

RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO Y NEOPRAGMATISMO

*José Olimpo Suarez Molano**

RESUMEN

El neopragmatismo ha renovado la vieja cuestión del relativismo epistemológico pero enfocándolo, ahora, desde el horizonte del lenguaje. En particular el profesor Richard Rorty ha avanzado algunas tesis que han conmovido al mundo académico, llevando la disuasión hacia un asunto pertinente: ¿Qué función debe cumplir la filosofía? ¿Verdad o solidaridad? ¿Universalismo o contextualismo? Rorty se muestra partidario, a partir de la crítica a la verdad como espejo de la naturaleza, a retomar el diálogo socrático en el que todas las voces puedan tener cabida bajo supuestos de responsabilidad y simpatía en la búsqueda de acuerdos siempre renovables. En definitiva más ética y responsabilidad en la finitud humana, que verdad en la trascendencia histórica.

PALABRAS CLAVE

Ontología, relativismo epistemológico, realismo metafísico, verdad, epistemología, lenguaje como diálogo y filosofía como conversación, neopragmatismo.

ABSTRACT

Neopragmatism has renewed the old query on epistemological relativism from a language horizon. Richard Rorty has developed a thesis that has moved Academia by making a point out of dissuasion. What role must philosophy play? That of truth or that of solidarity? Universalism or contextualism? Rorty leans towards a return to Socratic dialogue in which all voices are heard under the assumption of responsibility and sympathy. This dialogue searches an ever-renewable agreement which would encompass more ethics and more responsibility —within the frame of human finitude— than truth within historical transcendence.

KEY WORDS

Ontology, epistemological relativism, metaphysical realism, truth, epistemology, language as dialogue, philosophy as conversation, neopragmatism.

* José Olimpo Suárez Molano, Ph. D. de la Universidad de Antioquia, Director del Área de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana, Escuela de Derecho y Ciencias Políticas. Profesor Universidad de Antioquia. Dirección electrónica: jose.suarez@upb.edu.co

Artículo recibido el día 4 de septiembre de 2007 y aprobado por el Comité Editorial el día 20 de febrero de 2008.

Introducción

Este ejercicio de investigación tiene por objeto reconstruir la respuesta que el filósofo norteamericano Richard Rorty ha ofrecido a la siempre presente crítica de “relativismo” dirigida al pragmatismo. Nuestro esfuerzo se ha centrado en este único pensador pragmatista, pues haber querido ir más allá nos hubiese demandado un esfuerzo mayor y una dedicación temporal de la que no podemos disponer por el momento. La tesis que queremos defender se centra en señalar que a pesar de la ingeniosa y aguda crítica del profesor Rorty a la filosofía moderna centrada en la epistemología, no se ha podido superar la dicotomía realismo versus anti-realismo, ni por supuesto, la denominación de relativismo que debe soportar su propuesta neopragmatista. De probar nuestra hipótesis no se seguiría de ello el rechazo del *ethos* pragmatista como un todo, sino que se debe reconocer un esfuerzo intelectual sorprendente, pero realizado, sin que ello sea del gusto rortiano, en el ser mismo de la teoría filosófica que ha permitido renovar no solo la tarea de los pragmatistas sino la tarea de toda la academia filosófica internacional.

Recordemos, en esta introducción, que el relativismo y su descendencia directa, el escepticismo, han sido valorados históricamente como posiciones intelectuales que han puesto en cuestión toda forma de dogmatismo. Sin embargo, abrazar el relativismo ha conducido a aporías morales y políticas

difíciles de conciliar con el ejercicio racional de la filosofía. A fin de adelantar nuestras consideraciones señalaremos, desde ahora, de qué hablamos cuando teorizamos el concepto “neopragmatismo”.

El desarrollo de esta variante del pragmatismo norteamericano se debe, si no en su totalidad sí en buena parte, a la obra y al esfuerzo conceptual del profesor Richard Rorty¹. Para la mayoría de los lectores de filosofía el pragmatismo rortiano se ha convertido en sinónimo de filosofía norteamericana. Esta es una perspectiva errónea, pero no carente de interés. Lo auténticamente nuevo en este movimiento consiste en que el neopragmatismo intenta superar las limitaciones de la versión clásica ofrecida por John Dewey y William James. Este esfuerzo por superar la teoría clásica se puede esquematizar en el juicio que enuncia el paso de la “experiencia” al “lenguaje”. Lo que se mantienen incólume son las cuatro grandes tesis pragmatistas que enfrentan a esta teoría con la metafísica tradicional. Recordemos que estas tesis son: antiesencialismo, historicismo, contextualismo del yo y falibilidad del conocimiento. En efecto: tanto para los pragmatistas clásicos como para los neopragmatistas la historia del pensar filosófico ha vivido presa de un prejuicio epistémico cual es de suponer que todo el esfuerzo humano por buscar el sentido de la vida y el conocimiento debía reconocer acriticamente un dominio trascendental de verdades que domina y gobierna todo el destino de los seres humanos. Este rechazo del esencialismo corre parejo, claro está, con el historicismo de toda actividad humana y su correlato contextualista como principio de comprensión de las acciones humanas. El falibilismo, a su vez, desemboca en esa suerte de relativismo histórico que mantiene a los hombres en actitud de escucha a las otras voces humanas que reclaman su lugar en el “diálogo de la humanidad”. Este conjunto de actitudes conforman, repitámoslo, el *ethos* del pragmatismo que aún en nuestros días caracteriza este modo de enfrentar los problemas teóricos y culturales.

¹ Para una perspectiva general de la obra rortiana véase mi trabajo: *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005.

En sentido estricto el neopragmatismo intentará probar una tesis según la cual el lenguaje se convierte en una instancia meta-teórica que daría sentido y forma a toda la cultura, incluida la filosofía: “La doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad por la distinción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas”; y, a partir de ello avanzar hacia un rechazo de la vieja dicotomía entre esencia y fenómeno, dejando la comprensión en términos de usos del lenguaje: “Dicha doctrina supone que el progreso intelectual y moral no comporta la convergencia hacia la representación fiel de la naturaleza intrínseca de algo, sino más bien el hallazgo de descripciones cada vez más útiles de las cosas”². A fin de realizar este proyecto los neopragmatistas han ofrecido una interpretación del lenguaje centrada en dos determinaciones de cuño epistemológico: la “ubiquidad” y la “contingencia” de la comunicación humana. Tomando pie en estos elementos los neopragmatistas esperan poder convencer a los teóricos que al modo de Nietzsche, se deben evaluar las acciones humanas bajo la perspectiva de la voluntad y el deseo más que sobre los criterios de la verdad y la demostración. Por supuesto, el pragmatista es consciente de que su propuesta puede ser calificada finalmente de “autocontradictoria” pues ella misma puede ser evaluada negativamente con su propio criterio. Sin embargo, la audaz propuesta del profesor Rorty consiste justamente en profesar una defensa de la tarea de la filosofía como un mero diálogo y no como una demostración de la razón que obligue a todo ser humano a aceptar principios y consecuencias. Con ello se estaría escapando del relativismo y del escepticismo tradicional.

