consecuencias de un acontecimiento determinado. La misma dureza prevalece en la moralidad o la crítica literaria si, y sólo si, la comunidad en cuestión tiene una igual firmeza sobre quién pierde y quién gana.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> RORTY, R., “La contingencia del lenguaje”, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 40. Vid. también *Consecuencias del pragmatismo*, p. 214-216.

<sup>25</sup> RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 233.

<sup>26</sup> RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 116.

Las investigaciones científicas (al igual que las indagaciones filosóficas) serían, pues, simples concursos literarios. Ahora bien, si con Nietzsche sostenemos, como Culler<sup>27</sup>, que la verdad no es sino simple fábula, una ficción óptico-moral, cuya facticidad se ha olvidado, entonces la literatura no puede ser considerada como un ejemplo desviado y parasitario del lenguaje. Muy al contrario, otros discursos pueden ser considerados como una literatura generalizada, como *archiliteratura*. Rorty dirá, por ello, que la misma ciencia es *a kind of writing*.

La ciencia, en efecto, no tiene por objeto el descubrimiento de la estructura de la realidad, no es investigación del libro de la Naturaleza, “*lo que les hace ser físicos son sus comentarios de los escritos de anteriores intérpretes de la Naturaleza y no el que de un modo u otro ‘estén hablando de lo mismo’, del invisibilis Dei sive naturae hacia el que sus investigaciones convergen imperturbablemente*”<sup>28</sup>. La ciencia, como la misma filosofía, serían literatura consolidada, un conjunto de metáforas muertas, que ya no valen como metáforas<sup>29</sup>. Por eso, aunque cada vez encontremos más inviable la separación entre *hechos* e *interpretaciones*, debemos estar precavidos y diferenciar, dice Rorty<sup>30</sup>, dos formas de entender la idea de interpretación. La primera de ellas es la propia del discurso filosófico y científico tradicionales: sueña con descifrar una verdad cuyo origen se sustraiga al juego y orden del signo, del lenguaje, y vive como mal indispensable la necesidad de interpretar. En este sentido, considera la verdad como una relación *vertical* entre discursos y realidad, entre representaciones y lo representado. La segunda ya no indaga sobre el origen; afirma el juego, la insaturabilidad del contexto; no cree que tenga sentido preguntarse por un *ahí fuera* o un *aquí dentro*, por un fundamento tranquilizador, que ponga fin al juego de interpretaciones: los textos remiten a otros textos y éstos a nuevas interpretaciones. Esto significa que la primera convierte a la verdad filosófica y científica en la mejor legitimación del privilegio que en la cultura moderna han disfrutado filósofos y científicos, mientras que la segunda nos exige que consideremos a unos y otros como partícipes de un sector de la cultura que no tiene ni debe tener privilegio alguno o interés particular, pues, como todos los demás géneros literarios, sólo cuentan con una historia, con una tradición.

La apelación rortiana a la tradición no nos ha de extrañar, porque su tesis de fondo presupone la herencia de la filosofía lingüística alemana que le han

<sup>27</sup> CULLER, J., *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1992.

<sup>28</sup> RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, p. 159.

<sup>29</sup> RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 230.

<sup>30</sup> RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, p. 161.

legado Nietzsche y Heidegger. En efecto, es en esa tradición, que inauguraron Hamann, Herder y Wilhelm von Humboldt, en su crítica al purismo de la razón kantiana, en la que encuentra una tesis que se repetirá una y otra vez en la tradición hermenéutica: *la razón es lenguaje*.

Para von Humboldt, por ejemplo, el hombre “*no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos*”<sup>31</sup>. Influido por los ideales del Romanticismo, Humboldt se opuso a la idea atomística de la sociedad que tuvieron los ilustrados; consideró, como Hamann y Herder, que la idea de individuo autónomo y libre era una pura abstracción, ya que somos un producto de la historia y de la cultura, en último término, del lenguaje. Éste es la forma y la fuerza del espíritu, lo que permite su objetivización (expresión) en la Naturaleza. El espíritu precisa, por tanto, del lenguaje, y ambos –espíritu y lenguaje– son indisociables. De esta manera todo lenguaje constituye, hace posible, una determinada *Weltansicht*<sup>32</sup>. En definitiva, cada lengua representa un forma de ver el mundo, una determinada forma de verdad. El lenguaje asume así, además de la función comunicativo-pragmática, la *dimensión cognitivo-semántica*, esto es, el lenguaje pasa a ser constitutivo de la actividad del pensar y del percibir, condición de posibilidad de ambas; con lo que en la tradición lingüística germana

el lenguaje es elevado a rango de una *magnitud cuasi-transcendental*, capaz de disputar –con éxito– a la subjetividad la autoría de las operaciones constituyentes de la comprensión del mundo de ésta.<sup>33</sup>

En cuanto transmisor de una cosmovisión, de una constitución de senti-

---

<sup>31</sup> HUMBOLDT, W.V. “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 120. La mejor monografía en español sobre la filosofía del lenguaje de W. V. Humboldt es la de DI CESARE, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>32</sup> Evidentemente, en esta tradición filosófico-lingüística alemana resulta esencial la concepción nietzscheana. Sobre la relación de Humboldt y Nietzsche, véase HENNIGFELD, J., “Sprache als Weltansicht; Humboldt-Nietzsche-Whorf”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30 (1976), pp. 435-452. Hay que tener en cuenta que la concepción lingüística de Gustav Gerber y, especialmente, su obra *Die Sprache als Kunst* (2 vols. 1871-1872), que tan influyente fue, como han mostrado A. Meijers (Gustav Gerber und F. Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 368-390) y L. Crescenzi (“Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher [1869-1879], en: *Nietzsche-Studien*, 23 (1994), pp. 388-442) en la concepción nietzscheana del lenguaje, debió mucho a la herencia romántica, especialmente de Herder y Humboldt.

<sup>33</sup> LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, p. 35.

do previa, todo lenguaje es condición de posibilidad de toda experiencia. Más aún, como dice Gadamer en *Verdad y método*, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”<sup>34</sup>, con lo que podemos hablar de que, como consecuencia de la identificación de razón y lenguaje, la tradición lingüística alemana y con ella el textualismo termina *reduciendo el ser a signo, semiotizando la realidad*<sup>35</sup>. El resultado no es otro que concebir el “mundo”, como *aquello que los hablantes se comunican*, y considerar que la objetividad y la verdad deben investigarse por la vía indirecta de justificar que los hablantes *conversen sobre lo mismo*.

Ahora bien, al ser siempre la razón una razón lingüística y, por tanto, a diferencia del *Ich denke* kantiano, histórica, contingente, cambiante, cualquier diferencia en la mediación simbólica traerá consigo, por tanto, la imposibilidad de que se pueda hablar sobre *lo mismo*. Hay, como diría Heidegger en *La esencia de la verdad*, una cooriginariedad de la verdad y la no-verdad, pues, en todo desocultamiento existe siempre, además de la posibilidad de error (*Irre*), encubrimiento (*Verbergung*)<sup>36</sup>.

