

¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?

La crisis de la filosofía en Richard Rorty

Daniel KALPOKAS

(Universidad de Buenos Aires-CONICET)

ABSTRACT: This paper is about the crisis of philosophy in Rorty. It has three parts: first, it summarizes the rortian criticism of epistemology; second, it distinguishes three conceptions of philosophy in Rorty's writings: academic, revolutionary and pragmatist; finally, it gives some reasons to think that the rortian refusing of cognitive and argumentative features of philosophy means the end of philosophy in itself.

RESUMEN: Este artículo se refiere a la crisis de la filosofía en Rorty. Consta de tres partes: primero, sintetiza la crítica rortiana de la epistemología; segundo, distingue tres concepciones de la filosofía en los escritos de Rorty: académica, revolucionaria y pragmatista; finalmente, se ofrecen razones para pensar que el rechazo rortiano del carácter cognitivo y argumentativo de la filosofía significa el fin de la filosofía en cuanto tal.

Difícilmente pueda negarse que en la actualidad la filosofía atraviesa una crisis de identidad. El supuesto final de la metafísica, el descrédito de los grandes pensadores como Kant, Hegel y Marx, y la importancia que la literatura ha cobrado en el seno mismo de la filosofía han desatado dudas radi-

cales sobre el estatuto cognitivo y profesional de esta disciplina y han mostrado cuán borrosos son sus límites. Con todo, la idea del final de la filosofía no es tan reciente. Por lo pronto, se remonta al siglo XIX. En efecto, según reza una conocida tesis de Jürgen Habermas, al discurso filosófico de la modernidad le es inherente la conciencia de que la filosofía ha llegado a su final. Los numerosos intentos que, bajo distintos ropajes, se vienen sucediendo desde la muerte de Hegel no serían sino vanos intentos de ocultar este final. En este sentido, pues, sostiene el filósofo alemán, seguimos siendo contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Esta tesis viene a articular a su manera la cuestión tantas veces planteada por la pregunta: ¿qué queda de la filosofía después de la metafísica? En este trabajo quisiera abordar dicha cuestión a través de la obra de uno de los filósofos contemporáneos que más ha reflexionado sobre este asunto: Richard Rorty. Ahora bien, puesto que la concepción de la filosofía sustentada por Rorty está intrínsecamente ligada a su crítica de la epistemología, presentaré sintéticamente en primer término la crítica rortyana de la tradición epistemológica moderna (I). Posteriormente, consideraré tres concepciones distintas del quehacer filosófico que Rorty discute con el objeto de precisar lo más claramente posible la tesis rortyana acerca del status epistemológico y del rol social de la filosofía (II). Por último, presentaré algunas reflexiones críticas sobre la concepción rortyana de la filosofía referidas especialmente al carácter “no-cognoscitivo” y meramente narrativo que Rorty le atribuye a fin de justificar la tesis de que las consecuencias de su rechazo de la epistemología culminan en una despedida de la filosofía en cuanto tal (III).

I. La crítica de Rorty a la epistemología moderna

Desde sus inicios, la filosofía moderna presentó a la epistemología como su más alto orgullo. Las cuestiones relacionadas con el origen, naturaleza y fundamento del conocimiento constituían el centro de la reflexión filosófica. La teoría del conocimiento era la disciplina paradigmática de la filosofía. Según lo entendían los pensadores de los siglos XVII y XVIII, mientras la ciencia avanzaba acumulativamente e iba satisfaciendo nuestras inquietudes acerca del mundo, la reflexión filosófica se ocupaba de fundamentar la validez del conocimiento. Pues bien, el siglo XX ha introducido una ruptura con esta forma de pensar. En el ámbito de la filosofía continental, la crítica de la teoría del conocimiento puesta en marcha vigorosamente por Nietzsche y

Heidegger ha descentrado a dicha disciplina como núcleo de la filosofía. En el mundo anglosajón, el nuevo pragmatismo de Rorty ha operado un giro semejante.

En *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty ataca la idea de la filosofía como disciplina autónoma, que se ocupa de problemas perennes a través de un método que le es propio. Lo que le interesa a Rorty es deconstruir la concepción de la filosofía como fundamento del resto de la cultura. La filosofía pretende desempeñar este rol tomando como su objeto de estudio principal la naturaleza del conocimiento. De ahí que su tarea consista en elucidar los procesos mentales que lo hacen posible. En este sentido, son las imágenes visuales, y en especial la de la mente como espejo de la naturaleza, las que mantuvieron cautiva a la filosofía moderna. La tradición de Descartes, Locke y Kant configuró un ámbito de estudio característicamente filosófico --la mente-- y un conjunto de métodos puros que permitían analizar las representaciones mentales del sujeto. Así pues, el intento de aislar un marco de referencia permanente y neutral para toda investigación posible, un marco que se puede hallar independientemente de cualquier investigación empírica, ha constituido, hasta nuestros días, la esencia de todo estudio genuinamente filosófico. La misma idea de una separación esencial entre filosofía y ciencia carecería de sentido sin esta afirmación de que existe un campo de estudio que es accesible únicamente al filósofo y que impone límites infranqueables a la investigación empírica.

Rorty cuestiona tanto el fundacionalismo como el representacionalismo de la epistemología¹. El primero depende del principio cartesiano de que nada es más accesible al conocimiento que la propia mente. De acuerdo al modelo de Descartes, la certeza de las representaciones proviene de la fuerza con que se imponen las ideas a la mente. En este punto, Rorty interpreta la búsqueda de fundamentos del conocimiento como un anhelo de constricción. Esta concepción fundacionalista del conocimiento ayudó a Locke y a Kant a plasmar definitivamente el campo de estudio de la epistemología. Esta surgió, según Rorty, gracias a una confusión básica entre explicación causal y justificación. En efecto, tanto Locke como Kant ofrecieron una explicación de cómo funciona la mente con el objeto de aclarar cómo llegamos a conocer

¹ Siguiendo a Rorty y a los filósofos anglosajones en general, utilizo los términos "Erkenntnistheorie" y "Epistemology" como sinónimos, sin hacer una distinción terminológica entre "teoría del conocimiento" en sentido estricto y "epistemología" como teoría del conocimiento específicamente científico.

y, al mismo tiempo, de fundamentar nuestras pretensiones cognitivas. Con ello confundieron el problema de cómo es posible el conocimiento (una cuestión que para Rorty debería quedar en manos de una disciplina científica como la psicofisiología) con la cuestión, absolutamente distinta, de la fundamentación de nuestras creencias. Esta confusión sólo fue posible porque ni Locke ni Kant concibieron el conocimiento en términos de creencia verdadera justificada (es decir, entendieron el “conocimiento de” como anterior al “conocimiento de que”). Así, los autores mencionados confundieron un antecedente causal del conocimiento con la justificación de la creencia; y este vínculo causal con el mundo no puede esgrimirse como premisa para sustentar otras creencias pues sólo otras creencias pueden hacerlo. En cambio, sugiere Rorty, si pensamos el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, y no como una relación entre personas y objetos o ideas, carecerá de sentido tratar de aislar representaciones privilegiadas, verdades últimas. Desde este enfoque, una verdad necesaria sería aquella que hasta ahora nadie ha podido poner en duda. Entender la justificación del conocimiento en referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no al revés, nos libera también del representacionalismo, pues la idea de representaciones que se ajustan a un mundo en sí se torna ininteligible. La idea de una correspondencia entre proposiciones y mundo se vuelve insostenible pues no tenemos acceso al mundo independientemente de nuestro lenguaje. Lo único que podemos hacer es contrastar creencias con otras creencias, puesto que toda referencia siempre es interna a nuestra concepción de la realidad. La verdad, para Rorty, termina siendo un cumplido que hacemos a ciertas oraciones que cumplen su cometido y que encajan con otras que también lo hacen. Esta concepción de la verdad ya no justifica tratamiento filosófico alguno. Una vez que abandonamos la noción realista de la verdad, el concepto en cuestión pierde todo interés filosófico.

Desde este enfoque, la filosofía analítica proveniente de Russell y Frege es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía en el lugar que Kant deseaba ubicarla —el de juez supremo de la cultura. En este sentido, la filosofía analítica, entendida como una variante de la filosofía kantiana, se caracterizaría por considerar que las representaciones son lingüísticas más que mentales, y que la filosofía del lenguaje, con su método de análisis lógico del lenguaje, más que la “crítica trascendental”, es la auténtica disciplina que se ocupa de los “fundamentos del conocimiento”².

² En *Philosophy and the Mirror of Nature*, dice Rorty: “La filosofía analítica sigue comprometida en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investi-

Ahora bien, una vez que abandonamos esta imagen de la mente (o del lenguaje) como el espejo de la naturaleza, se derrumba la imagen del filósofo como aquel que puede decidir *quaestiones juris* relacionadas con las pretensiones del resto de la cultura. Dicho en otros términos, si se abandona el presupuesto de que el conocimiento tiene una esencia a desentrañar con los métodos filosóficos disponibles, el objeto de estudio y las prerrogativas del filósofo parecen desaparecer inmediatamente. Como dice Rorty “Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Sería también abandonar la idea de que existe una cosa llamada “método filosófico” o “técnica filosófica” o el “punto de vista filosófico” que permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de ciertas leyes dudosas, la resolución de dilemas morales, la “seriedad” de las escuelas de historiografía o crítica literaria y otras cuestiones semejantes”³.

De esta suerte, Rorty bosqueja su ideal de una cultura postfilosófica en la cual la filosofía es considerada simplemente como una voz más en la conversación, en vez de como una disciplina profesionalizada. Una vez que abandonamos la preocupación por la metáfora del espejo de la naturaleza, la autoimagen del filósofo profesional se viene abajo. Así, la cultura puede concebirse como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos. Rorty traza aquí un paralelo con lo acontecido en su momento con la religión. Así como la religión abandonó el centro del escenario social para dar lugar a una cultura post-religiosa, secularizada, así también el descentramiento de la filosofía epistemológica dará lugar a una cultura postfilosófica. En dicha cultura no habría Filósofos, ni problemas específicamente “filosóficos”, pero sí habría lo que Rorty llama “intelectuales de amplias miras”, esto es, críticos de la cultura dispuestos a manifestar su opinión sobre casi todos los temas, con la esperanza de mostrar la interrelación entre los distintos vocabularios intervinientes en la conversación cultural.

gación, y por lo tanto para toda la cultura”, Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 8. (En adelante citado como *PMN*).