Digamos, finalmente, que la pertinencia de este debate se centra en el hecho de reconocer que la abstención de juicios valorativos entre las corrientes posmodernas han creado un ambiente de escepticismo moral muy fuerte en el dominio de las políticas públicas. Se impone entonces debatir este contexto a fin de zanjar este grave problema ético de las sociedades

² RORTY, RICHARD. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996. p. 13.

contemporáneas. No se trata, sin embargo, de olvidar que las sociedades contemporáneas han desembocado en una actitud antidogmática que rechaza los fuertes sistemas doctrinarios del siglo XIX y las ideologías totalitarias del siglo XX. Una actitud escéptica se impone cuando tales ideologías lanzan sombras de dominación sobre la condición humana. Por todo ello queda abierta la pregunta: ¿puede escapar el neopragmatismo a la acusación del relativismo y escepticismo? Nuestro trabajo intentará hacer justicia a los argumentos rortianos pero, a la vez, mantendrá una respuesta negativa a la cuestión planteada hace un momento.

La discusión contemporánea sobre realismo, relativismo y verdad

1. Realismo metafísico y verdad

El pasado reciente de la filosofía estuvo marcado profundamente por severos cambios y mutaciones en los enfoques sobre los temas y los lenguajes propios del hacer teórico. En particular los conceptos de “verdad” y “realidad” fueron o han sido sometidos a un fuerte escrutinio analítico. Bajo la sombra de este periodo de duda y puesta en cuestión aún vivimos y realizamos nuestro trabajo intelectual; y, por ello, la descripción de un agudo conocedor de la academia occidental nos puede servir para acercarnos al asunto de nuestra investigación:

En ciertos aspectos del estado de ánimo actual se asemeja a lo que Hegel denominó el “estado de la conciencia escéptica”, en el que hay un vertiginoso remolino de trastorno y deconstrucción inacabables. Pero mientras que Hegel consideró que esto no era más que una etapa pasajera en el desarrollo progresivo de un *Spirit* inquieto, a nosotros se nos dice hoy que ésta es nuestra condición permanente, sin que haya ninguna posibilidad de

superarla. Hay un interminable juego de diferencias, y ninguna promesa de síntesis; la idea misma de síntesis o *aufhebung* es una ilusión autoengaños³.

El debate contemporáneo proviene de diferentes fuentes, pero siguiendo al profesor Bernstein diremos que tales fuentes han estado representadas básicamente por la crisis de la filosofía analítica, el debate sobre el sentido y el alcance de la hermenéutica; y, finalmente, por el duro y permanente cuestionamiento de la epistemología positivista. En particular debemos recordar que durante los siglos XIX y XX, el positivismo y la lógica fueron consideradas como las auténticas formas básicas para el conocimiento verdadero o científico. La metafísica, bajo su enfoque clásico, fue repudiada y catalogada como un discurso vacío, sin sentido, y por ello merecedora de ser desechada del mundo del conocimiento. Una caracterización amplia del momento positivista de la ciencia nos la da la siguiente descripción del empirismo lógico:

El *empirismo lógico* surgió como una versión debilitada del *positivismo lógico*. Sus defensores adoptaron una concepción empirista del conocimiento. Esto los llevó a admitir que la experiencia es la fuente y también el tribunal ante el cual se decidirá la suerte de nuestras pretensiones del saber. En otras palabras, dado el carácter incontrovertible de la experiencia, sostiene que 1) es posible alcanzar el conocimiento indubitable que configura un punto de partida seguro para el conocimiento científico; y, 2) hay un método mecánico o algorítmico para justificar plenamente aquéllos genuinos casos de conocimiento⁴.

³ BERNSTEIN, RICHARD J. *Perfiles filosóficos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1991. p. 22.

⁴ DÍ GREGORY, MARÍA CRISTINA. "La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas". En: *Racionalidad Epistémica*. Madrid : Edición de León Olive, Trotta, 1995. p. 43.

Insistamos, todavía por un momento, en este modelo del hacer filosófico pues es sobre su trasfondo donde se inscribe la discusión a la que habremos de enfrentarnos. Un rasgo particularmente fuerte de la propuesta positivista consistió en postular la tesis de la acumulación simple del conocimiento científico dentro de una estructura unificada y verdadera a partir de la relación entre la mente y el lenguaje. En el fondo la ideología que dominaba aquel momento cultural se centraba en las tesis de la “verdad como correspondencia”, en la que las teorías representaban cada una un aspecto parcial de la realidad y por ello el progreso unificado conducía hacia la realización de la imagen verdadera, es decir única, de la realidad. Ya se poseía el método correcto y por ello la verdad científica sería alcanzada en corto tiempo. Ahora bien, una forma distintiva de la ciencia en el período positivista fue el haber considerado esta práctica social como un auténtico algoritmo neutral, una estructura transparente, cuya función básica se centraba en la posibilidad de decidir entre enunciados legítimos y enunciados no legítimos frente al saber verdadero. Naturalmente, aquí se da un desplazamiento desde las formas de los sistemas simbólicos hacia las consideraciones más complejas del sentido de la racionalidad subyacente al conocimiento, volviendo así a la clásica distinción entre el realismo y el idealismo de los siglos XVIII y XIX: “La epistemología contemporánea es heredera del giro antipsicologista que Frege comunica a la filosofía del siglo XIX, en el que muchos filósofos y psicólogos de este siglo promueven un estatuto empírico para los principios del conocimiento”⁵. Este es el programa básico de la filosofía de la ciencia propia de casi todo el siglo XX, y que nos servirá de trasfondo teórico para la discusión que habremos de establecer en esta investigación.

Introduzcamos, ahora, la noción central de este momento de nuestra investigación: la noción de “realismo metafísico”. El concepto clásico de “realismo” remite, como se sabe, a la consideración de las posibles relaciones entre el conocimiento y la realidad. Este es el sentido básico del “realismo

⁵ BRONCAZO, FERNANDO. "La naturalización de la razón", En: *Racionalidad Epistémica*. Madrid: Edición de León Olive, Trotta, 1995, p. 224.

metafísico”, donde la “verdad” es asumida como la idea clásica de la correspondencia o adecuación entre la mente y el mundo exterior o entre el lenguaje y el dominio de las cosas existentes. El conocimiento humano se comprende en esta perspectiva como el recurso a una reduplicación mental de las cosas externas en la mente humana. En términos de la filosofía contemporánea diremos que el conocimiento es una forma de la “racionalidad justificada”; o, también, de “creencias verdaderas”. La justificación racional presupone la existencia de un conjunto de “fundamentos” incorregibles y la verdad deviene correspondencia entre las creencias y los elementos externos adecuados a ellas. Naturalmente aquí estamos tratando con el concepto de realismo metafísico en su más noble expresión, donde: “Realismo es el nombre que se da a una posición adoptada en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, el realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo. El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera de, independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real”⁶.