El relativismo y la inconmensurabilidad están servidos y, con ellos, el carácter dispensable del mismo mundo, de la misma naturaleza, a la hora de justificar la objetividad y verdad de nuestras creencias; éstas, en último término, son productos de la convención y el acuerdo de una comunidad que comparte un mismo lenguaje, y, por ende, una misma forma de comprender el mundo<sup>37</sup>. Reparemos en que si, como ha sostenido Rorty, la epistemología tradicionalmente ha estado dominada por metáforas visuales<sup>38</sup>, en el giro her-

<sup>34</sup> GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, pp. 567-568.

<sup>35</sup> El eco de las tesis de Hamann es evidente. Para él, como para la más antigua tradición mística alemana, el mundo es una especie de lenguaje, en el que las cosas, plantas, animales son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M., *De la esencia de la verdad*, en: NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLI, M.J. (ed.), *Teorías de la verdad*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 412. Cfr. *Sein und Zeit*, § 44.

<sup>37</sup> Siguiendo a Davidson, podemos decir que Kant es un *relativista de grado cero*. Al defender el dualismo *esquema/contenido*, bastó con la destranscendentalización de su sujeto, con situarlo lingüísticamente, para asistir en el XIX a un relativismo conceptual en toda regla. Y es que, en el fondo, lo que, en último término, impugna Davidson con la denuncia de este dogma es una de las piezas claves de la tradición gnoseológica moderna: la idea de representación: “*Es una buena cosa –dice Davidson– librarse de las representaciones, y con ellas de la teoría de la verdad como correspondencia, ya que es la idea de que hay representaciones lo que engendra los pensamientos relativistas. Las representaciones son relativas a un esquema; un mapa representa, pongamos por caso México, pero sólo en relación con una proyección de Mercator o con alguna otra.*” (Vid., *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 62).

<sup>38</sup> Antes que Rorty, el mismo Heidegger había denunciado la *metafísica subjetivista* de la gnoseología moderna –que es tanto como decir cartesiana– por reducir el ser a pura *presencia*,

menéutico de la filosofía se generalizan las metáforas textuales. Este *textualismo*<sup>39</sup> les hace transitar desde la concepción del conocimiento como *visión* a la idea de que todo conocimiento, incluido el perceptivo, ha de ser entendido desde el paradigma de la *lectura*. Dice Gadamer<sup>40</sup>

El mirar y percibir con detenimiento no es ver simplemente el puro aspecto de algo, sino que es en sí mismo una acepción de este algo como... El modo de ser de lo percibido ‘estéticamente’ no es un estar dado... Sólo cuando ‘reconocemos’ lo representado estamos en condiciones de ‘leer’ una imagen; en realidad y en el fondo, sólo entonces hay tal imagen.

El mismo Heidegger en el § 32 de *Ser y tiempo* había dicho que

Todo simple ‘ver’ antepredicativamente lo ‘a la mano’ es ya en sí mismo interpretativo-comprensor.

En el marco de este textualismo, se entiende que el abandono de las metáforas visuales haya conducido a los protagonistas del giro hermenéutico, desde Heidegger hasta los neopragmatistas y posmodernos (Rorty, Latour,...) a denunciar el paradigma moderno del *pensador/lector solitario* y a sustituirlo por el modelo conversacional, por el modelo del pensamiento colectivo. En esta línea, Latour y Woolgar se han servido incluso de ese modelo conversacional en los años 80 y 90 para proponer un enfoque etnográfico en el estudio del conocimiento científico. Reparemos en que en este modelo cualquier referencia causal al mundo ha desaparecido; la realidad, sostendrán, no es lo que explicaría los consensos; ella no es la causa del cierre de una controversia, sino su consecuencia<sup>41</sup>.

Recordemos en este punto el ejemplo que Latour y Hermant proponen sobre la percepción que tenía Churchill de la evolución de la II Guerra Mundial en una de las *War Rooms* del búnker de Westminster. La visita al ahora museo permite apreciar con claridad el conocimiento que Churchill tenía de las operaciones militares y de la situación de los frentes. En las paredes o sobre las mesas sólo se ven informes, estadísticas, número de convoyes

---

a *ser-ante-los-ojos* (*Vorhandenheit*). Para Heidegger, el conocer representacionista no es más que un modo –y no el más privilegiado– de ser en el mundo. Cfr. *Ser y tiempo*, § 21.

<sup>39</sup> Término introducido por Rorty (“El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX”, en: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 217-240) para referirse a las tendencias de crítica literaria, postestructuralistas, críticos de la ciencia, etc.

<sup>40</sup> GADAMER, H.G., *Verdad y método* I, p. 132.

<sup>41</sup> LATOUR, B., *Ciencia en acción*, pp. 96-97.

eliminados, el número de soldados muertos... Churchill conocía *realmente* la situación de la guerra, en la misma medida –añaden Latour y Hermant– en que nosotros o cualquier científico decimos “conocer”, porque cualquier conocimiento, incluso el perceptivo, se da inferencialmente: a través de informes, registros, fotografías, fichas, inventarios; en definitiva: de signos, de lenguaje. Churchill no tenía ni podía tener un *conocimiento directo de las cosas*. Pero no estaba en peor situación que nosotros: jamás se encuentra la trama de un lenguaje cortada por la realidad<sup>42</sup>. *No hay*, como diría Derrida, *un fuera del texto*<sup>43</sup>.

De cualquier forma, el interés de la hermenéutica por el pasado, por el juego de las interpretaciones históricas, no procede del mero afán de erudición o de manías de anticuario<sup>44</sup>. Son el ser, el presente, los hechos, los que, para los hermenéutas, están atravesados por el tiempo, por la historia, por el lenguaje. Para la hermenéutica el ser es *lenguaje* (texto, mito, narración, diálogo) y *tiempo* (flujo del acaecer). La hermenéutica hereda y radicaliza, así, la tesis heideggeriana de que el *ser es evento*, la idea de que *el ser no es, acaece*, y ese acaecimiento es un *evento lingüístico*, una “*llamada*”<sup>45</sup>.

Desde esta perspectiva, hermenéutas y críticos posmodernos de la epistemología extraen conclusiones normativas sobre la imposibilidad de trascender nuestros marcos lingüísticos. Rorty, en este sentido, haciendo un cóctel imposible con Heidegger<sup>46</sup>, el pragmatismo, la filosofía “edificante” del

---

<sup>42</sup> LATOUR, B. y HERMANT, E., “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en: GARCÍA SELGAS, F. J. y MOLEÓN, J. B. (eds.), *Retos de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1999, p. 167.