³ *PMN*, p. 392-393.

II. Tres concepciones rivales de la filosofía

Dentro de la filosofía moderna, Rorty distingue dos tradiciones básicas. La primera remite de un modo característico a Kant. En esta tradición, la filosofía aparece como una disciplina científica, seria, rigurosa, autónoma. Concibe la verdad como una relación entre la representación y lo que es representado. La segunda tradición, en la que se ubica el mismo Rorty, y que cuenta con autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida, es la que tiene su origen en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Dicha tradición no se pregunta por la relación entre las representaciones y aquello que es representado, sino por las posibles interrelaciones entre esas mismas representaciones. Empero, como dentro de esta última tradición Rorty entiende que, en ocasiones, sus representantes más conspicuos también han recaído en cierta forma de metafísica, conviene distinguir tres concepciones fundamentales de la filosofía en la obra de Rorty: 1) un sentido escolástico o academicista, asociado inequívocamente a la tradición epistemológica que Rorty discute; 2) un sentido vanguardista de crítica radical del lenguaje y de las instituciones, asociado a Marx y en general a los planteos de izquierda, pero también a Nietzsche, Foucault y Heidegger; 3) una concepción “pragmatista”, deudora de Dewey y Sellars, y ligada estrechamente (si no identificada) con la crítica literaria.

Bajo el primer sentido mencionado, la filosofía es concebida como una disciplina autónoma, con ciertos problemas claramente definidos y recurrentes, como si hubiera una lista de ellos que se mantiene intacta de generación en generación. Es decir, problemas que todo filósofo debe tratar si pretende ser un profesional de la filosofía. Se trata de problemas como los referidos a la naturaleza del hombre, la relación sujeto-objeto, la relación entre lenguaje y mundo, la libertad de la voluntad, etc. En este sentido, la filosofía se concibe como una disciplina poseedora de un método puro, estrictamente filosófico. Con todo, esta concepción de la filosofía no es muy antigua. Solo pudo acreditarse históricamente después de Kant, quien trazó una clara demarcación entre ciencia y filosofía que llegó a imponerse gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía era la “teoría del conocimiento”, esto es, una disciplina que se ocupa de los *fundamentos* del conocimiento en general. Los filósofos anteriores a Kant no se veían a sí mismos como profesionales de una disciplina distinta de la ciencia. Tanto Descartes como Hobbes estaban más bien comprometidos en una lucha contra la teología a los efectos de expandir las investigaciones de Copérnico y Galileo en matemática y mecánica. Pero

Kant logró transformar la filosofía en una disciplina “más básica”. La filosofía se convirtió en una disciplina específica cuyo propósito fundamental era establecer la objetividad de las pretensiones de conocimiento de las distintas disciplinas empíricas. Para ello, Kant otorgó rango filosófico al concepto de “experiencia”, al entenderla como el resultado de la síntesis de intuiciones y conceptos. Así aseguró para la filosofía un campo de estudio propio, que resultaba inalcanzable para cualquier disciplina empírica. Esta concepción básica de la filosofía la rastrea Rorty hasta el positivismo lógico y la filosofía analítica contemporánea. Sin embargo, Rorty observa que, a pesar de los reiterados esfuerzos del positivismo lógico, en las áreas centrales de la filosofía analítica hay ahora tantos paradigmas como departamentos de filosofía. Esto es, no hay consenso sobre cuál es el quehacer filosófico interuniversitario paradigmático, ni tampoco sobre cuál es el listado de problemas centrales a considerar. Según Rorty, la actual filosofía analítica solo tiene una unidad estilística y sociológica consistente en el ejercicio vacuo de una técnica argumentativa al servicio de, en principio, cualquier tema de discusión⁴. De ahí su insistencia en que deberíamos abandonar el intento de dar definiciones de la filosofía que la desmarquen ahistóricamente de otras disciplinas académicas. “Deberíamos renunciar a la idea de que tenemos acceso a algunos superconceptos que no pertenecen a ninguna época histórica particular, ni a ninguna profesión particular, ni se adscriben a ningún área cultural específica, pero que de algún modo inciden necesariamente en todos los conceptos subordinados y pueden ser utilizados para analizarlos a estos últimos”⁵. Así pues, concluye Rorty, la filosofía no es el nombre de un género natural, sino únicamente el rótulo de uno de los casilleros en que, por razones administrativas y bibliográficas, se divide la cultura humanista.

Bajo el segundo sentido de “filosofía” mencionado Rorty alude a aquellas concepciones que, en general, son antifundacionalistas e historicistas, aunque revolucionarias en sus pretensiones de rechazo del pasado. En este punto, Rorty coincide con Heidegger en que el poeta y el pensador son los legisladores no reconocidos de la comunidad. Pero, mientras Heidegger pretende introducir una ruptura radical en el lenguaje sosteniendo que nada cambiará en el mundo a menos que nuestras creencias filosóficas lo hagan, Rorty

⁴ Cfr. Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1982, (en adelante CP), chap. 12. Allí también dice: “El ideal de aptitud filosófica consiste en contemplar la totalidad del universo de aserciones posibles en todas sus relaciones de inferencia mutua, y por tanto ser capaz de construir o criticar cualquier argumento”. p. 219

⁵ CP, p. 222

cree que aquí debemos contentarnos con ser reformistas. Interpreta el anhelo heideggeriano como una recaída en el fundacionalismo, en la creencia de que la filosofía constituye el fundamento determinante de la realidad. Se trata de lo que Rorty llama, en *Contingency, irony, and solidarity*, “la ilusión del último filósofo”. Esta ilusión surge del anhelo de sublimidad histórica, de la ambición de una revolución total, del deseo de algo inconmensurable con el pasado. En cambio, para Rorty, los filósofos no están en mejor situación para cambiar la realidad que los ingenieros, los abogados, los dramaturgos o los poetas. Su tarea es continua con la de la literatura y las ciencias sociales. Es la de denunciar las distintas variedades de sufrimiento y opresión en el seno de las sociedades liberales. Su misión es la de tratar de resolver problemas particulares que surgen en situaciones particulares, y no la de intentar llevar adelante una crítica radical de la sociedad en su conjunto⁶. En este sentido, Rorty reconoce que debemos abandonar la idea de una crítica de las ideologías, pues este concepto se basa en la oposición metafísica realidad-apariencia. Esto es, presupone que en algún momento llegaremos hasta el verdadero y ahistórico núcleo de todo lenguaje y conocimiento posible, o que alcanzaremos una concepción de la verdadera naturaleza humana en contraste con la cual podríamos denunciar como ideológicas otras concepciones ancladas en nuestro lenguaje y en nuestras instituciones. La reflexión teórica, al menos en este sentido, no es un instrumento de utilidad para resolver problemas sociales⁷. Aquí, la tesis de Rorty es que las sociedades liberales, en el fondo, ya están organizadas para combatir el sufrimiento y la opresión y, por tanto, no precisan una reformulación de sus fundamentos sino simplemente una atención al detalle⁸. La sospecha de que los problemas de las sociedades liberales se deban precisamente a cuestiones estructurales es, pues, eliminada drásticamente por una concepción “neopragmatista” de la filosofía que se da la mano con el reformismo liberal de Dewey.

Por último, la concepción neopragmatista de Rorty pretende extraer los

⁶ Esta es la misma objeción que Rorty formula a la llamada izquierda cultural de su país. Cfr. Rorty, T., *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

⁷ Dice Rorty, por ejemplo: “Es poco probable que la reflexión teórica nos sea de utilidad para nuestros problemas actuales” (...) “No hemos creado instrumentos conceptuales para actuar políticamente que sean superiores a aquellos de que disponían a principios de siglo Dewey y Weber”. Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 26. (En adelante *EHO*)

⁸ *EHO*, p.25.

resultados de su crítica de la epistemología. A primera vista, el descrédito en que se ha sumido la filosofía postcartesiana podría sugerir también un final de la filosofía en cuanto tal. En efecto, si aceptamos, como hace Rorty, que la filosofía carece de un objeto de estudio propio, y de un conjunto de problemas perennes abordables a través de un método específico, ¿en qué sentido es posible seguir hablando de “filosofía”? No obstante, la tesis de Rorty no pretende sostener ningún final de la filosofía. Una y otra vez ha insistido en que “la filosofía no es precisamente el tipo de cosa que pueda tener un fin”⁹. Lo que sí ha tenido un comienzo y parece ahora haber llegado a su fin es el programa epistemológico cartesiano-kantiano centrado en la concepción del conocimiento como representación. Por tanto, aunque la filosofía no pueda acabar, sí pueden hacerlo programas de investigación filosófica de cientos de años de antigüedad (como el tomismo, por ejemplo). Dicho final, sin embargo, no es el resultado de una crítica filosófica que nos permitiría pensar el representacionalismo como una concepción errónea del conocimiento. Según la tesis de Rorty, los filósofos de este siglo nos han hecho ver cómo evitar el representacionalismo; pero no lo han hecho por medio de una “disolución” de los viejos problemas, ni señalando “confusiones conceptuales”, sino ofreciendo simplemente un nuevo lenguaje para describir el conocimiento y la investigación.

Rorty parte del supuesto de que la historia de la filosofía no es otra cosa que una sucesión de teorías filosóficas, cada una de las cuales intenta dar respuesta a un conjunto de problemas formulados y considerados únicamente por ellas mismas. Así, la historia de la filosofía aparece como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino de conjuntos de problemas siempre diferentes¹⁰. Desde este enfoque, la discusión interparadigmática entre distintas escuelas o programas de investigación carece de sentido o se torna fútil, pues no hay estándares de racionalidad compartidos que nos permitan alcanzar un acuerdo acerca de los métodos, problemas y soluciones posibles a ser considerados. De ahí precisamente que Rorty niegue que las filosofías de Dewey, Heidegger, Wittgenstein y Davidson nos faciliten una *mejor* comprensión de aquellos problemas considerados por la tradición epis-

⁹ Rorty, R., *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 166. En “Habermas, Derrida, and the functions of philosophy” Rorty también afirma: “No definition of ‘philosophy’ can cover Carnap and Rawls, early Hegel and late Wittgenstein, Derrida and Habermas, and still isolate something coherent enough to have an ‘end’”. *Revue Internationale de Philosophie*, 4/1995, nro 194, p. 449.