Detengámonos un momento aquí a fin de recordar que justamente este enfoque “especular” de la mente es o ha sido el motivo de crítica de los pragmatistas. Para el padre fundador de esta corriente teórica:

La teoría del conocimiento se inspira en el modelo de lo que se supone que ocurre en el acto de la visión. El objeto refracta la luz y es visto; si se tiene un instrumento óptico pueden notar un cambio el ojo y la persona, pero no la cosa vista. El objeto real es el objeto tan fijo en su distanciamiento regio que es un rey para cualquier mente que pueda poner en él la mirada. El resultado inevitable es una teoría espectadora del conocimiento⁷.

⁶ FERRATER MORA, JOSÉ. “Realismo”, *En: Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel Filosofía, 2001. p. 3020.

⁷ DEWEY, JOHN. *The Quest for Certainty*. New York: 1960, p. 23. Citado por Richard Rorty en *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, p. 45.

Este modo de caracterizar el conocimiento lleva a dos cosas: en primer lugar, a separar claramente el objeto del sujeto en el proceso del conocimiento; y, en segundo lugar, a reconocer la existencia del ser independiente del sujeto cognoscente y de sus capacidades intelectuales. Este esquema interpretativo ha sido puesto en duda por el profesor Rorty cuando propugna por evaluar todo el proceso del conocimiento en términos de práctica lingüística y con ello a superar, ese es su intento, a la metafísica tradicional centrada en la mente y epistémica. Sobre esta perspectiva volveremos más adelante. Por el momento retengamos la idea básica del realismo metafísico y a la vez planteemos las preguntas que los filósofos contemporáneos se han hecho frente a esta tradición de la teoría del conocimiento.

De acuerdo con lo señalado se dirá que el conocimiento es verdadero si en algún sentido se corresponde con la realidad, entendiendo por realidad aquello que existe independientemente de nosotros y hace verdaderas o falsas nuestras afirmaciones. El conocer es entonces verdadero en virtud de la forma de ser de la realidad y la manera de ser del mundo en virtud de nuestro conocimiento: “Una disputa con respecto a un realismo puede describirse lingüísticamente como concerniente al problema de si ciertas expresiones, términos generales, o nombres de objetos materiales, tienen realmente una referencia”⁸. Desde esta perspectiva sobre el sentido del realismo metafísico, se replantea igualmente la relación entre justificación y naturaleza de la verdad. Si la justificación no puede ser comprendida en términos fundacionistas y no puede proveer una base incorregible para el conocimiento; y, si no hay un paradigma independiente para comparar nuestro conocimiento y la realidad, entonces: ¿tiene sentido seguir hablando simplemente de la verdad? ¿No deberíamos reconocer que el escepticismo ha ganado la partida? Si la verdad se debe entender a lo sumo como asertabilidad garantizada (*warranted assertability*), sin recurso alguno a la correspondencia, ¿se puede seguir comprendiendo el conocimiento como

⁸ DUMMETT, MICHEL. "Realismo". En: *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 220.

una especie de visión especular de la realidad? Aún más: podríamos preguntarnos: si no hay condiciones suficientes y necesarias para comprender o captar un único y verdadero referente que justifiquen la creencia, entonces: ¿la verdad no es única?, ¿varias alternativas serían plausibles?, ¿inexorablemente caeremos en el anarquismo epistemológico?, ¿deberíamos reconocer, todos, la existencia de un relativismo ontológico?⁹. Esta es, pues, la definición tradicional de realidad y conocimiento y a la vez el grupo de preguntas que los filósofos modernos han elaborado frente a tal caracterización.

Ahora bien, la cuestión central aquí es si la verdad puede ser establecida solamente en términos de justificación y no de correspondencia como sucedía en la tradición clásica de la filosofía. Tal como lo acabamos de señalar Michel Dummett enfatiza que para el realista las condiciones para la verdad no están vinculadas a la capacidad humana para reconocerla como tal, es más bien el defensor y cultivador de la semántica quien posee los criterios para establecerla:

El conflicto entre el realismo y el antirealismo es un conflicto con respecto a la clase de significado que poseen la clase de enunciados en disputa. Para el anti-realista, la comprensión de tales enunciados consiste en el conocimiento de lo que constituye una evidencia adecuada para la afirmación del enunciado, y la verdad del enunciado sólo puede consistir en la existencia de esa evidencia. Conocer el significado del enunciado es conocer lo que significa que ese enunciado sea verdadero: podemos derivar en primer lugar tal conocimiento del aprendizaje de lo que es una evidencia de su verdad, pero, en este caso, lo hacemos en una forma tal que tenemos una concepción de la verdad del enunciado incluso en ausencia de tal evidencia¹⁰.

⁹ Paul Feyerabend, ha mostrado muy bien esta situación compleja en la teoría en su obra: *Contra el Método*.

¹⁰ DUMMETT, MICHEL. "Realismo". En: *La verdad y otros enigmas, Op. Cit.*, p. 231.

Desde la perspectiva de Michel Dummet entonces, el realismo metafísico sólo puede ser aceptable desde una perspectiva semántica, es decir, haciendo un reajuste en la concepción clásica de la comprensión de los conceptos de “realidad” y “verdad”.

Otra variante importante de esta perspectiva contemporánea de la discusión sobre la “realidad” es la tesis ofrecida por el filósofo norteamericano Hilary Putnam, para quien “si el objetivismo del siglo XVII ha conducido a la filosofía del siglo XX a un callejón sin salida, la solución no es caer en un relativismo extremo, como la filosofía francesa ha estado haciendo, ni negar nuestro realismo de sentido común”¹¹. Para realizar su proyecto Putnam va a postular una teoría que se denominará “realismo interno” que, en realidad, es una variante más del pragmatismo centrado en el lenguaje. Veamos algunos rasgos de tal teoría. Putnam comienza por establecer una caracterización muy aguda del realismo metafísico tradicional para luego someterlo a una dura crítica post-girolingüístico. Hecho lo anterior criticará a su vez el escepticismo que pueda seguirse de la primera crítica; y, así, finalmente, propondrá su teoría de “realismo interno”. Comencemos por la caracterización del realismo metafísico. Según Putnam esta concepción tendría los siguientes rasgos: a) El mundo exterior, objetivo, posee una existencia anterior e independiente de las propiedades del sujeto cognoscente; b) El mundo exterior posee una estructura externa y fija que precede al conocimiento humano pero que se deja conocer; y, c) Esa estructura del mundo externo sólo puede ser conocida por un sujeto ideal superior a la realidad; o, por el hombre, parcialmente. A su vez, el escepticismo es asumido como la tesis según la cual no es posible establecer una correlación invariante entre la mente o el lenguaje y el mundo externo o realidad exterior al sujeto cognoscente. La consecuencia más notable de esta posición teórica es, por supuesto, la que afirma que no es posible un discurso verdadero y excluyente sobre la realidad, pues no habría forma de verificarlo. A fin de escapar del realismo metafísico, que puede conducir a posiciones empiristas