<sup>43</sup> J. DERRIDA había dicho en *De la grammatologie* (París, Ed. De Minuit, 1967, p. 101) : “*Todo grafema es por esencia testamentario. Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la de la cosa o la del referente*”.

<sup>44</sup> En el párrafo 74 de *Ser y tiempo* Heidegger habla de la *Tradition* como una forma inauténtica de aceptación del pasado, que es visto como algo, a la vez, muerto e irrevocable. Se trata de concibir el pasado como *vergangen*, como *ya sido*. En este sentido de *tradición* situarse en la historia viene a ser algo parecido a lo que ya apuntara Nietzsche en la segunda de sus *Intempestivas*: un “*deambular por el jardín de la historia como por dentro de un guardarropa de disfraces teatrales*”. La existencia auténtica, en cambio, piensa el pasado como *gewesen*, como *siendo sido*, esto es, no como algo muerto e irrevocable, sino como algo que en su finitud, aparece como un campo abierto de posibilidades. En tal sentido, no debería hablarse de *Tradition*, sino de *Überlieferung*, de *transmisión* del pasado, pues la historia ya no es concebida como *reliquia*, sino como algo que *se nos da*, como *legado*, y, por tanto, como posibilidad *todavía* abierta al presente y al futuro.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M., “Das Wesen der Sprache”, en: *Unterwegs der Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 196.

<sup>46</sup> Para un revisión crítica de las lecturas rortianas de Heidegger, Wittgenstein, Dewey, y otros, véase: ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J. (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 2001.

segundo Wittgenstein, la filosofía del lenguaje de Davidson y la idea de inconmensurabilidad de Kuhn, ha tratado de presentar como razonable la idea de que *ninguna objetividad empírica ni ninguna subjetividad trascendental pueden ser postuladas más allá o más acá del lenguaje o, mejor dicho, de los lenguajes*, pues, dado que no podemos hablar de ninguna gramática universal, como pensó, en cierto modo, la filosofía del lenguaje de Frege, Russell, el primer Wittgenstein o Chomsky, no deberíamos hablar más que de una proliferación dialectal; más aún: de *idiolectos*, lo que supone una acentuación del juego de las interpretaciones. He aquí la irreductible historicidad de todo lenguaje y, por ende, de todo pensamiento y de toda experiencia. De Nietzsche a Kuhn, pasando por Heidegger y el pragmatismo, hemos aprendido a aceptar, señala Rorty, la contingencia. Buscar “fuera” del lenguaje, en la mente de Dios, en las Leyes de la Naturaleza, en las Leyes de la Historia, en el Método Científico, una conexión necesaria que, operando con “confort metafísico”, permita conjurar la contingencia y el tiempo resulta, pues, una empresa ilegítima<sup>47</sup>.

Es preciso reconocer el papel donde se elabora el conocimiento y las redes socio-lingüísticas por las que circula, es decir, hay que tener en cuenta la gente enrolan, los documentos, informes, registros, ..., que hacen compatibles, etc. Las bibliotecas, los laboratorios, las colecciones, las editoriales no son simples medios de los que podría prescindirse con la excusa de que en el conocimiento los fenómenos hablan por sí mismos ante la simple y atenta mirada de la razón. Los fenómenos no tienen más existencia que en esas redes de actores –humanos y no humanos– que despligan sus hilos para extenderse. Textos y terrones tendrían el mismo *status* epistemológico<sup>48</sup>. Evidentemente, cuando los científicos hablan de “neutrinos”, de “electrones”, de “genes”, etc., creen que hablan de algo cuya historia trasciende el propio relato; piensan que cualquier otra civilización, independientemente de su religión o su idiosincrasia, la reconocería igualmente. Es lo que los científicos quieren decir cuando emplean términos como objetividad o verdad. Sin embargo, no se dan cuenta que ellos cuando conceden existencia objetiva a esos objetos, a esas naturalezas, a esos *factiches* –dice Latour<sup>49</sup>– no hacen

<sup>47</sup> Vid., por ejemplo, RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, introd., pp. 25-26.

<sup>48</sup> Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, cap. 5.

<sup>49</sup> Para Latour, tradicionalmente se han opuesto los hechos y los fetiches. De los primeros daba cuenta la ciencia, la *episteme*, los segundos eran objeto de las creencias, de las *doxai*. Pero una vez que la fabricación o construcción se entiende que es la causa de la realidad, la diferencia entre conocimiento y creencia desaparecen. Así, Latour propone el nombre de *factiche* para dar cuenta de una realidad fabricada de un modo tan perfecto que puede ser considerado un hecho, cuando en realidad se trata de un fetiche. Vid. LATOUR, B., *La esperanza de*

nada que sea extraño a las prácticas culturales de aquellos pueblos primitivos que fabrican estatuas, fetiches y, una vez creados, les atribuyen existencia autónoma y eficacia causal. La ciencia, como cualquier otra práctica cultural, sería, en definitiva, un campo fructífero no tanto para la epistemología como para la antropología comparada<sup>50</sup>.

En último término, la verdad y objetividad del conocimiento no se deciden, finalmente, por *encuentros con la realidad*, sino por *conversaciones entre colegas*:

No hay –dice Rorty– ninguna actividad llamada ‘conocimiento’ que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales estén especialmente dotados. Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de racionalidad.<sup>51</sup>

Vemos, pues, que a partir del siglo XIX se inicia, como ha indicado Campillo<sup>52</sup>, un proceso de convergencia entre la *ficcionalización de la filosofía* (nosotros añadiríamos que también de la ciencia) y la *veridicción de la literatura*, una convergencia que ha terminado justificando el textualismo. Pero, realmente, ¿el textualismo resiste un análisis epistemológico?

En principio, coincidimos con Hans Albert cuando en *Kritik der reinen Hermeneutik*<sup>53</sup> considera que la hermenéutica no ha sabido ver que el conocimiento humano es, como dice Popper, un suceso natural, no exclusivamente humano, que se da en continuidad con otros acontecimientos naturales, con lo que insensatamente ha extendido el modelo filológico del análisis textual a todo encuentro con la realidad<sup>54</sup>. Por ello, deberíamos sostener que, si,

---

*pandora*, pp. 319 y ss. También: *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

<sup>50</sup> Cfr. LATOUR, B., “Un giro después del giro social”, Post scriptum de 1992 a *Ciencia en acción*, p. 258.

<sup>51</sup> RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, FCE, 1997, p. 32. Vid, también *Verdad y progreso*, pp. 14-15.

<sup>52</sup> CAMPILLO, A., “El autor, la ficción y la verdad”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, 5 (1992), p. 39.

<sup>53</sup> ALBERT, H., *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr, 1994.