¹⁰ Cf. el prefacio de *PMN*, p. Xiii y p. 263.

temológica moderna. Cada tradición define sus propios problemas y presenta sus propias soluciones. No hay problemas eternos que se nos impongan toda vez que emprendemos una investigación filosófica.

De acuerdo a la lectura que Rorty hace de la historia de la filosofía, esta concepción deriva directamente del joven Hegel, pues fue él, precisamente, quien inauguró un nuevo género literario en el cual no había indicio alguno de argumentación. En este sentido, Hegel fundó la tradición ironista que el propio Rorty reclama para sí. Rorty interpreta el método dialéctico hegeliano como una mera técnica literaria: la técnica de producir cambios sorprendidos en la configuración de las cosas cambiando de vocabulario¹¹. Con ello, Hegel contribuyó a “quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico. Favoreció su transformación en un género literario”¹². Así pues, el ironista piensa que los argumentos lógicos no son más que artificios para la exposición. Carecen, por tanto, de carácter probatorio, fundamentador. En su lugar, el “método” del ironista es la redesccripción. Aquí, la lógica tiene una relación auxiliar con la dialéctica, la redesccripción¹³. De ahí que Rorty considere que el progreso social¹⁴ discurre a través de innovaciones lingüísticas, no de argumentaciones o inferencias.

A partir de esta teoría de la redesccripción, y siguiendo el *dictum* derridiano “Nada hay fuera del texto”, Rorty avanza su tesis de la filosofía como género de escritura. Entenderla en tal sentido significa, fundamentalmente, rechazar la idea del texto como un conjunto de representaciones que nos per-

¹¹ Dice Rorty: “En lugar de conservar las viejas trivialidades y elaborar distinciones que ayuden a darles coherencia, Hegel modifica constantemente el vocabulario en el cual se han formado las viejas trivialidades; en lugar de construir teorías filosóficas y de argumentar en su favor, elude la argumentación cambiando constantemente de vocabulario y cambiando con ello de tema. En la práctica, aunque no en la teoría, eliminó la idea de llegar a la verdad en favor de la idea de hacer cosas nuevas”, *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, p. 78. En la misma página define así a la dialéctica hegeliana: “He definido ‘dialéctica’ como un intento de enfrentar vocabularios entre sí, y no meramente de inferir proposiciones unas de otras; la he definido, pues, como la sustitución parcial de la inferencia por la redesccripción”.

¹² *CIS*, p. 79.

¹³ En contraposición a esto, el metafísico es definido por Rorty como aquél que da prioridad a la lógica sobre la dialéctica.

¹⁴ En mi opinión, la idea de “progreso social” no queda del todo clara en los textos de Rorty. Es de presumir que se refiere a la disminución de la crueldad y a la expansión del “nosotros” liberal, así como al desarrollo de nuevas herramientas (las teorías científicas y la tecnología) que nos permiten un trato cada vez más exitoso con la naturaleza. Con todo, permanece oscura la conexión entre esta idea de “progreso” y su declarado historicismo.

mitiría ver, con mayor o menor fortuna según los casos, aquello que es representado. “Los textos –dice Rorty– comentan otros textos, y deberíamos cejar en nuestro empeño de evaluar los textos según la exactitud de su representación”¹⁵. De aquí extrae Rorty su idea de la filosofía como crítica literaria¹⁶. En efecto, la crítica literaria, para Rorty, lejos de ser una disciplina cuasi-científica (es decir, una disciplina representacionista) constituye un comentario de textos. En este sentido, pues, la filosofía no es más que “un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra raza”¹⁷. Para decirlo con las palabras de Sellars, es “el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término”.

Llegados a este punto, Rorty define a la filosofía como una disciplina con límites difusos, organizada en torno de una tradición que se ocupa de determinados textos, pero que no pretende buscar en ellos planteos con pretensiones de validez que apunten a la resolución de problemas filosóficos¹⁸. Desde esta perspectiva, los textos de filosofía son considerados como meras abreviaturas de las creencias y prácticas sociales de los usuarios del lenguaje en cuestión. El rol del filósofo consiste, pues, en comentarlos, redescribirlos, y no en cuestionar su exactitud representativa, su pretensión de verdad.

En suma, la filosofía, para Rorty, no tiene, pues, una esencia propia en mayor medida que la literatura o la política. No hay un rasero común por el cual medir a Royce, Dewey, Heidegger, Tarski y Derrida para determinar quién es un “verdadero filósofo”. Tampoco es una disciplina cuasi-científica. Rorty la concibe más bien en una línea de continuidad con la literatura¹⁹. La

¹⁵ *CP*, p. 95.

¹⁶ “Crítica literaria” sería, para Rorty, el término contemporáneo para lo que Hegel llamaba “Dialéctica”.

¹⁷ Rorty, R., *CP*, p. xl.

¹⁸ Dice Rorty: “Únicamente podemos identificar a ‘los filósofos’ del mundo contemporáneo tomando nota de quienes se dedican al comentario de ciertas figuras históricas. La ‘filosofía’ en cuanto rótulo de un sector de la cultura, se reduce tan sólo a un discurso sobre Platón, San Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Frege, Russell...y gente de esta suerte. La mejor manera de entender la filosofía es como género de escritura. Sus límites, como los de cualquier género literario, no vienen impuestos por la forma o la materia, sino por la tradición”, *CP*, p. 92.

¹⁹ En el último capítulo de *CP* dice Rorty, en referencia a la distinción entre ciencia y filosofía: “Nosotros, en humanidades, nos distinguimos de los científicos naturales precisamente en no conocer de antemano cuáles son nuestros problemas y en no necesitar proveernos de criterios de identidad que nos confirmen si nuestros problemas son los mismos que los de nuestros predecesores”. p. 218. En otro lugar sostiene: “La filosofía recibe el tratamiento de un

filosofía, pues, se limita a introducir, como cualquier otra disciplina, nuevas alternativas en la cultura, nuevos lenguajes, con el objeto de ampliar el repertorio lingüístico y argumentativo de la comunidad. Es decir, la filosofía se limita a ampliar la imaginación. Ciertamente, podemos sostener que ella se caracteriza por su estilo argumentativo. Pero Rorty no ve nada especial en ello. Es simplemente un estilo, una construcción literaria, pero no algo que nos conduzca al descubrimiento de una realidad que estaba ahí, a la espera de que alguien la desenterrase mediante “análisis” o “reflexión”²⁰. La imagen del filósofo retratada por Rorty es la de un intelectual cuya conciencia está dominada por el sentido de la contingencia de la historia, por la contingencia del vocabulario que utiliza y por la sensación de que el discurso científico no es más que *una* forma de describirnos. La filosofía, pues, ha de abandonar su papel de supervisor cultural, que estaba asegurado por el tratamiento de las bases representacionistas de todo discurso²¹, para convertirse en intermediario socrático entre discursos, promoviendo el acuerdo entre ellos e incentivando constantemente la conversación social. Rorty piensa que, en este sentido, el rol social de los filósofos no es muy distinto al de los ingenieros y los abogados. Como ellos, el filósofo es útil para resolver problemas particulares que surgen en una situación determinada. Estos problemas aparecen cuando entran en conflicto conjuntos de creencias nuevas y viejas. En este caso, el deber del filósofo consiste en mediar entre el pasado y el futuro, es decir, en tratar de entretejer las viejas creencias con las nuevas de modo de facilitar el acuerdo en la comunidad. Rorty ofrece como ejemplos de tales conflictos aquellos acontecidos entre las intuiciones morales expresadas por la teología cristiana y la nueva imagen científica del mundo surgida en el transcurso del siglo XVII; o aquellos referidos a los intentos de compatibilizar la imagen darwiniana del hombre con la concepción metafísica según la cual el hombre

género paralelo al drama, a la novela o a la poesía, de forma tal que es posible hablar de la epistemología común a Vaihinger y a Valéry, de la retórica común a Marlowe y a Hobbes, de la ética común a E. M. Foster y a G.E. Moore”. p. 66.

²⁰ Cfr. *CP*, p. 223.

²¹ En “Philosophy and Future” Rorty insiste: “Si dejamos de sentirnos en una posición que está en la cima de la jerarquía de las disciplinas, dejaremos de identificar nuestras prácticas profesionales con ‘el pensamiento racional’ o ‘la claridad del pensamiento’, estaremos en mejor posición para considerar la postura de Dewey de que nuestra disciplina no es más capaz de fijar su propia agenda que la ingeniería o la jurisprudencia. Admitir tal cosa nos ayudaría a prescindir de la idea de que los desarrollos científicos o políticos requieren fundamentos filosóficos”. Saatkamp, H.Jr. (ed), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, p. 201.

se distingue del resto de los animales por poseer un “alma racional”²². Pero esto no significa, en modo alguno, que este acuerdo sea posible en virtud de una matriz conceptual que únicamente el filósofo puede elucidar. Las premisas de toda conversación son radicalmente históricas y contingentes, y el filósofo no está especialmente dotado para ofrecer un tratamiento específicamente filosófico de ellas.

Por tanto, “el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente más que exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna”²³. Para ello, será menester introducir nuevos vocabularios que permitan al filósofo mediar entre las distintas voces de la conversación, intentando hacer ver cuáles son las mejores herramientas para disminuir lo más posible el sufrimiento y la exclusión social, y promoviendo, al mismo tiempo, la sensibilización ante lo nuevo y extraño, con el objeto de extender cada vez más nuestros valores liberales de tolerancia, persuasión y justicia.