¹¹ PUTNAM, HILARY. *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, I.C.E./V.A.B., 1994, p. 60.

no deseadas; y, a la vez, del escepticismo paralizante, el profesor Hilary Putnam ha intentado elaborar, como ya lo dijimos, una variante del primero en el que lo fundamental radica en aceptar que existen “esquemas conceptuales” que dan forma a nuestra concepción de la realidad y que no podemos escapar de tales esquemas en el proceso del conocimiento. En definitiva, se postula un cierto relativismo conceptual que determina el conocer pero no se sacrifica toda la visión de lo real al lenguaje:

Según Hilary Putnam este relativismo conceptual del realismo interno o pragmático no tiene por qué conducir a conclusiones escépticas radicales: aunque los hechos sean relativos a los esquemas conceptuales que utilizamos para describirlos, ello no quiere decir que no podamos distinguir, dentro de un determinado esquema conceptual, entre hechos reales y no reales, o paralelamente, entre enunciados verdaderos y falsos acerca de los hechos. Incluso es posible discutir sobre el valor de diferentes esquemas conceptuales en relación con determinados criterios (de carácter metodológico, moral, etc.) que comparten todos ellos¹².

Podríamos decir entonces que tanto Michel Dummett como Hilary Putnam, a pesar de sus aparentes diferencias en el enfoque sobre el realismo metafísico comparten un criterio identificador: la teoría de la verdad como correspondencia sigue siendo en el fondo el criterio para establecer la línea de demarcación entre posiciones realistas y posiciones anti-realistas en la teoría del conocimiento. Esta breve descripción de dos propuestas de interpretación del realismo metafísico, y su evaluación como teoría, nos permitirá colocar el trasfondo desde el cual se comprenderá mejor la posición del neopragmatismo encarnado en las teorías ofrecidas por el profesor Richard Rorty. Sin embargo, antes de enfrentar tal propuesta resulta interesante

¹² QUINTANILLA, MIGUEL A. "El realismo necesario". En: HILARY PUTNAM, *Las mil caras del realismo*, Op. Cit., p. 25.

que hagamos una evaluación general del panorama teórico que rige la discusión sobre el realismo, objetividad y verdad.

Recordemos, de entrada, que las más célebres discusiones filosóficas alrededor de la realidad y la verdad han dado origen o han terminado por renovar el valor y sentido del escepticismo. En general podríamos decir que todo escepticismo comparte ciertos rasgos comunes: en primer término se encuentra la tesis según la cual los hombres no podríamos llegar a conocer jamás la calidad misma del “ser” de las cosas, el conocimiento humano debe restringirse a los meros fenómenos de las cosas. Todo nuestro conocimiento, todo concepto, sobre lo real estarían profundamente determinados por la tradición y la costumbre, teniendo que aceptarse que no existe un criterio universalmente aceptado y lógicamente viable para evaluar las afirmaciones como verdaderas o falsas. En segundo lugar, como consecuencia de la tesis anterior se debería aceptar que el esfuerzo de los teóricos del conocimiento debería dirigirse casi exclusivamente a evaluar la *isostenia*, es decir, la teoría que se ocupa de los argumentos que con igual validez se ocupan de un asunto determinado. Pensadores como Sexto Empírico, Pirrón de Elis y Timón de Flionte, son buenos ejemplos de esta actitud filosófica. Buena parte de los postmodernos guardan para sí alguno de estos rasgos clásicos del escepticismo proveniente de la discusión sobre el conocimiento de lo real y de la verdad.

Ahora bien, el punto de partida para la discusión contemporánea ha sido el de aceptar o rechazar la tesis según la cual la teoría del conocimiento asociado al realismo metafísico ha permanecido constante a pesar de la gran variedad de formas del conocer:¹³ las diferentes teorías del conocimiento no habrían sido otra cosa que variaciones sobre el mismo tema. Recojamos, sin embargo, los rasgos comunes, definitivos, que han caracterizado el sentido del realismo metafísico y su correspondiente teoría de la verdad

¹³ SOSA, ERNESTO. *Conocimiento y virtud intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

como correspondencia: a) Está basado en la presuposición de la existencia de individuos atomizados, capaces sólo de relaciones externas. Cada cosa estará constituida por su propia esencia interna y estará ubicada en una estructura permanente. El conocerse se da entonces en una relación compleja entre dos entidades: lo humano y el mundo exterior; b) La comprensión básica del conocimiento humano se da en términos de reduplicación, que presupone una dualidad de la naturaleza humana: “cognición” y “apetito”. Lo anterior supone, en algunas teorías, la necesidad de la “acción” y la participación en el proceso el conocimiento; en otras teorías, se postula una actitud de pasividad, no muy bien aceptada. c) Una tercera característica de la tradición propia del realismo metafísico tiene que ver, claro está, con la teoría de la verdad como correspondencia en sus diversas acepciones históricas¹⁴. Podríamos decir, entonces, que los partidarios del relativismo clásico y contemporáneo aceptan, en diversos grados, las dos actitudes éticas provenientes del escepticismo tradicional: la abstención del juicio (*epoché*) y la imposibilidad de alcanzar la certeza y con ello la tranquilidad del espíritu (*ataraxia*).

2. Replanteando las cuestiones tradicionales sobre la objetividad y el relativismo

De acuerdo a la descripción general que hemos ofrecido del realismo metafísico debemos insistir en un aspecto particularmente problemático de esta teoría. Aceptar, en principio, los tres rasgos definitorios del realismo así entendido presupone que el conocimiento y su validez dependen, este es el punto crítico, de un factor a-histórico, a-temporal, de una especie de acceso privilegiado de la mente humana a un reino no humano. En otras palabras, el conocimiento se debe entender como la representación invariante de la esencia de la realidad. Pero, aquí entra en juego, como lo ha mostrado la historia de las ciencias y la crisis de la racionalidad moderna, el

¹⁴ Véase: *Racionalidad Epistémica*. Edición de León Olive, Madrid: Trotta, 1955.

cuestionamiento de los filósofos a la postulación del realismo metafísico. En efecto, luego del denominado “Giro lingüístico” y de la crítica a la razón moderna, los teóricos se han preguntado si resulta plausible mantener la idea de un conocimiento siempre invariante. De igual forma se han levantado cuestiones del tipo: ¿podemos tener sistemas de representación que excluyan las nociones clásicas de verdad y falsedad? ¿Se pueden construir teorías rivales sin que se pueda decidir cuál de ellas es válida y cual no? ¿Podemos, aún, creer en que el progreso del conocimiento conduce a una verdad única?; ¿Qué hacer para reemplazar aquellos conceptos que se tenían por buenos en el pasado?; etc. Estas cuestiones han vuelto a colocar en el escenario de la epistemología los viejos y problemáticos conceptos de “objetividad” y “relativismo”, tal como sucedió en los ejemplos de Michel Dummet y Hilary Putnam.