<sup>54</sup> Tony BENNETT en *Outside Literature* (Londres, Routledge, 1991, p. 280) había denunciado ya la falsa y contradictoria apelación a la historia que hace un textualismo que no puede tener más que un concepto literario de la realidad histórica: “el post-estructuralismo no es capaz de ofrecer ningún conocimiento positivo del pasado que sea capaz de surgir ni tener efecto alguno en las disciplinadas instancias del estudio histórico. Por el contrario, la historia se convierte en una ocasión para extender la esfera de aplicación de técnicas literarias de lectura, pues el pasado, definido de nuevo como un objeto literario, es constituido como el lugar de un juego de palabras diacronizado y sin límites”.

desde Heidegger, se ha hablado de la ciencia o la misma filosofía occidental como un forma de metafísica y, por tanto, como otra forma de *olvido del ser*; debería denunciarse el textualismo por su especial *olvido de la biología*. Este descuido les ha hecho

1. Olvidar que la razón y el lenguaje son productos bioevolutivos y, por tanto, que en el principio no fue el *verbo*.
2. No darse cuenta de que el conocimiento no es un proceso esencialmente lingüístico o representativo, sino intervencionista y adaptativo, con lo que es posible encontrar relaciones mente-realidad, más allá del lenguaje.
3. No apreciar que “observar” e “interpretar” son pares conceptuales irreductibles.
4. No percatarse de la diferencia existente entre unos discursos, como los científicos, que operan bajo las restricciones impuestas por la carga de acción y están permanentemente abiertos a la crítica de sus pretensiones de validez, y los literarios que no operan con tales restricciones.

Reparemos en algo importante: el conocimiento (especialmente el científico) no se ocupa de la *realidad* en general, sino de objetos, unos objetos que surgen de un “recorte” que opera en la realidad un punto de vista, una teoría, un paradigma. Para realizar ese recorte utilizamos términos, predicados, como “masa”, “electrón”, “neutrino”, etc., que se caracterizan por estar conectados *directamente* a la realidad a través de *operaciones, de tecnologías*: balanzas, cámaras de niebla o contadores de desintegración atómica. Es verdad que esas operaciones son teórico-dependientes, pero no son lingüísticas. El textualismo de la epistemología hermenéutica no deja de ser un mito. Si podemos clonar una oveja, curar una enfermedad, derribar un edificio, inseminar artificialmente un óvulo, etc., es porque de algún modo hemos conectado con la realidad directamente; y es, precisamente, esa conexión lo que garantiza la *objetividad* del conocimiento (científico) empírico. Esto no significa que la ciencia tenga el monopolio de la objetividad. Ni mucho menos. Nuestro conocimiento ordinario es, en gran medida, objetivo. Las mayoría de las acciones (operaciones) que realizamos, como aliviar un ardor de estómago con leche, engordar al aumentar los aportes calóricos de nuestras comidas, etc., muestran la objetividad de nuestros conocimientos cotidianos. A pesar de la mediación lingüística, alguna conexión con la realidad tiene que tener esas prácticas que explique su éxito, un éxito que no suele ser tan alto en otras prácticas no tan objetivas como las que practican

en quiromancia, futurología, telequinesia, etc. Definitivamente, a pesar de los influyentes trabajos de Rorty, hacer ciencia no es lo mismo que rezar el rosario ni tiene los mismos efectos. Al final, como diría Borges, la literatura no sirve para salvar la vida, aunque sea, eso sí, un buen consuelo.

El éxito no tiene valor de verdad, pero sí de indicio: demuestra que las hipótesis exitosas no pueden ser completamente falsas. Son la capacidad de resolución de problemas, la potencia predictiva y la capacidad tecnológica, las que cierran definitivamente la puerta al escepticismo e irracionalismo del “todo vale” o “todo vale igual”, la que separa definitivamente a nuestro conocimiento objetivo de los simples relatos literarios o religiosos. La ciencia no es, de ningún modo, lo que quiere Rorty: *a literary genre*; ni la literatura un género de investigación. El dualismo ficción/realidad resulta irreductible. Ni los discursos ni la actitud de las “audiencias” es la misma en los discursos científicos y literarios. En contra de la tradición metaforizante niezscheana, es preciso afirmar, como ha mostrado la actual teoría de la ficción<sup>55</sup>, que la fábula, la metáfora, siempre es una parasitaria de la realidad, esto es, sólo logra ser inteligible y efectiva cuando presenta mundos posibles en los que los elementos fabulados se combinan con trasfondos verídicos. Es decir, cualquier comprensión de la ficción depende de un entramado de verosimilitud en el que la voluntad de ir *más allá* del texto (ficción) implementando la fábula con el fondo de conocimientos y creencias que sobre el mundo real tienen los lectores o espectadores, se une a la *suspension of disbelief* de esos mismos intérpretes. Siempre, desde luego, sería posible hablar de *planos de ficción*, pero en cualquier caso, la narración sólo tendría efecto si los sucesos fuesen contados *como si fuesen reales*<sup>56</sup>; con lo que, de nuevo, se hace necesario volver a rechazadas actitudes falocráticas: *id est*, a recuperar la necesaria *verticalidad (profundidad)*, verdadera *bestia parda* del panrelacionismo de Rorty<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Vid. CURRIE, G., *The Nature of Fiction*, Cambridge, CUP, 1990; PAVEL, TH., *Fictional Worlds*, Harvard, Mass. Harvard University Press, 1987; RIFATERRE, M., *Fictional Truth*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1990.

<sup>56</sup> Sobre este punto son interesantes las consideraciones de HABERMAS en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 245 y ss.; vid. también NORRIS, CH., *Teoría crítica. Posmodernismo, intelectuales y la guerra del Golfo*, Madrid/Valencia, Cátedra/Frónesis, 1997, cap. 3, pp. 65 y ss.

<sup>57</sup> Rorty en la sexta lección en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona (1996), publicadas por Ariel en el 2000, había dicho: “Ninguna relación entre cosas es más elevada o más profunda que cualquier otra relación, incluidas las descripciones lingüísticas del mundo. No existe dimensión alguna por encima o por debajo del lenguaje... Es preciso renunciar a cualquier metáfora de verticalidad” (p. 170).

El giro hermenéutico de la filosofía ha aportado el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. El lenguaje ha sustituido la actividad objetivante del yo trascendental; él es el que, en principio, decide lo que sea el mundo, pero, al igual que aquél, está incapacitado, finalmente, para dar cuenta de lo *externo*. Aunque todo está mediado lingüísticamente, *no todo es lenguaje*. Como sostiene Hacking, experimentar, operar, intervenir en la naturaleza no es enunciar o informar, sino *hacer*, y un hacer con algo distinto que palabras:

La inconmensurabilidad, el nominalismo trascendental, los sustitutos de la verdad y los estilos de razonamiento forman parte de la jerga de filósofos. Surgen de contemplar la conexión entre la teoría y el mundo. Todos llevan a un callejón sin salida idealista. Ninguno sugiere un sano sentido de la realidad. De hecho, mucha filosofía de la ciencia actual es similar a la epistemología del siglo XVII. Si nos ocupamos solamente del conocimiento como representación de la naturaleza, nos preguntamos cómo podremos alguna vez escapar de las representaciones y conectarnos al mundo.<sup>58</sup>

No deja de ser un prejuicio especificista, antropocéntico, idealista, mantener que el único ser que puede ser comprendido es lenguaje. Nuestras acciones digestivas, respiratorias, etc., son la mejor manera de probar que hay mecanismos de interpretación de la realidad que no son lingüísticos, por más que nuestros hábitos alimentarios, la calidad del aire que respiramos y hasta nuestro modo concreto de disponer nuestros órganos, dependa de procesos culturales o educacionales simbólicamente mediados. Y no son lingüísticos, porque los procesos cognoscitivos son, desde el punto de vista bioevolutivo, prelingüísticos<sup>59</sup>.