III. ¿El final de la filosofía?

La concepción de la filosofía sustentada por Rorty puede abordarse desde dos perspectivas distintas: desde una perspectiva interna al discurso filosófico (objeto de estudio, método, etc.), por un lado, y desde una perspectiva externa, esto es, considerando la relación de la filosofía con el resto de la cultura, por otro. Dentro de la primera perspectiva, está el problema del status epistemológico que Rorty atribuye a la filosofía. En este punto, Rorty objetaría, para empezar, el que se hable de “status epistemológico” de la filosofía, pues precisamente según su tesis, de lo que se trata, es de abandonar la epistemología en cuanto tal. Con todo, como intentaré mostrar, no es tan sencillo hacer esta jugada que propone Rorty. Es realmente dudoso que uno pueda “cambiar de tema” dentro de la filosofía sin hacer en absoluto ciertas presuposiciones epistemológicas. En este sentido, creo que se puede estar de

²² Cfr. “Philosophy and Future”, p. 199-200. Allí mismo Rorty ofrece otro ejemplo polémico: según él, el surgimiento de la democracia habría derribado el carácter privilegiado que, en lo que hace a racionalidad y acceso a la verdad, poseía el filósofo dentro de la tradición filosófica y, enlazado con el darwinismo, habría puesto en duda las distinciones platónicas entre Razón y pasión, entre lo cognitivo y lo no-cognitivo, entre filosofía y sofística, entre *episteme* y *doxa* y entre verdad y utilidad.

²³ *PMN*, p. 394

acuerdo con gran parte de la crítica de Rorty a la filosofía moderna y, no obstante, no sacar las consecuencias radicales que él saca de ella.

Consideremos, en primer lugar, la tesis rortyana según la cual hemos de concebir a la filosofía como un género de escritura. Esta tesis sugiere que, en un sentido muy similar a lo sostenido por Derrida, la escritura no es simplemente un mal necesario al que deben apelar los filósofos a fin de representar con exactitud la realidad, esto es, no es un medio para la representación del mundo, sino que, por el contrario, la escritura constituye una actividad que se agota en sí misma, por así decirlo. Dicho en otros términos, no se refiere al mundo, sino a otros textos²⁴. Rorty extrae de aquí algunas consecuencias de importancia, a saber, que a) la filosofía carece de contenido cognitivo-representacional; b) que la argumentación carece de todo valor probatorio, “fundamentador”. Por tanto, la argumentación se convierte en un mero recurso estilístico. El nuevo método de la filosofía, de la filosofía ironista, ha de ser la “redescripción” (y no la argumentación); c) si aceptamos que la filosofía ha de pensarse en una línea de continuidad con la literatura, deberemos también aceptar que la filosofía carece de problemas cognitivos propios, esto es, problemas filosóficos puros de los cuales debe ocuparse todo filósofo profesional. Por tanto, aquello que une a los profesionales de la filosofía no es más que la tradición, los autores tratados y los comentarios que se han hecho de tales autores.

Ciertamente, un examen cuidadoso de a) exigiría discutir en detalle la concepción pragmatista de la verdad sostenida por Rorty. Pero esto no es algo que pueda llevarse a cabo dentro de los límites de este artículo. Más bien me limitaré a señalar lo siguiente: con toda razón Rorty ha criticado rigurosamente lo que Putnam llama “el realismo metafísico”, haciendo ver que la imagen epistemológica que se desprende de este tipo de realismo carece de sentido. Pero como corolario de tal crítica, Rorty ha sostenido que únicamente el pragmatismo, con su reducción de la verdad a utilidad, puede sacarnos de la metafísica. Y junto con la noción de “verdad”, Rorty también desecha las nociones de “objetividad”, “racionalidad” y “representación”²⁵. Cree

²⁴ Cfr. *CP*, cap. 6 y 8.

²⁵ Rorty ha tratado de desarrollar una concepción pragmatista de la racionalidad, pero esa noción ha perdido toda connotación universalista y normativa. En general, parece estar definida formalmente como un conjunto de creencias de una comunidad dada. Cfr. Rorty, R., “Rationality and cultural difference”, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 y “Justice as a larger loyalty”, Pheng Cheach, Bruce Robbins (ed) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, London, Univ. of Minneapolis Press, 1998.

que de esta suerte todos los problemas epistemológicos serán dejados de lado definitivamente. Pero con ello, como han señalado Putnam²⁶ y Taylor²⁷, Rorty nos deja sin la posibilidad de concebir estas categorías en un sentido común y cotidiano. Esta observación, en mi opinión, es importante puesto que no se trata simplemente de categorías que hacen posible únicamente a una disciplina especializada como la filosofía, sino que constituyen el bagaje conceptual que es indispensable para el normal funcionamiento de la praxis lingüística cotidiana. Según la alternativa ofrecida por Rorty, la concepción pragmatista del conocimiento deja a un lado el carácter cognitivo (es decir, representacional) de la filosofía puesto que, desde este punto de vista, carece de sentido decir que las descripciones del mundo se corresponden con una realidad extralingüística. Las creencias se conciben como reglas de acción y, en este sentido, han de juzgarse de acuerdo con su utilidad para nuestros propósitos. Las creencias, pues, son herramientas con las cuales tratamos con el mundo (en lugar de representarlo). Sin embargo, como ha señalado Hartshorne²⁸, no sólo tratamos con el entorno, sino que también *sabemos cómo es él*. De lo contrario, ¿qué sentido tendría hablar de “descripciones del mundo”? Sólo porque nuestras descripciones se refieren al mundo y nos dicen cómo es pueden resultar útiles para nuestros fines. Pero el pragmatismo de Rorty parece dejarnos sin posibilidades para darle un sentido a ello.

Asimismo, algo semejante puede observarse en la reducción pragmatista de la verdad a utilidad que Rorty, siguiendo a W. James, lleva adelante. Ante cualquier descripción o teoría que se considere exitosa, siempre es posible todavía preguntarse *si es verdad* que es útil para nuestros intereses²⁹; y este

²⁶ Putnam, H., *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 14.

²⁷ Taylor, Ch., “Rorty in the Epistemological Tradition”, Malachowski, A., (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990

²⁸ Hartshorne, Ch., “Rorty’s pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment”, Saatkamp, H.Jr, *op. cit.*

²⁹ Sobre esta objeción a la noción pragmatista de la verdad puede verse García Serrano, M., “Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty”, *Isegoría*, no 8, Oct., 1993. También, Russell, B., “La concepción de la verdad de William James”, *Ensayos filosóficos*, trad. J.R.Capella, Barcelona, Altaya, 1993. A su manera, ya Dewey había hecho una observación semejante, sólo que sin ver en ello problema alguno. Dice Dewey: “Lo que nos guía verdaderamente es verdadero; se entiende precisamente por verdad la capacidad probada de esa clase de guía. El adverbio ‘verdaderamente’ es más fundamental que el adjetivo verdadero y que el sustantivo la verdad. El adverbio expresa un modo, una manera de obrar”. *La reconstrucción de la filosofía*, trad., A. Lázaro Ros, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p.168.

sentido de “verdad” ya no cabe entenderlo, a su vez, en términos pragmatistas. Definir a la verdad como “lo que nos conviene creer” presupone una comprensión del sentido de la verdad que excede su significado pragmático. Ciertamente, en la práctica, cuando las cosas son claras y marchan bien, puede resultar sencilla y no problemática la determinación del éxito o fracaso de nuestras descripciones del mundo. En ese caso, el sentido no pragmatista de la verdad permanece velado. Pero, la problematización de esta situación nos conduce inequívocamente a la explicitación de un marco categorial que trasciende al del pragmatismo, pues hemos de determinar *si de hecho* las descripciones utilizadas resuelven los problemas planteados.

Lo que revelan estas observaciones es la necesidad de explicitar un sentido de los términos “verdad” y “representación” que dé cuenta del uso de esos conceptos en nuestra práctica cotidiana y que, además, parecen estar presupuestos (aunque no reconocidos) por el pragmatismo. Ciertamente, Rorty podría aducir que nuestro lenguaje cotidiano está infectado por el platonismo y que, por esa razón, de lo que se trata es de sustituirlo por uno nuevo (el del pragmatismo). En ese caso, sin embargo, tendríamos que ver si tal sustitución resulta útil para nuestros propósitos. Pero, si las objeciones arriba sugeridas son correctas, esa propuesta trae más problemas que soluciones. Por lo pronto, no podríamos desembarazarnos de ciertas nociones que son indispensables para el mismo vocabulario pragmatista y que, de manera contradictoria, éste pretende rechazar. Rorty no podría argumentar que su vocabulario es más útil que el de la epistemología puesto que, una vez más, debería probar que *realmente* lo es. Por otra parte, cabe preguntarse: ¿más útil para quién?, o ¿para qué propósitos? No ciertamente para el realista, o para aquél que, como Habermas, Peirce y Putnam, sostiene la necesidad de idealizaciones involucradas en el concepto de verdad. Si el único criterio de selección entre vocabularios está dado por su adecuación a ciertos fines ya elegidos, resulta que el pragmatismo de Rorty se nos presenta como una alternativa plausible únicamente cuando ya hemos decidido ser pragmatistas (o hemos elegido los fines que persigue el pragmatista). Pero es ésto precisamente lo que se halla en cuestión³⁰.

³⁰ Por ejemplo, si lo que buscamos es una explicación de por qué tenemos tanto éxito al describir el mundo, el pragmatismo de Rorty no será una buena herramienta. Estos inconvenientes se siguen de las tesis de Rorty acerca de la inconmensurabilidad de los discursos. Cuando de un discurso anormal se trata, ya no tenemos criterios ni razones que puedan motivar persuasión racional alguna para determinar la preferencia de uno u otro discurso.

Por el contrario, si de una manera consecuente hacemos que el análisis parta, como tantas veces ha insistido Habermas, de un mundo lingüísticamente compartido (y no de la imagen darwiniana del hombre, munido de toda suerte de herramientas, frente a su entorno) entonces las categorías epistemológicas que Rorty quiere deconstruir deberán ser consideradas ineludiblemente en función del papel que desempeñan dentro de la práctica lingüística a la que pertenecen, y ya no en contraposición a un inaccesible mundo en sí. La epistemología, pues, se convertiría, entre otras cosas, en una disciplina cuyo propósito sería reconstruir y aclarar reflexivamente aquellas categorías y formas de razonamiento que ya siempre utilizamos en el mundo de la vida, en la actividad científica y, en general, toda vez que pretendemos justificar nuestras creencias.