Planteemos de entrada algunas ideas propias del neopragmatismo que se relacionan directamente con el asunto que hemos comenzado a tratar, preguntándonos si el neopragmatismo puede escapar, como lo dice el profesor Rorty, de la acusación de “relativismo” gnoseológico. Démosle la palabra al filósofo norteamericano: “[...] El pragmático no tiene una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista. Como partidario de la solidaridad, su explicación del valor de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. Al no tener ninguna epistemología, *a fortiori* no tiene una de tipo relativista”¹⁵. Nos ocuparemos, en esta investigación, de la cuestión de: a) Comprender el sentido de esta declaración rortiana sobre la posibilidad de escapar al “relativismo” gnoseológico; y, b) De evaluar su tesis sobre el trasfondo de una concepción idealista del lenguaje. Comencemos, entonces, por poner sobre la mesa el grupo de conceptos básicos que entrarán en juego en este trabajo, sin olvidar, claro está, el concepto inicial de nuestro estudio tal como quedó ya planteado, el concepto de “realismo metafísico” desde el cual se proyectan las nociones de verdad y relatividad.

¹⁵ RORTY, RICHARD. *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 43.

Frente a las preguntas clásicas de la filosofía, tales como: ¿qué sentido debe asignarse a la vida humana? ¿Qué debe entenderse por conocimiento verdadero? ¿Qué es la verdad? y cuestiones por el estilo, los neopragmatistas responden: “El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas, algoritmos para la resolución de problemas morales de esa especie, es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo, un metafísico”, y ésta es la posición teórica que se proponen desechar los neopragmatistas “un más allá del tiempo del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana y establece una jerarquía de responsabilidades”¹⁶. De lo que se trata es de “abandonar”, no de refutar ese algoritmo que está más allá del tiempo y del azar, cambiando así la perspectiva del sentido de todo el léxico de la filosofía. Ahora bien, ese “algoritmo” es lo que en la tradición se ha denominado la “realidad” eterna e inamovible que verifica la verdad del conocimiento. Esa matriz ahistórica debe existir a fin de poder justificar el sentido de la racionalidad, la objetividad y por supuesto, la verdad. Descubrir ese lugar propio de la esencia de la realidad ha sido el designio de la filosofía racionalista de occidente. Escapar a la sinrazón, el relativismo del conocimiento presupone ese trabajo interminable de búsqueda de lo real.

De esta perspectiva teórica el relativismo se erige como la teoría según la cual no resulta posible determinar con plena certeza el lugar de la objetividad, o de la realidad esencial. El temor de los filósofos radica entonces en creer que si se aceptare el relativismo las consecuencias teóricas de tal actitud conducirían inexorablemente a la violencia y al desacuerdo permanente entre los seres humanos. Para los filósofos contemporáneos, en particular los que han ofrecido sus teorías luego del giro lingüístico, las preguntas clásicas que acabamos de citar sólo pueden recibir respuesta desde “esquemas conceptuales” determinados, desde “formas de vida” diversas, desde “estructuras teóricas” divergentes según el contexto cultural, social o político en que esté ubicado el filósofo. Es decir, la filosofía contemporánea, en su

¹⁶ RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, p.17.

mayor parte, es un ejercicio de relativismo teórico lo que ha creado graves desavenencias entre los defensores de las diversas creencias, doctrinas y teorías tanto morales como epistémicas. Esta discusión ha tomado la forma de una querrela entre los defensores y los críticos de la filosofía como teoría fundacional de todo conocimiento. Los neopragmatistas al modo del profesor Rorty, han creído encontrar en el lenguaje la posibilidad de superar o mejor, de abandonar la vieja creencia en la realidad esencial y con ello de superar, al mismo tiempo, la querrela entre objetivistas y relativistas. ¿Cómo entiende el neopragmatista el sentido del concepto “relativista”? Según el profesor Rorty:

El epíteto tradicional que los realistas imponen a los pragmatistas es el de “relativismo”. Este nombre designa comúnmente tres concepciones diferentes: la primera en la que es la concepción según la cual una creencia están buena como cualquier otra. La segunda en la idea de que “verdadero” es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existentes. La tercera es la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad, *la nuestra*, utiliza en uno u otro ámbito de la investigación. El pragmatista sostiene la tercera concepción, etnocentrista¹⁷.

De esta manera está diseñado, en un amplio espectro el problema central de este trabajo: ¿puede en efecto el neopragmatismo superar el relativismo? Trataremos de analizar la respuesta rortiana a través de los momentos teóricos básicos. En primer lugar, la historicista y quizá pertinente crítica del profesor Rorty a la tradición filosófica encarnada en la figura de la epistemología, y cómo superar sus limitaciones. En un segundo momento evaluaremos el sentido de “lenguaje” en su propuesta pragmatista a fin de comprender su “abandono” de la filosofía tradicional, y con ello, claro está,

¹⁷ RORTY, RICHARD. *Objetividad, relativismo y verdad*, Op. Cit., p. 42.

el relativismo tradicional. Finalmente realizaremos una evaluación de este esfuerzo conceptual y ofreceremos nuestra propia interpretación de esta inteligente propuesta teórica.

La crítica rortiana a la tradición epistemológica de la filosofía

1. La filosofía moderna y el proyecto de la mente espectacular

La filosofía moderna es para Richard Rorty la narración de una búsqueda casi delirante de la “certeza”. Ahora bien, el análisis contemporáneo ha mostrado que tal esfuerzo fue realizado sobre un grupo de prejuicios teóricos o asunciones históricas que buscaban legitimar la construcción de una filosofía fundacionalista desde la que se pudiese explicar la totalidad de la vida humana y del ser en general. Este proyecto comenzó, para Rorty, desde la aceptación de la centralidad de la “teoría del conocimiento” como disciplina que fundamentaría todo el edificio de la filosofía:

La idea de la “teoría del conocimiento” basada en una comprensión de los “procesos mentales” es producto del siglo XVIII, y sobre todo de Locke. La idea de la “mente” en cuanto entidad en la que ocurren los “procesos” aparece en ese mismo periodo especialmente en las obras de Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant de una forma especial, debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esta idea kantiana suponía un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental¹⁸.