La perspectiva neurolingüística puede servirnos para abonar esta perspectiva, al mismo tiempo que proporciona serias dudas a la hora de aceptar el textualismo y, sobre todo, su intento de eliminación de las ideas fuertes de objetividad y verdad. En efecto, Fodor publicó en 1983 su trabajo *The Modularity of Mind*<sup>60</sup>. En él defendió una tesis que podemos encontrar formulada en la teoría kantiana de las facultades cognitivas: los mecanismos psi-

<sup>58</sup> HACKING, I., *Representar e intervenir*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 157; también pp. 291 y ss.

<sup>59</sup> Desde el punto de vista de la psicología evolutiva, Piaget siempre ha insistido en que incluso para el ser humano los principios básicos organizativos de la lógica y el conocimiento comienzan a desarrollarse mucho antes que el lenguaje. Vid. PIAGET, J., *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1973<sup>6</sup>, pp. 19 y ss.

<sup>60</sup> FODOR, J.A., *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986.

cológicos (redes neuronales) que subyacen a la percepción son *módulos encapsulados*, esto es, sistemas computacionales autónomos y básicos, cuyas operaciones son independientes de los demás mecanismos psicológicos que posibilitan las operaciones cognitivas superiores, entre ellos el lenguaje. Las relaciones entre las cadenas de información que se establecen entre los módulos tiene carácter ascendente, es decir, la información perceptual alimenta a los otros módulos, pero el perceptivo está ligado a estructuras cerebrales cuasi-invariantes que cumplen determinadas funciones de una forma independiente y autónoma respecto de la información adquirida y disponible.

Fodor se hacía eco de las investigaciones procedentes de las distintas ciencias cognitivas que avalan la idea de que la naturaleza ha obrado en nuestro cerebro como sobre el suelo, esto es, por estratos. Los datos de la Etología, la Neuropsicología, la Psicopatología y la Neurobiología, corroboran, en efecto, la idea de que a lo largo del proceso bioevolutivo han ido emergiendo y conformándose estructuras cognitivas especializadas en el manejo y resolución de problemas relacionados con dominios muy distintos: el mundo físico y el mundo social. Ambos plantean unas exigencias y presentan unas cualidades muy diferentes, que exigen respuestas diferentes de los mismos organismos<sup>61</sup>. Existe, por tanto, una arquitectura cognitiva de carácter modular, que nos impone diferentes relaciones con el medio y que limita considerablemente nuestras formas de conocer el mundo.

Desde el punto de vista cognoscitivo, esta arquitectura modular hace que lo que percibimos no sea enteramente plástico a nuestras interpretaciones lingüísticas. Hay una rigidez mínima, pero esencial, impuesta por la arquitectónica de los receptores sensibles<sup>62</sup>. Ésta fue la tesis de Kant<sup>63</sup>: “*ni el*

---

<sup>61</sup> Vid. GARCÍA GARCÍA, E., *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 147 y ss. Las concepciones modularistas de la mente presentarían, frente a la metáfora holista del cerebro como una herramienta de utilidad general que es capaz de operar de igual modo sobre cualquier realidad, la imagen de una navaja suiza, compuesta de multitud de componentes y herramientas específicas para cada tarea.

<sup>62</sup> Frente a la hipótesis de la modularidad, se sitúa el modelo interaccionista defendido, por ejemplo, por P.M.Churchland (*Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979, especialmente, cap. 2; “Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Fodor”, en: *Philosophy of Science*, 55 (1988), pp. 167-187). Una contrarréplica de Fodor puede leerse en: FODOR, J.A., “A Reply to Churchland’s ‘Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality’”, en: *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, pp. 253-263.). El interaccionismo defiende la continuidad entre procesos perceptuales y procesos cognitivos de rango superior como los que intervienen en la solución de problemas, la toma de decisiones, la realización de inferencias y, en general, lo que normalmente denominamos pensamiento.

<sup>63</sup> En *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca

*entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pensar nada*"<sup>64</sup>.

El calado filosófico de la hipótesis modularista lo destaca el mismo Fodor en un trabajo en el que precisaba la tesis básica a la que se oponía *La modularidad de la mente*

La idea de que la cognición satura la percepción pertenece –dice Fodor– al mismo ámbito que (y está, de hecho, históricamente conectada con) la idea, en filosofía de la ciencia, de que nuestras observaciones están completa y globalmente determinadas por nuestras teorías; la idea, en antropología, de que los valores están completa y globalmente determinados por las culturas; la idea, en sociología, de que los compromisos epistemológicos, incluyendo especialmente los de las distintas ciencias, están completa y globalmente determinados por las afiliaciones de clase; y la idea, en lingüística, de que la metafísica está completa y globalmente determinada por la sintaxis. Todas estas ideas conllevan un cierto holismo relativista: porque la percepción está saturada por la cognición, la observación por la teoría, los valores por la cultura, la ciencia por las clases sociales, y la metafísica por el lenguaje, las críticas racionales de las teorías científicas, de los valores éticos, de las visiones metafísicas del mundo, o de lo que sea, pueden tener lugar sólo dentro del marco de presuposiciones que los interlocutores circunstancialmente comparten –como una cuestión de accidente geográfico, histórico o sociológico.<sup>65</sup>

Fodor considera que el caso de las ilusiones perceptivas, tradicionalmente interpretadas como argumentos en contra de la fuente empírica de conocimiento, hay que reconocerlas como datos que avalan que los procesos sensoriales no son procesos inferencialmente complejos y abiertos a influencias del contexto e información de fondo<sup>66</sup>. Para él, la persistencia de las ilusiones

---

Nueva (en prensa), realizo una lectura naturalizada de la epistemología kantiana, en sentido opuesto al que tradicionalmente han seguido los intérpretes de orientación heideggeriana.