Si se tiene en cuenta esto, parece claro que Rorty no ha podido desprenderse del todo de las nociones metafísicas que critica. ¿Por qué, si no, rehusarse a hablar de “representaciones”, de “correspondencia” o de “objetividad”? Sólo si pensamos que tales nociones son ineludiblemente metafísicas cobra sentido el pragmatismo de Rorty como única alternativa a la epistemología³¹. Únicamente si pensamos que “correspondencia” alude a la relación entre una proposición y el mundo considerado en sí mismo, incontaminado por nuestro lenguaje, y que la noción de “objetividad” significa “representación del mundo tal como él es en sí mismo”, únicamente si todo esto es considerado de esta forma, parece plausible el rechazo rortyano de tales nociones. Pero precisamente lo que han hecho los autores arriba citados es, en mi opinión, introducir una interpretación diferente de las nociones en cuestión, una interpretación que, a la vez que muestra al rechazo rortyano como exagerado, nos permite ver la solapada vinculación que tal gesto guarda con la metafísica.

Algo semejante puede decirse con respecto a b), es decir, con respecto al lugar de la argumentación en la filosofía. Rorty asigna un papel tan preponderante a la redescipción, a la introducción de nuevas metáforas, que la argumentación queda reducida a un mero artificio retórico, sin capacidad “fundamentadora”. *Lo verdaderamente importante es introducir nuevos vocabula-*

³¹ Naturalmente, Rorty podría insistir en que no nos hacen falta esas nociones como tales (ni en un sentido metafísico ni en uno no metafísico). Pero, entonces, no es sencillo ver cómo nuestras prácticas lingüísticas podrían seguir manteniéndose. Rorty no ha explicitado suficientemente qué apariencia cobraría una cultura poetizada, especialmente porque al tratar de bosquejarla debe establecer mínimas distinciones conceptuales que, por otra parte, están condenadas por su mismo planteo teórico.

rios, recrear nuestra imagen de formas siempre nuevas y estimulantes. La filosofía cumple fundamentalmente una labor edificante. Esto se explica por la dependencia que toda forma de argumentación presenta respecto de un vocabulario dado. Las razones sólo valen dentro de un juego de lenguaje determinado, donde se comparten estándares de racionalidad, métodos y valores. Fuera de él, únicamente vale la retórica. No hay razones para aceptar o rechazar vocabularios. En ocasiones, cuando Rorty contrapone la tradición kantiana-analítica con la tradición ironista, incluso pareciera que está sosteniendo que toda forma de argumentación es metafísica. De manera semejante al Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*, Rorty cree que los cambios en las creencias suceden por “conversiones”³² causadas por la introducción de nuevos léxicos. Sosteniendo una variante de la tesis de la inconmensurabilidad de los vocabularios, Rorty afirma que la argumentación en el seno de un vocabulario sólo puede establecer una relación de *coherencia* con las premisas y que, por tanto, la crítica de las premisas está fuera de lugar: “No podemos salir de nuestra piel”. De aquí Rorty extrae la conclusión de que la argumentación carece de las propiedades necesarias para decidir acerca de la validez de proposiciones sostenidas por los participantes en la discusión, como para decidir acerca de la validez de los vocabularios mismos³³.

Pues bien, se pueden realizar aquí dos tipos de observaciones: unas referidas a lo que sucede *dentro* de los vocabularios, y otras, a lo que acontece *entre* vocabularios alternativos. Para empezar con las primeras, cabe decir que no es necesario caer en esta contraposición tajante entre una concepción de la argumentación en la cual ésta equivale a una deducción que se lleva a cabo a partir de premisas indubitables y una concepción que sostiene que la argumentación no es más que un recurso literario del que se valen algunos

³² Cfr. Rorty, R., *Esperanza o conocimiento?*, Bs As, FCE, 1997, p. 67. En *CIS* Rorty afirma que los cambios a gran escala que representan los cambios de vocabularios son una sorpresa para los implicados y que no hay criterios que puedan servir para tomar una decisión al respecto. Cfr., Rorty, R., *CIS*, cap. 1.

³³ En *CIS* Rorty dice: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del vocabulario particular, históricamente condicionado y temporario que ahora estamos usando desde el cual juzgar este vocabulario es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes así como razones dentro de los lenguajes para creer en los enunciados” Rorty, R., *CIS*, p. 48. Este texto ilustra también la falacia de Rorty: del hecho de que no puedan esgrimirse razones en favor de los vocabularios no se sigue que no pueda haberlas para los enunciados dentro de los vocabularios.

filósofos para exponer sus ideas. Como ha señalado Bernstein³⁴, Rorty parece presuponer aquí una concepción simplista de la argumentación. Pero, aunque Rorty tuviera razón en este punto, de su planteo no se sigue que no podamos esgrimir razones falibles para fundamentar nuestras creencias ni que no podamos distinguir entre buenas y malas razones. De modo que, ¿por qué habríamos de dar prioridad a la redescrición por sobre la argumentación en filosofía? Aunque Rorty estuviera en lo cierto en que la argumentación sólo es posible cuando hay un acuerdo preexistente sobre las premisas, de aquí no se seguiría que la argumentación carece de toda propiedad fundamentadora, ni que sea simplemente un gesto retórico para exponer ideas. Una vez situados en un vocabulario determinado, y de acuerdo con el principio que Rorty mismo estableciera en *PMN*, según el cual la fundamentación de nuestras creencias no se realiza en función de la correspondencia con el mundo, sino en virtud de lo que nuestros semejantes, en una discusión, nos permiten sostener, la argumentación se convierte en el único mecanismo del que disponemos para validar nuestras aserciones, para dirimir conflictos y despejar dudas. Las razones, pues, no desempeñan un papel exclusivamente retórico, sino que efectivamente dan apoyo a nuestras posturas sostenidas en el seno de la discusión, pues precisamente son ellas las que se evalúan a la hora de juzgar la validez de nuestros aportes.

Por otra parte, la coherencia no es incompatible con la fundamentación argumentativa. Los vocabularios y las prácticas lingüísticas en general no son totalidades cerradas y estructuradas coherentemente, como los sistemas axiomáticos. Por el contrario, constituyen un conjunto de reglas, principios e intuiciones que muchas veces se hallan en conflicto unos con otros. La articulación coherente de los mismos es una tarea constante e indefinida pues, al mismo tiempo, nuevos elementos de la cultura se insertan en nuestros viejos vocabularios produciendo nuevas reacomodaciones, exclusiones, sustituciones, etc. Ahora bien, concediendo que, por principio, es imposible tematizar al mismo tiempo el conjunto de creencias que forma parte de nuestro horizonte cultural, por qué habría de sernos imposible criticar algunas de nuestras creencias fundamentales (apoyándonos en otras que juzgamos más

³⁴ Bernstein, R., "One Step Forward, Two Steps Backward" y "Rorty's Liberal Utopia", ambos ahora en Bernstein, R., *The New Constellation. The ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Mass., The MIT Press Cambridge, 1992. Incluso, en *PMN*, Rorty habla de "algoritmo" para referirse a aquel procedimiento por el cual, dadas ciertas premisas, es posible arribar a un acuerdo. Pero, como sostiene Bernstein, si ya tenemos un procedimiento así para dirimir la cuestión, entonces, ciertamente, no es necesario discutir.

importantes aún) y ¿por qué las razones dadas en cada caso no habrían de valer como “fundamento” de nuestras opiniones?³⁵. ¿De qué otro modo se podría articular nuestro acervo cultural si no es por medio de argumentaciones que partan de principios reconocidos por todos y que nos permitan criticar aquellas creencias que están en conflicto con ellos?

Con respecto a la segunda cuestión, Rorty parece desestimar el papel de la argumentación puesto que, como se ha visto, sostiene que el progreso (en cualquiera de los ámbitos considerados) se produce fundamentalmente por medio de la introducción de nuevos vocabularios (y no realizando deducciones de premisas ya dadas). Pero si los cambios de vocabulario no se determinan racionalmente a través de argumentaciones, si únicamente la contingencia es la que “decide” en qué tipo de sociedad viviremos en el futuro, entonces, ¿qué sentido tiene promover el liberalismo y la disminución de la crueldad? ¿Cuál es el sentido de la tesis, sostenida por Rorty, de que el vocabulario pragmatista debería sustituir al del racionalismo ilustrado a fin de perfeccionar nuestras instituciones? Como se sabe, Rorty ha enfatizado constantemente, frente al fundacionalismo, el carácter contingente de los vocabularios y de los enunciados. Pero “contingente” no es lo mismo que “falible”. Para el falibilista es esencial mantenerse abierto a la argumentación. Aun cuando las premisas sean distintas, el falibilista confía en que, en el transcurso de la argumentación, y amparado en el principio de la crítica, podrá determinarse racionalmente (y de manera provisoria) cuáles son las creencias que se deben adoptar. Pero Rorty rechaza este punto de vista. Los vocabularios no son susceptibles de este tipo de tratamiento. Así pues, ¿cuál es la diferencia, episte-

³⁵ Por ejemplo, en reiteradas ocasiones Rorty ha sostenido que “nosotros”, los liberales, no podemos dar una fundamentación del liberalismo que no sea circular. Pero este planteo omite el hecho de que varias concepciones políticas comparten algunos presupuestos que luego cada una de ellas articula a su modo. El liberalismo no es la única ideología que ha defendido la libertad y la igualdad. Y aún estas mismas ideas se han articulado de un modo diferente según cómo se defina el término “liberalismo”. Así pues, ¿por qué no habría de ser posible criticar el liberalismo (o cualquier otra ideología que comparta los mismos presupuestos que el liberalismo) desde los principios de la libertad y de la igualdad? ¿Por qué no habríamos de poder sospechar que el liberalismo no hace valer, del mejor modo posible, estos principios? O viceversa, ¿por qué estos principios no podrían servir como fundamento del liberalismo (frente, por ej., al marxismo o al anarquismo)? Ciertamente, esta situación se complicaría si nuestra defensa del liberalismo tuviera que hacerse frente a otras ideologías que no comparten los principios de igualdad y libertad; pero en este caso no es seguro que no podamos contar con ninguna creencia común desde la cual iniciar la conversación. Tal vez, la susceptibilidad ante el dolor que el mismo Rorty tematiza pudiera ser un buen punto de partida.

mológicamente relevante, con el fundacionalismo?³⁶ Por otra parte, ¿cuál es la naturaleza de la afirmación rortyana de que no podemos salir del vocabulario en el que estamos inmersos para criticarlo o para juzgar su valor de verdad frente a otro? Consideremos la tesis de Rorty según la cual no es posible alcanzar un punto de vista ahistórico (el punto de vista del ojo de Dios) desde el cual juzgar nuestras prácticas. ¿Cómo hemos de considerarla a la luz de la tesis de la inconmensurabilidad? ¿Es ella misma válida únicamente para el vocabulario de Rorty? Y si no, ¿puede entenderse como una *razón* en favor de su etnocentrismo?³⁷ Si esto es así, entonces el mismo Rorty nos estaría ofreciendo razones en favor de su vocabulario. De lo contrario, ¿por qué habríamos de aceptar su pragmatismo?