El resultado de todo este esfuerzo cultural devino, finalmente, en un profundo desencanto que conduciría al escepticismo contemporáneo,

¹⁸ RORTY, RICHARD. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989. pp. 13-14.

siempre en la perspectiva del filósofo norteamericano. Tal evaluación crítica es la que pondremos en evidencia en este capítulo a fin de contrastar las nociones de “realidad”, “verdad” y “conocimiento”, en la perspectiva neopragmatista.

El filósofo norteamericano caracteriza inicialmente el período cultural comprendido entre los siglos XVI y XVIII, como la época en que la filosofía se transformó en epistemología fundacionalista. En efecto, para Rorty el siglo XVIII compartió con la tradición griega el ideal de conocer como un fundamento de la relación mente-objeto: “La idea de verdad necesaria” es precisamente la idea de una preposición que se cree porque el objeto se nos ‘impone’ en forma invisible¹⁹. Como es sabido los filósofos griegos aceptaron el sentido de el alma como una facultad propiamente humana que permitía la contemplación de los universales o contemplación del ser en su auténtico existir. Pero, con Descartes esta perspectiva se modifica en cuanto la mente es aprehendida como un dominio interior al ser humano en el cual se pueden, o deben, representarse los sujetos exteriores al sujeto; por ello, el profesor Rorty coloca la tesis cartesiana de la mente como el auténtico momento fundador de la filosofía moderna. La cuestión que se elevó a problema filosófico fue el saber cómo y en qué grado se representaba el mundo externo en ese dominio interno de la conciencia: “El escepticismo al estilo de las primeras meditaciones de Descartes era una pregunta definida, precisa, profesional: ¿Cómo sabemos que lo que es mental representa algo que no es mental?”²⁰.

De esta cuestión surgió entonces el asunto central de la filosofía moderna: el grave problema de cómo superar el escepticismo que parece deducirse lógicamente de la relaciones de representación que había imaginado Descartes. El problema, que ha recibido diversas versiones y respuestas,

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

partía de la aporía según la cual el objetivo del conocimiento se centraba básicamente en la representación adecuada de el mundo externo, de la sustancia extensa; en tanto que el Yo, el sujeto, había quedado reducido a una sustancia interna, una *res cogitans*, pasiva que se asumía como un auténtico espejo que podía o no reflejar adecuadamente los objetos externos. Sabemos que Descartes resolvió este problema mediante el recurso a la veracidad y bondad de Dios que provee al hombre de una dotación natural de ideas claras y distintas. Ahora bien: para Rorty toda la filosofía moderna quedó presa de este problema: ¿cómo salvar la idea de la certeza sin tener que recurrir a la trascendencia?, o, para decirlo en términos contemporáneos:

La epistemología del velo-de-ideas que se adueñó de la filosofía en el siglo XVII transformó el escepticismo de una curiosidad académica (la autoridad de la iglesia frente a la del individuo que leía la Escritura) en una tradición cultural. Lo hacía poniendo en pie un nuevo género filosófico: el sistema que vuelve a unir el sujeto y el objeto. Esta reconciliación ha sido el objeto del pensamiento filosófico desde entonces hasta hoy²¹.

El asunto central aquí, repitémoslo, consistió entonces en superarse el escepticismo que surge de la problematización teórica de la relación entre sujeto y objeto. Refutar el escepticismo se convirtió en la tarea básica de los filósofos racionalistas y esta problemática es la que vuelve a retomar el neopragmatismo moderno para darle un tratamiento diferente: abandonar decididamente el asunto, dar la espalda a la cuestión o para decirlo en términos wittgensteinianos, para disolver el problema. No está por demás que nos detengamos un momento en una de las tesis que el profesor Wittgenstein ofreció a mediados del siglo XX y que permitió el regreso del pragmatismo ya no centrado en la desacreditada categoría de la “experiencia”, tal como lo utilizó John Dewey; sino arrojado ahora en una

²¹ *Ibid.*, p. 111.

concepción antiesencialista del lenguaje. Para el profesor Wittgenstein la realidad no determina el significado de un término, sino que se produce el efecto contrario: tenemos acceso a la referencia a través del uso del lenguaje en una comunidad social determinada: “Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. E imaginar que un lenguaje significa imaginar una forma de vida”²². El lenguaje se aprende en una práctica social, en una regularidad de la conducta que dará sentido a diversas “formas de vida”. Toda esta tesis, repitémoslo, será asumida decididamente por el neopragmatismo en su versión rortiana, tal como lo evaluaremos en el numeral dos de este apartado. Retomemos al asunto de la realidad y la epistemología que veníamos considerando.

El primer paso en la instauración de la epistemología como teoría fundacional o centro exclusivo de la filosofía, consistió, como ya lo hemos señalado, en proponer el moderno concepto de la mente, o para decirlo con Rorty: “La invención de la mente hecha por Descartes dio a la filosofía nueva base en que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía ‘previo’ a los temas sobre los que se habían manifestado los antiguos filósofos”. Y, aquí el profesor norteamericano señala expresamente un aspecto básico de esta narración: “Además, proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la *certeza*, en oposición a la mera *opinión*”²³. Esta invención cartesiana resultó, a ojos de Rorty, necesaria pero no suficiente para el pleno desarrollo y aceptación de la epistemología. Fue necesario esperar el aporte, confuso, de Locke para que se realizase el proyecto: “Locke convirtió la ‘mente’, el nuevo diseño de Descartes, en el objeto material de una ‘ciencia’ del hombre: la filosofía moral en cuanto opuesta a la filosofía natural”²⁴.

²² WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, núm. 19, p. 34.

²³ RORTY, RICHARD. *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, *Op. Cit.*, p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 132.

El profesor Rorty se apresura a señalar aquí lo que para él representó, sin embargo, el primer gran problema de la epistemologización de la filosofía moderna: la confusión que creó Locke al no diferenciar entre explicación y justificación de una creencia²⁵. El proyecto de Locke buscaba no sólo conocer más y mejor del mundo exterior sino saber bien cómo funcionaba nuestra mente a fin de afirmar los instrumentos mentales para que se produjese un conocimiento más adecuado entre el objeto y su representación. Esta propuesta es entendida por el profesor Rorty como: “Locke estaba haciendo difíciles equilibrios entre el conocimiento como identidad, con el objeto y el conocimiento como juicio verdadero sobre y el objeto”, lo que le condujo a mezclar ambas opciones llevándolas al campo de la empiria y con ello “gracias a esta postura de transición fue posible la confusa idea de la filosofía moral en cuanto a ciencia del hombre empírico”²⁶. Esta confusión dio origen en Locke a la creencia según lo cual las nociones de “verdad” y “falsedad” serían correlativas a los conceptos de “correcto” e “incorrecto”. En otras palabras: si se establece una correcta correlación entre la formación de creencias verdaderas y el normal funcionamiento de la mente, entonces, podremos, presumiblemente decidir siempre si una creencia es verdadera examinando si la mente “opera” correctamente durante el proceso de representación o adquisición de la imagen del objeto externo. Para el profesor Rorty en este momento es donde justamente se presenta una confusión entre explicaciones causales de la adquisición de la creencia y la justificación de la creencia en sí misma. Es decir, es una confusión entre los elementos del conocimiento y las condiciones del organismo, o para sintetizarlo en los términos de la historia de las ideas filosóficas: “Es precisamente la elección de la percepción sensorial como modelo, y en especial de las imágenes oculares, lo que hace que Aristóteles y Locke intenten reducir el ‘conocimiento de que’ al ‘conocimiento de’”²⁷. La confusión lockeana, en términos rortianos,

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

²⁶ *Ibid.*, p. 138.