<sup>64</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 51 / B 56. Frente a esta tesis, Heidegger en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 (G.A., 20, p. 75) afirmó que “no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario: vemos lo que se habla sobre las cosas”, es decir, estableció el principio fundamental de la hermenéutica: *conocer no es nunca la captación sin supuestos de algo dado*, pues presupone siempre la estructura (*Vorstruktur*, diría Heidegger) proyectante-comprensiva de sentido que supone la existencia. De ahí que, frente a lo enunciado (*Ausage*) Heidegger señale al habla (*Rede*) como lo esencial del lenguaje. Véase sobre este punto: RODRÍGUEZ, R., “Filosofía y conciencia histórica”, en: *Revista de Filosofía. Universidad Complutense*, 2 (1989), pp. 22 y ss.

<sup>65</sup> FODOR, J.A., “Precis of *The Modularity of Mind*”, en: *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1990), p.5.

<sup>66</sup> FODOR, J.A., “Why Should the Mind Be Modular?”, en: *A Theory of Content and other Essays*, Cambridge: MIT Press, 1990, pp. 195 y ss.

perceptivas mostraría que no podemos considerar la percepción como la conclusión de un proceso inferencial en el que la información disponible por el sujeto actúe de premisa. Su rigidez es, por tanto, un argumento a favor de la hipótesis psicológica de la encapsulación de los mecanismos neurales perceptivos y de la tesis epistemológica de la neutralidad teórica de la observación.

Los problemas que plantea la teoría de Fodor son muchos, pero, al menos, nos permiten problematizar el entendimiento interpretativo de toda percepción. En cualquier caso, exige una atenta mirada a los datos que aportan las ciencias cognitivas sobre los pacientes con alteraciones cerebrales<sup>67</sup>, pues, la investigación neuropsicológica parece apoyar, como decíamos, los modelos modulares de la organización cerebral. En este sentido, las experiencias sobre el “cerebro dividido”, esto es, los cerebros de organismos en los que se ha seccionado, por técnicas quirúrgicas o por accidentes, el cuerpo calloso que une los dos hemisferios cerebrales, son relevantes.

Hemos de tener en cuenta que el hemisferio izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo y también procesa el lenguaje en más del 98% de los casos. En los años 40 cuando los epilépticos eran lobotomizados mostraban comportamientos cotidianos adecuados, pero en situaciones controladas experimentalmente mostraban conductas relevantes para la investigación de la existencia de módulos perceptivos encapsulados, es decir, no penetrados cognitivamente. Por ejemplo, cuando los estímulos se proyectaban en el campo visual izquierdo (y, por tanto, los procesaba el hemisferio no responsable del lenguaje), la persona era incapaz, a pesar de que su comportamiento indicaba lo contrario, de decir lo que había visto, y negaba que hubiera visto algo. No podemos decir que faltara la estimulación, pero sí la interpretación. Podríamos decir que estas experiencias controladas con ciertos sujetos clínicos avalaban la diferencia entre *ver* y *ver como* y la primacía de aquél sobre éste.

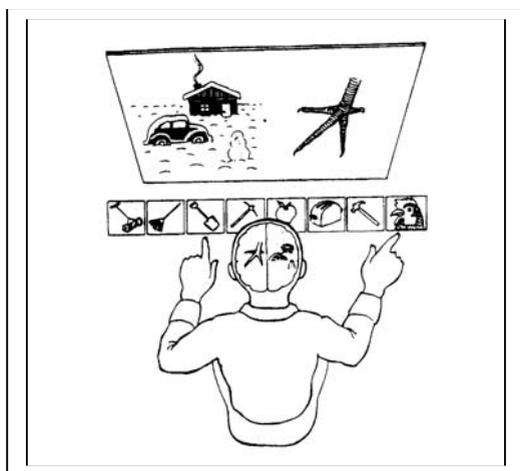
Los experimentos de Gazzaniga<sup>68</sup> son, en este contexto, relevantes. Por ejemplo, a un sujeto con el cerebro dividido se le presentaron simultáneamente, como muestra la figura que aparece más abajo, dos patrones estimu-

---

<sup>67</sup> GARCÍA GARCÍA, E., “Epistemología y neuropsicología cognitiva”, en: GARCÍA GARCÍA, E. y MUÑOZ, J. (comp.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, pp. 189 y ss.

<sup>68</sup> GAZZANIGA, M., *El cerebro social*, Madrid, Alianza, 1993; *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996. Una discusión de las tesis de Gazzaniga puede verse en ZAIDEL, E., “Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commissurotomy and hemispherectomy”, en: BOLLER, F. y GRAFMAN, J. (eds.), *Handbook of Neuropsychologie*, vol. 4, Amsterdam, Elviesier, 1990, pp. 115-150.

lativos: uno, constituido por una *pata de pollo*, recibido sensorialmente por el hemisferio izquierdo, y otro por las figuras de un paisaje nevado, que captó su hemisferio derecho, y se le pidió a continuación que seleccionara dos cartulinas dibujadas que pudieran asociarse a lo visto. El sujeto seleccionó dos de ellas que se correspondían correctamente con sus experiencias previas, pero que eran, en principio, contrarias. Cuando se le preguntó el porqué de su selección, señaló la *pala* con la izquierda y el *pollo* con la derecha, sin que apareciera ninguna respuesta que indicara que había visto el paisaje nevado. A pesar de ello, ofreció una respuesta coherente: “*La pata va con el pollo y la pala es necesaria para limpiar el gallinero*”.



El cerebro izquierdo explicaba por qué la mano izquierda había señalado la pala que no ha podido ver. Esto indica que el cuerpo hizo algo distinto de lo que el cerebro izquierdo interpretó y dotó de sentido.

Ésta y otras experiencias clínicas similares reafirmaron las mismas conclusiones: la estructura y funcionamiento cerebral está constituida por subsistemas relativamente independientes, actuando en paralelo, y que operan a menudo independientemente de la conciencia lingüística y verbalización consciente. Entre estos subsistemas están los sensoriales. Tales subsistemas originan comportamientos y estados de ánimo de los que el sistema consciente no tiene noticia, si bien en un momento posterior el módulo interprete les da sentido.

Esta encapsulación de los módulos neurales talamocorticales encargados de la sensación supone una seria restricción del textualismo, pues nos indica que la *percepción* y la *interpretación* son pares conceptuales irreductibles. El

lenguaje es una conquista bioevolutiva posterior a los subsistemas que procesan información procedente del exterior y el interior y que son responsables de interacciones no lingüísticas entre organismo y entorno. Estos módulos, en el caso del ser humano, tienen una vinculación fuerte con los procesos lingüísticos, pero no forman parte del sistema lingüístico<sup>69</sup>.

Las consecuencias epistemológicas de la hipótesis modularista las extrae el propio Fodor en *A Theory of Content and other Essays*<sup>70</sup>:

Si los procesos perceptivos son modulares, entonces, por definición, los cuerpos de teoría que no pueden acceder a los módulos no afectan al modo en que ve el mundo quien percibe. Específicamente, los organismos que perciben y que difieren profundamente en sus teorías de trasfondo –los científicos con intereses completamente diferentes– podrían, ver, a pesar de ello, el mundo de una manera exáctamente idéntica.