Por otra parte, el enfoque rortyano de la filosofía parece echar por tierra incluso la explicación kuhniiana de los cambios revolucionarios de paradigmas, pues, ¿qué sería aquí una anomalía?, ¿cómo podría determinarse?, ¿es que tenemos otra manera de enjuiciar y criticar las teorías que no sea la argumentación misma?. En este punto, en mi opinión, pueden distinguirse dos líneas argumentativas en la obra de Rorty que se hallan en tensión: una línea estrictamente pragmatista (un pragmático que Rorty toma de James y Dewey, no de Peirce), según la cual cabría decidir racionalmente qué proposición o qué vocabulario es mejor en función de su utilidad para ciertos propósitos; y una línea derridiana, esteticista, que rechaza la posibilidad de la argumentación, que aparece cuando Rorty apuesta por la redescrición como método del ironista y cuando afirma que la filosofía es un género literario más. Si entiendo bien a Rorty, a veces su pragmatismo viene a justificar, metadiscursivamente, su jugada derridiana. Sugiere, pues, que pensar la filosofía como crítica literaria es más útil, menos problemático, que pensarla a la manera kantiana. Pero al mismo tiempo, su veta derridiana le impide argumentar pragmáticamente en favor de esta tesis. De ahí que su sugerencia consista simplemente en “cambiar de tema”, y no en argumentar contra el vocabulario de la epistemología. Ahora bien, estas dos líneas argumentativas no pueden soldarse fácilmente. Si nos ubicamos en la línea pragmática, ¿por qué

³⁶ Creo que esta aseveración puede ponerse en conexión con la observación de Bernstein según la cual, en su apelación a las prácticas vigentes, Rorty ha recaído en una variante del “mito de lo dado”. Cfr., Bernstein, R., “Philosophy in the Conversation of Mankind”, *The Review of Metaphysics*, 33, junio, 1980

³⁷ Si efectivamente se pudiera alcanzar un punto de vista así, como el que Rorty rechaza, entonces el etnocentrismo rortyano perdería toda su fuerza. La imposibilidad de salir de la propia cultura tiene que valer también para aquellos que no reconocen el etnocentrismo.

no habríamos de poder argumentar acerca de qué proposición o qué vocabulario es más útil para nuestros propósitos?³⁸ Aquí, la argumentación no sería simplemente un expediente literario más. Sin embargo, desde el punto de vista derridiano, la argumentación no es más que un efecto de superficie, subsidiario de un vocabulario que ha sido asimilado por “conversión”³⁹. Desde este enfoque, las contraposiciones verdaderamente importantes son las que hay entre lo nuevo y lo viejo, entre lo metafórico y lo literal, y no las que hay entre lo útil y lo inútil, entre lo verdadero y lo falso. Aquí pareciera que lo viejo, lo literal, lo gastado y corriente carece de valor por el simple hecho de serlo. Esta reducción esteticista del lenguaje, que es en todo coherente con el *desideratum* ironista de la redescipción constante, en numerosas ocasiones termina imponiéndose sobre la dimensión pragmatista de la filosofía de Rorty.

Consideremos, por último, c) el status de los problemas filosóficos en la concepción de Rorty. Según la concepción de la historia de la filosofía sustentada por Rorty, no parecen existir líneas de continuidad a través del tiempo ni siquiera en la formulación de los problemas. La única continuidad que podemos observar a lo largo de la historia es la sucesión misma de vocabularios, cada uno de los cuales instauro por sí mismo sus propios problemas⁴⁰. Pero si esto fuera así, ¿cómo podríamos llegar a comprender los cambios de concepciones filosóficas en la historia? En primer lugar, cabe señalar que las

³⁸ Un ejemplo de esta línea pragmática lo hallamos en *CP*: “Ambos (Dewey y Kuhn) nos invitan a renunciar al concepto de la ciencia como convergencia hacia un punto final llamado ‘convergencia con la realidad’ y a contentarnos con afirmar que, para cierto propósito, un vocabulario es mejor que otro (...) No pensaremos que existe o que pueda haber una respuesta con contenido epistemológico a la pregunta: ‘qué hizo que Galileo acertase allí donde Aristóteles se equivocaba’ (...) Nos limitaremos a decir que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles una idea menos buena; Galileo estuvo utilizando alguna terminología que resultaba útil y Aristóteles no”, p. 193.

³⁹ En *CP* dice Rorty: “Cuando los textualistas –un nombre para lo que posteriormente llamaré ‘ironismo’ – afirman que disputas tales como las acontecidas entre idealistas y positivistas decimonónicos fueron creadas por un vocabulario obsoleto (...) no apelan a ‘argumento filosófico’ alguno”, 141. Por cierto, aquí habría que aclarar que los textualistas no apelan a argumento alguno, a secas, ni filosófico ni no filosófico, pues Rorty no esgrime, a renglón seguido, otra clase de argumento. Simplemente cambia de tema. En *CIS* sostiene explícitamente que no argumentará en favor de su léxico nominalista, historicista, conductista, sino que tratará de hacerlo interesante para el lector.

⁴⁰ Aparte de los trabajos ya citados de *PMN*, *CP* y *CIS*, Cfr. también Rorty, R., “The contingency of Philosophical problems: Michael Ayers on Locke”, Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

rupturas en la historia de la filosofía sólo resultan inteligibles como tales sobre un trasfondo de importantes líneas de continuidad que les dan sentido y nos permiten comprender por qué surgen las concepciones filosóficas que surgen, los problemas que se tratan y las soluciones que se ofrecen. La idea de cambios abruptos, totales y radicales de vocabularios es sencillamente una idea insostenible. No se puede dudar de todo a la vez ni instaurar una descripción absolutamente nueva que no deba pagar el precio por su pertenencia a la historia. En este sentido, la misma reacción de Rorty (su propuesta de abandonar la imagen representacionista del conocimiento para sustituirla por su imagen neopragmatista) carecería de sentido si no apeláramos al mismo tiempo a la historia de la filosofía moderna⁴¹. Si la filosofía de Rorty puede entenderse como un rechazo de los sistemas de Descartes y Kant es precisamente porque comparte con éstos ciertos presupuestos transmitidos por la tradición filosófica. Ciertamente, muchos problemas filosóficos han desaparecido sencillamente con los cambios de vocabulario, pero también es cierto que muchos otros no⁴²; y son éstos los que nos permiten trazar impor-

⁴¹ Obsérvese que, paradójicamente, detrás de todo su énfasis historicista, Rorty parece estar sosteniendo una concepción esencialmente ahistórica de la filosofía pues, si es cierto que los problemas y soluciones a los mismos cambian simplemente con los cambios de vocabulario, estos mismos problemas y soluciones son siempre nuevos, no tienen una historia y por ende se torna innecesaria una comprensión del pasado como un recurso para su explicación y comprensión. En definitiva, se torna innecesario e imposible el diálogo con el pasado. Me parece que Rorty supone que la naturaleza de los problemas viene tan determinada por cada vocabulario que, en consecuencia, ningún tipo de "traducción" puede hacer viable continuidad alguna en la historia. Pero la idea de que la historia de la filosofía no es más que una secuencia discontinua de problemas creados por distintos vocabularios es históricamente falsa. Algunos de los problemas que ocuparon las mentes de Platón y Aristóteles siguen siendo de actualidad (las cuestiones planteadas por la filosofía práctica de Aristóteles, por ejemplo, o algunas discusiones platónicas sobre el lenguaje y el conocimiento).

⁴² Considérese el siguiente ejemplo, que habla en favor de la continuidad de los problemas filosóficos a través de la historia. En un artículo titulado "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" (La versión inglesa puede hallarse ahora en Rorty, R., *Truth and Progress*) Rorty se plantea el problema de cómo extender paulatinamente la conciencia moral que subyace a la cultura de los derechos humanos. La respuesta de Rorty está construida en base a su oposición crítica a las posturas de Platón y Kant. La idea de Rorty es que, si queremos extender ciertos valores morales, de poco nos servirán la mayéutica socrática o la apelación al imperativo categórico. En su lugar, Rorty propone una sensibilización ante el dolor de los otros fomentada por las novelas, el periodismo y la antropología cultural sobre la base de que, contrariamente a las concepciones platónica y kantiana, no hay esencia humana alguna donde asentar los derechos humanos. Pues bien, por qué se molesta Rorty en criticar el esencialismo de Platón y Kant si a) los vocabularios de estos filósofos son realmente distintos del

tantes líneas de continuidad que dan sentido a la historia de la filosofía (que nos permiten entender el pragmatismo, por ejemplo, como un nombre nuevo para viejos modos de pensar, como diría W. James). En segundo lugar, un importante factor de continuidad histórica está dado por la misma dinámica dialéctica entre vocabularios o paradigmas. Sólo gracias a la consideración de este mecanismo de crisis y revolución paradigmática cabe enhebrar, por así decir, los cambios acaecidos en la historia desde el punto de vista de la lógica interna de la historia de la filosofía. Para decirlo de un modo paradójico, las rupturas constituyen esenciales líneas de continuidad. Esto sugiere ineludiblemente la idea de que los cambios de vocabulario, tanto en filosofía como en ciencia, no acontecen de una manera caprichosa. Ellos se suceden unos a otros como intentos siempre renovados de dar cuenta de ciertos planteos y respuestas que ya se han formulado. Así por ejemplo, la teoría pragmatista de la verdad reflatada por Rorty no puede ser entendida acabadamente a menos que comprendamos cuáles son los problemas que, en torno al problema de la verdad, el paradigma tradicional no ha podido resolver. Como dice Habermas, crisis paradigmática y revolución constituyen un proceso circular. Pero para hacer esto, es esencial liberarse de la tesis semántica sostenida por Rorty de la inconmensurabilidad de los vocabularios, pues ella no nos permite entender las reformulaciones de problemas ni los cambios paradigmáticos como *motivados* por la acumulación de anomalías en los viejos paradigmas. Desde luego, hay otros factores (sociales, económicos, religiosos, etc.) que pueden determinar la aparición de ciertas ideas filosóficas en algún momento dado de la historia. Pero no podemos descartar *a priori* que los problemas y formulaciones de sistemas filosóficos del pasado constituyan al menos *uno* de ellos.