²⁷ *Ibid.*, p. 140.

proviene del hecho de que Locke aceptó el problema cartesiano en la dirección de dar una explicación y sentido del conocimiento yendo de dentro, “la mente”, hacia afuera, la “experiencia sensorial”, y posteriormente dar respuestas en sentido inverso: desde el movimiento causal de fuera hacia dentro. Digámoslo así: para Locke la relación entre ideas y mundo está determinada por el hecho de que las ideas derivan de la impresión de los objetos externos sobre la “tabula rasa” de la mente a través de los órganos de los sentidos. En este punto el profesor Rorty expone la fuerza de su argumento crítico sobre la formación de la epistemología moderna señalando expresamente que:

La respuesta, en mi opinión, es que Locke, y los escritores del siglo XVII en general, *no* creían que el conocimiento fuera una creencia verdadera justificada. Esto se debía a que no pensaban en el conocimiento como si fuera una relación entre una persona y una proposición. Para *nosotros* resulta natural pensar en ‘lo que sabe S’ como reunión de proposiciones que completan las afirmaciones verdaderas de S que comiencen: ‘Yo sé que...’. Pero Locke no pensó que el ‘conocimiento de que’ fuera la forma primaria del conocimiento. Creía, como Aristóteles que el ‘conocimiento de’ era anterior al ‘conocimiento de que’, y, por lo tanto, que el conocimiento era una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones²⁸.

Pero el neopragmatista no considera que esta crítica, por pertinente que parezca, sea suficiente. En efecto, el filósofo norteamericano avanza ahora una similar argumentación sobre la propuesta kantiana descubriendo una confusión de iguales formas que la establecida para Locke. Rorty reconoce, en primer lugar, que Kant ya habría comprendido el problema de Locke al haber confundido explicación y justificación; pero, en segundo lugar, el propio filósofo alemán habría confundido predicación y síntesis. Kant habría

²⁸ *Ibid.*, p. 136.

“recorrido la mitad del camino hacia una concepción del conocimiento que *no* obtuviera como modelo la percepción”, pero desafortunadamente este esfuerzo se quedó preso aún del modelo cartesiano que establecía un mundo externo y un mundo interno en el sujeto cognoscente: “Su respuesta paradójica era que el espacio exterior se construía a partir de la *vorstellungen* que habitaban el espacio interno interior”²⁹. El intento de explicación del conocimiento se desplazó entonces desde la experiencia sensible hacia la “síntesis”.

En la propuesta kantiana las intuiciones, sensaciones, se distinguen de los conceptos y se relacionan vía la facultad sintética de la mente. Creer que una frase es verdadera consiste, en términos kantianos, en relacionar dos clases de representaciones: las intuiciones, dadas por la facultad perceptiva y los conceptos dados por la mente. El mundo exterior es visto, entonces, como el resultado de la actividad constitutiva de la mente. La mente organiza las intuiciones bajo el sentido de los conceptos de acuerdo con las reglas impuestas por el entendimiento³⁰. Pero, insistamos, el profesor Rorty ve el avance kantiano como una continuación de la confusión moderna entre acusación y justificación. El problema básico sigue siendo el de explicar satisfactoriamente cómo ciertas entidades en el dominio interno de la mente pueden estar relacionadas causalmente con entidades diferentes y propias del dominio exterior a la mente. La diferencia entre la tradición lockeana y la nueva perspectiva, la kantiana, es que la relación causal se ha invertido: “Pero según la interpretación de Kant que acabamos de ofrecer, no existe tal acceso a nuestras actividades de constitución. Sigue vigente el misterio que rodea a nuestro conocimiento de las verdades necesarias”. El orden de la argumentación rortiana, lo que se está afirmando aquí, es la crítica al apriorismo kantiano que finalmente contribuye a confundir la idea del conocimiento aunque haya recibido el reconocimiento de una ya larga tradición de la epistemología europea: “Por consiguiente, para entender la

²⁹ *Ibid.*, p.141.

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

idea de 'epistemología' tal como la heredó el siglo XX, debemos pasar de la confusión de Locke entre explicación y justificación a la confusión de Kant entre predicación (decir algo de un objeto) y síntesis (unir representaciones en el espacio interior)"³¹.

De acuerdo con Rorty la epistemología, y con ello la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento, llegó a su madurez con la obra kantiana. Toda la filosofía posterior siguió esta línea de investigación aunque en sentido estricto se presentaron tensiones sobre la interpretación que debía otorgarse a la naturaleza de las relaciones entre las dos clases de representaciones: conceptos y percepciones. La epistemología devino así el estudio de cómo lo formal, lo conceptual, lo a-priori y lo necesario del conocimiento, se relaciona con lo material, lo sustantivo, lo a-posteriori y lo contingente. Es por lo anterior que, en la perspectiva del neopragmatista norteamericano, se puede explicar el porqué las dos escuelas dominantes de la filosofía moderna, analítica y fenomenología, son en sí mismas variantes modernas del kantismo a pesar de sus divergencias. En efecto, ellas han mantenido las distinciones kantianas ya establecidas y también su interés por mantener a la epistemología como una disciplina fundacional presidiendo el tribunal de la razón que otorga un lugar adecuado a cada una de las formas de la cultura:

La diferencia entre la línea principal de la tradición anglosajona y de la tradición alemana en la filosofía del siglo XX es la expresión de dos posturas opuestas hacia Kant. La tradición que se remonta a Russell descalificaba el problema de Kant sobre las verdades sintéticas a-priori por considerarlo como una forma equivocada de entender la naturaleza de las matemáticas, y, por lo tanto, consideraba la epistemología como si fuera esencialmente cuestión de poner al día a Locke... En la tradición alemana, por el contrario, la defensa de la libertad y la espiritualidad mediante la noción de 'constitución' siguió en pie como visión distintiva de la filosofía. El

³¹ *Ibid.* p. 141.

empirismo lógico y, más tarde, la filosofía analítica fueron rechazados por la mayoría de los filósofos alemanes (y muchos franceses) por considerar como no 'trascendental', y, por tanto, no sería ni metodológicamente válida ni debidamente edificante"³².