En definitiva, aunque hay que reconocer méritos indudables al giro hermenéutico de la filosofía –entre ellos, reconocer la historicidad y situación de una razón que la tradición pensó exenta; admitir el papel esencial que tiene el lenguaje en nuestro conocimiento, incluido el científico; y mostrar el carácter eminentemente social del saber humano–, existen toda una serie de límites que hacen difícilmente asumible el textualismo de Rorty y hermenéuticas y, de paso, la capitulación posmoderna de la Filosofía. Desde una perspectiva epistemológica, es claramente inadecuada la reducción de todo ser a signo y más que problemática la consideración textualista de que *percibir e interpretar, ficción y realidad* son pares conceptuales finalmente reductibles. En este sentido, la filosofía podría seguir asumiendo, más allá de su carácter consolatorio, su papel crítico. Y lo podría asumir, tanto desde el punto de vista teórico –planteándose límites a la actividad tecnocientífica o desenmas-

---

<sup>69</sup> Habermas, en el contexto de la discusión sobre las pretensiones de universalidad de la hermenéutica, ha tratado de delimitar la epistemología y la hermenéutica a partir del par conceptual *observación/comprensión*. Aquella se dirige a las cosas y sucesos perceptibles; la comprensión al sentido de las emisiones o manifestaciones lingüísticas. La observación, aun cuando presuponga una red categorial intersubjetiva, es de suyo individual; en cambio, el intérprete que trata de entender el sentido de una emisión participa en una comunidad de comunicación. En definitiva, para él, observar y comprender son pares conceptuales, en último término, irreconciliables. Vid. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 31 y ss.; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 173 y ss.; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 307 y ss.

<sup>70</sup> FODOR, J.A., “Observation Reconsidered”, en: *A Theory of Content and other Essays*, p. 246.

carando discursos pseudobjetivos– como desde el práctico: denunciando los obstáculos que distorsionan, por decirlo habermasianamente, una comunicación libre de dominio.

Y es que por difícil que sea rechazar la presión de la crítica cultural de la ciencia, que nos ha hecho ver a la ciencia como una Nueva Iglesia Universal<sup>71</sup> y a la filosofía como *ancilla scientiae*, y que ha abusado<sup>72</sup> de la idea de *construcción social* del conocimiento para desbancar las falsas pretensiones del deferencialismo y fundamentalismo cientista<sup>73</sup>; en definitiva, para desbancar un tipo de racionalidad científica que ha presentado como expresión y fuente de autoritarismo, patriarcalismo, racismo e imperialismo; por difícil que sea, en último término, no ceder a la crítica cultural de la ciencia, la única esperanza real de una efectiva solución de nuestros problemas teóricos y prácticos está, como diría Popper<sup>74</sup>, en la defensa de la razón y la discusión crítica. Pero, éstas no son posibles sin el mantenimiento, al menos como ideal regulativo, de la idea de Verdad absoluta a la que podemos no ajustarnos. Renunciar a ella sería renunciar a una de las mayores conquistas de Occidente para la humanidad: el uso crítico y público de nuestra razón. Sólo este uso, que ya erigiera Kant en la clave de la ilustración de la humanidad, puede inmunizarnos contra el error fundamental del relativismo: juzgar como criterio de validez y valor la simple coherencia discursiva de un lenguaje o sociedad consigo misma y prescindir de la coherencia con la realidad exterior o de la comparación entre los distintos valores que se dan en diferentes sociedades.

Con Popper, consideramos que sólo la comparación, la confrontación, puede motivar racionalmente nuestras elecciones y justificar nuestras ideas sobre la superioridad (universalizabilidad) de ciertos valores. De lo contrario no podría argumentarse que la libertad es más deseable que la esclavitud, el

---

<sup>71</sup> FEYERABEND, P.K., *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglo XXI, 1982, esp. pp. 83-84.

<sup>72</sup> Ian HACKING en su reciente ensayo *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, cap. 1, pp. 1 y ss.) ha hecho una lista de una treintena de “objetos” sobre los que se ha aplicado el modelo socio-constructivista. Desde los peligros, hasta el género, pasando por los quarks, sin olvidar el homicidio, el nacionalismo, etc. todos se han considerado, desde ese modelo, construcciones sociales. No sin cierta provocación comenta que no le resultaría extraño encontrar pronto en las librerías algo que alegrará a los revisionistas históricos: la defensa de la construcción social del holocausto (p. 4).

<sup>73</sup> ARONOWITZ, S., “Alan Sokal’s ‘Transgression’”, en: *Dissent*, 44/1 (1997), pp. 107-110.

<sup>74</sup> Vid. mi *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K.R. Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

placer más que el dolor, el conocimiento más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. En cualquier caso, podríamos decir que renunciar a esa comparación y, por tanto, a la discusión crítica, sería tanto como comprometernos con un *cinismo teórico y moral* capaz de justificar valores antitéticos. Como denuncia Sebrelli<sup>75</sup>, solamente ese cinismo intelectual puede hacer que muchos posmodernos puedan ser antirracistas en Occidente y denunciar, por ello, la xenofobia, la discriminación de los inmigrantes y la de los negros en Europa y Estados Unidos; pero, al mismo tiempo, por su adhesión a la identidad cultural, ser proclives a aprobar el racismo antiblanco de los argelinos, el anti-judaísmo de los palestinos y de muchos regímenes árabes. Y es que, como añade Sebrelli,

Los relativistas pueden ser militantes de la liberación sexual y del feminismo en Occidente, pero al mismo tiempo, en nombre de la identidad cultural, son defensores de los regímenes mahometanos donde, como hemos mostrado, la represión sexual y la subordinación de la mujer están entre sus fundamentos... Se llega así a la actitud contradictoria de aceptar en las culturas ajenas preferidas, los prejuicios que se denigran en la propia.

Pero, una vez que hemos abjurado de los viejos deferencialismos y fundamentalismos cientistas, y que podemos seguir asumiendo, aun hoy, sin temor, la tarea filosófica que se propuso el mismo Nietzsche —uno de los filósofos, no lo olvidemos, que con más lucidez y radicalidad protagonizara el momento culminante de la Ilustración europea: esto es, el momento en que la propia Ilustración pasó, “*a curvarse sobre sí para aplicar al fin su talante desmitificador sobre sus propios productos*”<sup>76</sup>—, ¿qué es lo que, finalmente, debería quedarnos de los metarrelatos modernos, occidentales, filosóficos, de la Verdad y la Objetividad? ¿Qué podríamos reclamar de ellos todavía hoy como propio? La respuesta puede sonar así: *todo menos la fe*<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> SEBRELLI, J. J., *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 72.