Como hemos visto, Rorty pretende deshacerse de la epistemología ofreciendo simplemente otro vocabulario, el cual, según su propia autocomprensión, no sería “más verdadero” que el anterior. Esto es así, puesto que concibe a la verdad misma como un “logro” exclusivo de la metafísica. Pero lo que

suyo y, por tanto, inconmensurables; b) los problemas que están siendo considerados son distintos y c) la crítica no tiene valor cognitivo? Y, por otra parte, cómo no ver aquí el mismo problema que Platón se planteara en el *Menón* y el *Protágoras* acerca de si la virtud es enseñable? Ciertamente, las respuestas no son las mismas, los valores que uno y otro quiere propagar son diferentes, pero el problema, definido formalmente, es el mismo. Me parece que no considerar tales continuidades históricas es transportar la tesis radical de la inconmensurabilidad científica al terreno de la historia de la filosofía una vez que ya, *de facto*, nos hemos aprovechado de sus continuidades.

aquí importa enfatizar es la pretensión rortyana de cambiar de vocabulario sin presuponer en absoluto premisa epistemológica alguna. En este sentido, al menos *prima facie*, la idea de introducir un nuevo vocabulario que reemplace a otro cuya vigencia podría extenderse hasta Platón, ciertamente despierta la sospecha de una recaída en lo que el mismo Rorty ha denominado “el anhelo de sublimidad”, el síndrome del último filósofo. En efecto, Rorty ve el lenguaje de la metafísica arraigado en la misma praxis cotidiana. Considera que el liberalismo de hoy en día debería liberarse del vocabulario del racionalismo ilustrado para adoptar la filosofía pragmática que él propugna. Pero, si esto es así, Rorty no puede evitar incurrir, después de todo, en aquello que le critica a Heidegger y a Foucault: la idea de que el filósofo, desde sus alturas, intente cambiar de una vez por todas dos mil quinientos años de metafísica.

Esta jugada también es problemática por sus pretensiones de neutralidad epistemológica que Rorty le atribuye, pues él no pretende dejar atrás simplemente *un* paradigma epistemológico (el paradigma de la conciencia), sino que intenta superar a la epistemología en cuanto tal. Para ello, tiene que sostener que su cambio de vocabulario no involucra ninguna cuestión tradicional como la del sentido de la verdad, el problema de la objetividad del conocimiento o la relación entre el lenguaje y el mundo. Sin embargo, el rechazo de todas estas cuestiones no puede ser más que un gesto retórico, pues también Rorty, a su pesar, nos ha ofrecido su propia concepción de la verdad, del lenguaje y del conocimiento. El pragmatismo también es una teoría filosófica. La verdad no será cuestión de correspondencia, sino de eficacia; el vínculo del lenguaje con el mundo no será representacional, sino causal, y la validez del conocimiento no será universal, sino que dependerá de la comunidad histórica de la cual estemos hablando. Puede ser. Pero éstas son cuestiones epistemológicas acerca del conocimiento y el lenguaje que han de ser discutidas como Rorty discute las de Descartes, Kant y Carnap. En este sentido, Rorty no puede evitar hacer determinadas presuposiciones epistemológicas a la hora de interpretar el pasado. No se puede ser agnóstico en estas cuestiones. Tampoco Rorty puede evitar introducir afirmaciones que reclaman para sí validez universal; pues cuando Rorty, pese a su tesis de la inconmensurabilidad, discute con la filosofía analítica, él realmente no cree que los filósofos analíticos estén teniendo éxito en representar adecuadamente la realidad. La afirmación rortyana de que no podemos salir de nuestra piel, es decir, que no podemos escapar de nuestro lenguaje en busca de una instancia “no-humana”, ha de entenderse, para que tenga sentido, como una afirmación

que también ha de valer para aquellos que no comparten el vocabulario de Rorty. (De lo contrario, la mencionada imposibilidad habría que achacársela exclusivamente al vocabulario del propio Rorty) En ese caso, a los ojos de Rorty, los filósofos analíticos actúan “como si” estuvieran tratando con ciertas representaciones que se ajustan verdaderamente al mundo, pero en el fondo, según reza su tesis, sólo están jugando a su propio juego. No tenemos acceso a la realidad independientemente de nuestro lenguaje. Y este no es un impedimento únicamente para Rorty, sino también para aquellos que creen tener conocimiento de una realidad prelingüística. Así pues, aunque en la autocomprensión de sus propios trabajos Rorty niegue una pretensión de verdad (en un sentido de “verdad” que excede al del pragmatismo), a la hora de justificar su vocabulario frente a sus oponentes, *de facto* no hace otra cosa que argumentar y señalar equívocos lógicos y conceptuales implícitos en el paradigma filosófico que él critica⁴³. Esta contradicción performativa⁴⁴ alienta la sospecha de que la crítica de Rorty no se refiere únicamente al paradigma epistemológico moderno, sino a la filosofía en su conjunto. En efecto, al desestimar la idea de que la filosofía es investigación, esto es, que, de un modo parecido a la ciencia, pretende validez para sus concepciones, Rorty deja a un lado todo aquello que, desde Platón hasta el día de hoy, se ha denominado “filosofía”. No es, pues, ninguna casualidad que Rorty asimile la filosofía a la crítica literaria. Es el precio que ha de pagar por su rechazo radical del representacionalismo y de la argumentación. Con ello, Rorty no solo rechaza la tradición filosófica Occidental, sino también aquellas categorías y distinciones del “common sense” a partir del cual la filosofía ha elaborado sus conceptos. De ahí precisamente sus problemas a la hora de definir un vocabulario alternativo (vocabulario que, de ser correctas las observaciones anteriores, nunca podrá estar libre de contradicciones y resabios del lenguaje que intenta sustituir). Por tanto, a pesar de que explícitamente niegue la tesis

⁴³ De lo contrario, cómo hemos de entender las críticas de confusión entre explicación causal y fundamentación atribuidas a Kant y Locke? Cómo habría que entender la crítica de Rorty al universalismo de Habermas?

⁴⁴ En mi opinión, la crítica de autocontradicción performativa no constituye meramente una objeción formal. Por el contrario, revela el fallido intento de ubicarse en lo que Putnam ha denominado “el punto de vista del ojo de Dios”. En efecto, se trata, aquí, de la pretensión de situarse en un lugar desde el cual se puedan hacer afirmaciones que estén liberadas de la carga de verdad y rigor lógico asociadas ineludiblemente a todas nuestras afirmaciones. Es, por tanto, el resultado de intentar “poner entre paréntesis” aquellos rasgos del lenguaje que ya están presupuestos en ese mismo intento.

de un final de la filosofía, de hecho, en la medida en que rechaza el representacionalismo y la argumentación, Rorty no se despidе de *un* paradigma filosófico, sino de un ejercicio reflexivo que ha sido, desde los griegos, típicamente occidental.

Desde un punto de vista externo, es importante aclarar cómo se configura una cultura que ha renunciado al tutelaje de la filosofía y cuál es el vínculo que ésta mantiene con las otras áreas de la cultura.

Una cultura post-filosófica, tal como la describe Rorty, sería aquella en la cual la filosofía no ocuparía ya el papel de supervisor cultural ni el de guardiana de la racionalidad⁴⁵. En esta cultura no habría una disciplina especial encargada de establecer una distinción entre una verdad de primer orden, como correspondencia con la realidad, y una de segundo orden, como aquello que nos conviene creer. Por ende, no habría una disciplina encargada de juzgar la racionalidad del resto de las esferas culturales en función de su correspondencia con la realidad. Desde la perspectiva pragmatista, ningún área de la cultura está más cerca de la realidad que otra. Ningún cuerpo de conocimiento representa mejor la realidad. Tampoco la ciencia gozaría de privilegio alguno. Se hallaría en un pie de igualdad con la poesía, la literatura, la religión, el arte y la moral. “Esta sería una cultura en la cual ni los sacerdotes, ni los físicos, ni los poetas ni el Partido serían pensados como más ‘racionales’, o más ‘científicos’ o más ‘profundos’ que los otros. Ninguna parcela de la cultura sería escogida como ejemplo (o notoriamente incapaz de servir de ejemplo) de las aspiraciones de las demás”⁴⁶. En este sentido, el vocabulario de la ciencia sería sólo uno entre otros. No sería más que el vocabulario que empleamos para la predicción y el control de la naturaleza. La física, pues, no sería más que un intento de hacer frente a determinados fragmentos del universo; la ética, el arte y la religión serían intentos de hacer frente a otro tipo de fragmentos.

Sin embargo, esta maniobra destinada a poner en un pie de igualdad las distintas esferas culturales esconde un reduccionismo pragmático-esteticista. En efecto, en esta perspectiva, también la ciencia es un género literario más⁴⁷. Puesto que la ciencia no capta el vocabulario propio de la naturaleza, el dis-

⁴⁵ Habermas discute esta pretensión rortyana de deshacerse, junto con el papel de juez supremo de la cultura, del rol de protectora de la racionalidad atribuido a la filosofía. Cfr. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

⁴⁶ *CP.*, p. xxxviii.