<sup>76</sup> BARRIOS, M., “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración”, introducción a *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1997, p. 21. Sobre la respuesta nietzscheana a la crisis de la cultura moderna: CANO, G., *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

<sup>77</sup> Evidentemente no nos referimos a esa *fe racional* que hace que la razón teórica kantiana postule ideas regulativas, pues, la verdad, que no la objetividad— sólo cabe entenderla como un contrafáctico, es decir, como una idea reguladora que motiva nuestra tarea crítica. Sobre mi distinción entre “objetividad” y “verdad”, véase la voz “Objetividad” que tematicé en el *Compendio de epistemología* (pp. 426-431), dirigido por los profesores J. Muñoz y J. Velarde y editado en Madrid, Trotta, 2000.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO (1975), “Después de Auschwitz”, en: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, pp. 361-365.
- ALBERT, H. (1994), *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr.
- ARANZADI, J., “Historia de la escritura. Escritura, sociedad y alfabetización en Grecia”, en: *La(s) otra(s) historia(s)*, 2 (1989), U.N.E.D (País Vasco), pp. 109-155.
- ARENAS, L., MUÑOZ, J. y PERONA, A.J. (eds.) (2001), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta.
- ARONOWITZ, S., “Alan Sokal’s ‘Transgression’”, en: *Dissent*, 44/1 (1997), pp. 107-110.
- BARRIOS, M. (1997), “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración”, introducción a *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, p. 21.
- BENNETT, T. (1991), *Outside Literature*, Londres, Routledge.
- BERCIANO, M. (1998), *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Síntesis.
- CAMPILLO, A. (1992), “El autor, la ficción y la verdad”, en: *Daímon. Revista de filosofía*, 5, p. 39.
- CANO, G. (2001), *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CRESCENZI, L. (1994), “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher [1869-1879]”, *Nietzsche-Studien*, 23, pp. 388-442.
- CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E. y RORTY, R. (1998), *Desconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós.
- COLLI, G. (1977), *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets.
- CULLER, J. (1992), *Sobre la desconstrucción*, Madrid, Cátedra.
- CURRIE, G. (1990), *The Nature of Fiction*, Cambridge, CUP.
- CHURCHLAND, P. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Nueva York, Cambridge University Press.
- CHURCHLAND, P. (1988) “Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Fodor”, en *Philosophy of Science*, 55, pp. 167-187.
- DAVIDSON, D. (1992), *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, J., *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983, pp. 95-96
- DERRIDA, J. (1967), *De la grammatologie*, París, Ed. De Minuit.
- DERRIDA, J. (1975), *La diseminación*, Madrid, Fundamentos.
- DI CESARE, D. (1999), *Wilhem von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos.

- FEYERABEND, P.K. (1982), *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglo XXI.
- FODOR, J.A. (1986), *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, .
- FODOR, J.A. (1990), “Precis of The Modularity of Mind”, en *Behavioral and Brain Sciences*, 8.
- FODOR, J.A. (1990), “Why Should the Mind Be Modular?”, en *A Theory of Content and other Essays*, Cambridge, MIT Press.
- FODOR, J.A. (1990), “Observation Reconsidered”, en *A Theory of Content and other Essays*, Cambridge, MIT Press.
- FODOR, J.A. (1990), “A Reply to Churchland’s ‘Perceptual Planticity and Theoretical Neutrality’”, en: *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass., The MIT Press, pp. 253-263.
- GARCÍA GARCÍA, E. (2001), *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis.
- GARCÍA GARCÍA (1999), E., “Epistemología y neuropsicología cognitiva”, en GARCÍA GARCÍA, E. y MUÑOZ, J. (comp.), *La teoría evolucionista del conocimiento*.
- GAZZANIGA, M. (1993), *El cerebro social*, Madrid, Alianza, 1993;
- GAZZANIGA, M. (1996), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- HABERMAS, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- HACKING, I. (1996), *Representar e intervenir*, Barcelona, Paidós.
- HACKING, I. (1999), *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HALL, D. (2001), “La China moderna y el Occidente postmoderno”, en: *Cultura y modernidad*, Barcelona, Kairós.
- HAVELOCK, E. (1993), *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor.
- HEIDEGGER, M. (1997), *De la esencia de la verdad*, en: NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLI, M.J. (ed.), *Teorías de la verdad*, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, M. (1985), “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs der Sprache*, Frankfurt, Klostermann.
- HENNIGFELD, J. (1976), “Sprache als Weltansicht; Humboldt-Nietzsche-Whorf”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, pp. 435-452.
- HUMBOLDT, W.v. “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 120.
- LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- LATOUR, B. y HERMANT, E. (1999), “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en GARCÍA SELGAS, F. J. y MONLEÓN, J. B. (eds.), *Retos de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.
- LATOUR, B. (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, París, Les Empêcheurs de penser en rond.

- LYOTARD, J.-F. (1987), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MALABOU, C. (1999), “¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en J. Derrida”, en PEÑALVER, P. (coord.) (1999), *Contextos de Derrida, Daímon. Revista de Filosofía*, 19.
- MEIJERS, A. (1988), “Gustav Gerber und F. Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien*, 17, pp. 368-390.
- MOYA, E. (1995), “Filosofía y comunicación: de la pólis a la Telépolis”, en *El Basilisco*, 19, pp. 51-56.
- MOYA, E. (2001), *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K.R. Popper*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- NORRIS, CH. (1997), *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y la guerra del Golfo*, Madrid/Valencia, Cátedra/Frónesis.
- PAVEL, T.H. (1987), *Fictional Worlds*, Harvard, Mass. Harvard University Press.
- PEÑALVER, P. (1990), *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos.
- PEÑALVER, P. (coord.) (1999), *Contextos de Derrida*, número monográfico de *Daímon. Revista de Filosofía*, 19.
- PIAGET, J. (1973), *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral.
- POPPER, K. (1994), *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1994.
- POPPER, K. (1995), *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Paidós, Barcelona.
- REALE, G. (2001), *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder.
- RIFATERRE, M. (1990), *Fictional Truth*, Baltimore, J. Hopkins Press.
- RODRÍGUEZ, R. (1989), “Filosofía y conciencia histórica”, en *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense, 2, pp. 22 y ss.
- RORTY, R. (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (2000), *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- RORTY, R. (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, FCE.
- ROSENZWEIG, F. (1997), *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme.
- SEBRELLI, J. J. (1992), *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel.
- THIEBAUT, C. (1992), “De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty”, en: *Daímon. Revista de Filosofía*, 5, pp. 133-154.
- VEGA REÑÓN, L. (1990), *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid, Alianza.

- WILSON, E.O. (1998), *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York, Knopf.
- ZAIDEL, E. (1990), “Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commissurotomy and hemispherectomy”, en BOLLER, F. y GRAFMAN, J. (eds.), *Handbook of Neuropsychologie*, vol. 4, Amsterdam, Elviesier.