⁴⁷ Bernard Williams ha criticado específicamente esta concepción rortyana de la ciencia en su artículo “Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism”. Según Williams, Rorty no tiene en

curso científico es concebido pragmáticamente como una manera de intervenir en el mundo a fin de alcanzar determinados propósitos. De esta forma, la explicación pragmatista de la ciencia constituye el último lenguaje hasta el cual podemos retroceder. La pregunta realista “¿Cómo es posible el éxito predictivo de la ciencia?”, “¿Por qué el mundo resulta tan tratable para nuestras categorías científicas?” nos conduce, inexorablemente según Rorty, a la metafísica. La ciencia funciona. Punto. Y junto con la noción ontológica de verdad, Rorty también parece desechar las pretensiones cognitivas del discurso científico. Frente a otras áreas de la cultura, la ciencia no se caracteriza por la verdad de sus proposiciones, ni por su rigor lógico-argumentativo, ni por su método, sino por el consenso que reina entre los profesionales de cada disciplina científica⁴⁸. Rorty cree que esta caracterización sociológica de la ciencia no es problemática, debido a que no apela a la noción de “correspondencia con la realidad” ni a la de “método”. Solo que entonces, una vez más, queda sin explicación por qué es tan sencillo para los científicos alcanzar un consenso acerca de las cuestiones a tratar, los métodos a seguir y los vocabularios a emplear. Por otra parte, ¿por qué no podrían los filósofos hacer algo semejante? Aquí, uno estaría tentado de decir que de hecho lo hacen. Ciertamente, en filosofía existen diversas escuelas y corrientes, cada una con su propio vocabulario y sus propios problemas, los cuales, cuando las oportunidades son propicias, se entrecruzan y ponen de manifiesto las similitudes en los planteos. El mismo Rorty ha trazado importantes puentes entre la filosofía continental y la filosofía anglosajona, haciendo ver las semejanzas que subyacen a los planteamientos de Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche y los pragmatistas americanos. En resumen, es cier-

cuenta que la concepción objetivista de la ciencia no es simplemente un invento de la epistemología, sino que se ha constituido en el interior de la ciencia misma y que, además, esta imagen que tiene la ciencia de sí misma, es esencial para el progreso científico. En este sentido, para Williams, la ciencia nos ofrece una de las formas más efectivas por las cuales podemos escapar de esa trama de textos que Rorty tanto pondera. Malachowski, A., *Reading Rorty*, pp. 26-37.

⁴⁸ En *CP* dice Rorty: “Entenderé por ‘ciencia’ la clase de actividad en la cual la argumentación es relativamente sencilla –en la cual uno puede estar de acuerdo con algunos principios generales que gobiernan el discurso en un área, y luego aspirar al consenso por medio de una cadena de inferencias entre estos principios y proposiciones más específicas y más interesantes.”, p. 141. Un poco más adelante, dice: “Es un rasgo de la ciencia el que el vocabulario en el cual los problemas son presentados es aceptado por todos aquellos que están capacitados para contribuir en la cuestión tratada. El vocabulario puede cambiar, pero eso acontece únicamente porque una nueva teoría ha sido descubierta, la cual explica mejor el fenómeno invocando un nuevo conjunto de términos teóricos”, p. 141-142.

to que no hay una situación de consenso que se pueda comparar con lo que sucede en física, por ejemplo, pero también es cierto que tampoco reina una dispersión semejante a lo que sucede en literatura. De modo que la descripción que hace Rorty de la filosofía como literatura⁴⁹ y del paisaje filosófico universitario resulta exagerada. En este punto, la situación de la filosofía es más parecida a la de las ciencias sociales que a la de la literatura⁵⁰.

Por último, en una cultura postfilosófica, la filosofía se agotaría en sus funciones de mediación entre el pasado y el futuro y en su contribución a la búsqueda de autonomía privada. La filosofía debería renunciar, pues, a su función de crítica social. Sin embargo, si es cierto que, según el planteo de Rorty, ninguna disciplina goza de privilegios cognitivos, ¿por qué precisamente la filosofía debería quedar excluida de esta tarea? O a la inversa, si la argumentación es entendida como un recurso exclusivamente estilístico, si la distinción realidad-apariencia es dejada a un lado por considerársela metafísica, si hemos de abandonar, en cualquiera de sus variantes, el concepto de *Ideologiekritik*, en ¿qué sentido se puede hablar realmente de una crítica social, como Rorty le atribuye al periodismo, a la antropología cultural y a la literatura? En realidad, tal como parece entenderlos Rorty, lo que estos discursos ponen en marcha no es una crítica social en sentido estricto, sino más bien una presentación de distintas alternativas de vida que podríamos adoptar, nos sensibilizan ante el dolor ajeno y permiten, en este sentido, un ensan-

⁴⁹ Resulta interesante ver cómo Rorty define a la literatura, pues esa concepción es precisamente la que es transplantada a la filosofía. Dice Rorty: “Una de las características de lo que denominaré ‘literatura’ es la posibilidad de lograr introducir con éxito un género relativamente nuevo de poesía, novela o ensayo crítico sin necesidad de argumentar. Su éxito no requiere ulterior explicación, esto es, no se debe a que haya buenas razones para descartar la antigua forma de escribir poemas, novelas o ensayos en favor de la nueva. No existe un vocabulario invariable en el que describir los valores a defender, los objetos a imitar, las emociones a expresar, etc., en forma de ensayos, poemas o novelas. (...) No queremos que las obras literarias puedan someterse a crítica con una terminología previamente conocida; queremos que tanto estas obras como la crítica de las mismas nos ofrezcan nuevas terminologías. Así pues, por ‘literatura’ entenderé aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de lo que hacen, renuncian al consenso en torno a un vocabulario crítico de aglutinación, renunciando con ello a la argumentación” *CP*, p. 142.

⁵⁰ Para una discusión de la concepción rortyana de la literatura puede verse el artículo de Michael Fischer “Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s ‘Defence’ of Literary Culture”. Malachowski, A., *Reading Rorty*, pp. 233-243. En ese artículo Fischer critica a Rorty por sostener un concepto esencialmente negativo de la literatura, extraído de la misma tradición platónica que él mismo critica. De ahí que Rorty defina a la cultura literaria, en contraposición al rigor filosófico, como no-metódica, poco rigurosa, no-cognitiva e imprecisa.

chamiento del “nosotros” liberal. Dicho en otros términos, causan en nosotros ciertas creencias, nos predisponen para efectuar una “conversión” hacia las creencias liberales que apuntan a la disminución de la crueldad y el dolor. En este punto, se hace patente que, dada la concepción epistemológica de Rorty, la noción de “crítica social” pierde todo su significado. La mera presentación de opciones (de formas de vida distintas, de concepciones morales y políticas distintas) no es suficiente. Es preciso también poder evaluar argumentativamente cuáles de esas opciones nos convienen, si son correctas, si permiten perfeccionar nuestras instituciones o no, etc. Pero si no es posible establecer, de alguna manera, un contraste entre realidad y apariencia, entonces, ¿cómo puede llevarse adelante crítica social alguna? Con ello, se pone de manifiesto la estrecha vinculación entre categorías epistemológicas y filosofía social. Más precisamente, se pone de relieve la conexión inmanente entre un inadecuado rechazo de la epistemología y la renuncia (pese a toda la retórica liberal rortyana) al proyecto moderno-occidental de autonomía social⁵¹.

Conclusión

En este siglo, el péndulo de la filosofía ha oscilado entre dos extremos sin saber muy bien dónde ubicarse. Por un lado, la filosofía ha tratado de convertirse en ciencia de la mano de los positivistas lógicos y de la fenomenología; por el otro, la filosofía ha sido asimilada a la literatura. El mérito de Rorty (y desde luego también de Derrida) ha sido el de poner de relieve, como nunca antes, que la filosofía es también escritura, y que sus problemas no permanecen inalterados a través de la historia, fijados de una vez y para siempre, sino que le vienen dados por la sociedad de su tiempo. Pero esto no quiere decir que debamos enfrentarnos a problemas siempre nuevos una y otra vez, con cada cambio de doctrina filosófica. Agudizar la conciencia histórica de este modo nos impide ser ecuanímes a la hora de evaluar nuestra deuda con el pasado.

Por otro lado, si bien es cierto que la filosofía es escritura, esto no debería llevarnos a excluir la lógica o la argumentación como elementos propios

⁵¹ Sobre la conexión entre la crisis de la filosofía y la crisis del proyecto histórico-social de autonomía social-individual, Cfr., Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, Montevideo, Altamira-Nordan-Comunidad, 1993.

de ella. La filosofía es ciertamente escritura, pero es más que eso. Como la ciencia, pretende verdad para sus proposiciones. Estas dos dimensiones son imprescindibles para el quehacer filosófico. Cercenar a cualquiera de ellas, es acabar con la filosofía. Naturalmente, esto no quiere decir que la filosofía existe únicamente en los artículos y tratados teóricos escritos por los profesionales de esta disciplina. También podemos hallar ideas filosóficas en las obras de poetas, escritores o novelistas. Pero así como no llamamos científicos a los escritores que se valen de teorías o ideas científicas para sus propósitos literarios, así tampoco deberíamos renunciar a la separación de tareas entre filosofía y literatura. Las exigencias a las que es sometido un texto filosófico (cualquiera sea el texto) no son las mismas a las cuales se ve confrontado un texto literario. Tampoco es excusa, aquí, el que algunos filósofos renuncien conscientemente a la argumentación para exponer sus ideas. Sus textos, en tanto filosóficos, son examinados en función del posible sustento argumentativo que pueda invocarse para sus tesis. Por descontado que uno podría considerar esos mismos textos desde otro punto de vista (psicológico, literario, sociológico, religioso, etc.) pero, ¿por qué habría de ser imposible justamente una perspectiva filosófica? Como he sugerido anteriormente, el quehacer filosófico no está comprometido irremediablemente con el fundamentalismo epistemológico que Rorty con toda razón ha criticado. Aceptar que la historia y los avatares de la sociedad determinan en buena medida la agenda del filósofo no quiere decir que no haya problemas genuinamente filosóficos. Como dice Putnam, los filósofos han heredado un campo de estudio, no una autoridad⁵². Y esto es suficiente.

⁵² Putnam, H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990, p. 119