Para el neopragmatista las variantes más destacables de esta tradición se encuentran encarnadas en dos actitudes: de un lado, la propuesta de Edmund Husserl, quien habría propuesto una alternativa al naturalismo y al historicismo a través de la creación de una "ciencia estricta" de esencias puras que debía conducir al reconocimiento de verdades apodícticas. De otra parte, la perspectiva fundada por Bertrand Russell colocaba a la lógica como la exclusiva esencia de la filosofía superando a través del "atomismo lógico" del lenguaje al puro empirismo en la determinación de la estructura última de la realidad. Pero, todo este movimiento filosófico, en sus dos vertientes, vio su propia crisis años después cuando los herederos de la fenomenología y los guardianes de la analítica se tropezaron con los mismos problemas con que habían chocado Locke, Kant y los metafísicos: cómo explicar la relaciones entre la conciencia, mundo interno, y la experiencia, mundo externo, que conducían finalmente al naturalismo externo para los husserlianos o a la metafísica y la literatura a los russebianos; en palabras de Rorty:

Lo que he venido afirmando hasta ahora es que la imagen kantiana de que los conceptos a las intuiciones se unían para producir el conocimiento es necesaria para dar sentido a la idea de la 'teoría del conocimiento' en cuanto disciplina específicamente filosófica, distinta de la psicología. Esto equivale a decir que si no tenemos la distinción entre lo que es 'dado' y lo que es 'añadido por la mente', o entre lo contingente y lo necesario, no sabremos qué es lo que puede figurar como reconstrucción racional de nuestro conocimiento³³.

³² *Ibid.*, p. 153.

³³ *Ibid.*, p. 160.

Consideremos algunos aspectos teóricos concernientes a la noción de realismo en la obra inicial del profesor Rorty. No perdamos de vista que en su obra *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, el pragmatista norteamericano declaró el final histórico de la epistemología. En tal documento se encuentran, sin embargo, por lo menos tres sentidos de la noción de epistemología. El primer sentido se refiere al modo de asumir la teoría del conocimiento en la modernidad, es decir como una teoría fundacionalista; esta perspectiva termina por ser calificada de inútil en el dominio de la filosofía por el neopragmatista³⁴. El segundo sentido del concepto epistemología tiene que ver con lo que se denomina la consideración de los discursos normales que se contraponen al estudio de los discursos anormales, objeto de la hermenéutica. Aquí se acepta algo del sentido tradicional de la epistemología, pero se le minimiza frente y al empleo del lenguaje. Nos ocuparemos de este fenómeno en los capítulos subsiguientes. La tercera concepción de epistemología se cobija bajo el concepto de “conductismo epistemológico”. En este tercer sentido se reconoce una franca recaída en la epistemología tradicional pues aquí el autor se dedica a razonar y argumentar sobre lo que sería aceptar un cuerpo de creencias que se pueden denominar “prácticas sociales”.

El profesor Rorty ha reconocido, en libros posteriores al que hemos citado, que en efecto pudo haber caído en una contradicción al querer suprimir la epistemología sin ofrecer otros criterios de evaluación de las creencias o de los discursos. En otras palabras: no parece posible escapar a las nociones de verdad y realidad³⁵. Sin embargo, el neopragmatista no abandona su propuesta de querer suprimir tales conceptos superándolos o mejor “disolviéndolos”, como lo había propuesto Wittgenstein, a través de una comprensión muy fuerte del lenguaje. Vale la pena señalar que en su ensayo *Pragmatismo, Davidson y la Verdad*, el neopragmatista ofreció una

³⁴ *Ibid.*, p.195

³⁵ RORTY, RICHARD. "Armas antiescépticas: Michael Williams versus Daniel Davidson". En: *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000. p. 203.

argumentación cuidadosa sobre la posibilidad de disolver la noción de verdad, en los siguientes términos:

En el sentido de “pragmatismo” en el que tanto Davidson como James son pragmatistas, este término significa la adhesión a las tesis siguientes:

- 1) “Verdadero” no tiene usos explicativos.
- 2) Comprendemos todo lo que hay que conocer sobre la relación de las creencias con el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con el mundo; nuestro conocimiento de la forma de aplicar términos como “alrededor de” y “verdadero de” es un residuo resultante de una explicación “naturista” de la conducta lingüística.
- 3) No existen relaciones de “ser verificado” entre las creencias y el mundo.
- 4) Carecen de sentido los debates de realismo–antirrealismo, pues estos debates presuponen la idea vacía y errónea de “verificar” las creencias³⁶.

En esta declaración se confunden los sentidos de “relación causal”, dando origen a una grave confusión que el filósofo no disipa en su totalidad. Todo lo que el autor quiso salvar fue su sentido de las “prácticas sociales”, no definidas, como criterio de verdad pragmatista y también su sugerente narrativa de la transformación de la filosofía moderna en epistemología fundacionalista. En particular se desea defender la tesis según la cual por fuera del lenguaje no hay salvación; sin embargo, ello nos conducirá de nuevo a las viejas preguntas sobre la realidad y la verdad y con ello a la dicotomía relativismo versus objetivismo.

En conclusión podemos decir entonces que la historia elaborada por el neopragmatista norteamericano nos ha ofrecido el camino de la transformación de la filosofía en pura epistemología, y además ha

³⁶ RORTY, RICHARD. *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós: Barcelona, 1996. p. 176.

desembocado en una conclusión importante: la filosofía del siglo XX ha demostrado que el camino fundacionalista está cerrado, en un callejón sin salida; y, la propuesta, por supuesto no radica en abandonar la filosofía sino en “cambiar de asunto”; en otras palabras, abandonar el proyecto moderno de búsqueda de la certeza y reconstruir el trabajo de la filosofía sin ofrecer más teorías alternativas de corte epistemológico. Ahora la propuesta es precisamente renovar las ideas pragmatistas pero centradas en el lenguaje y no en la experiencia. El punto de apoyo para proponer este cambio de perspectiva lo encontró el filósofo norteamericano en las ideas expuestas por el profesor Willard Van Orman Quine, expuestas básicamente en un célebre ensayo titulado “Dos dogmas del Empirismo” de 1951³⁷.

Quine argumentó que resulta imposible reducir o traducir los enunciados de la ciencia a un test valorativo de su verdad o validez recurriendo a los datos de los sentidos, tal como había postulado el positivismo lógico. De otra parte, el profesor Quine, señaló igualmente que no hay forma adecuada para distinguir en principio entre enunciados que son verdaderos en virtud de su significado o verdades analíticas y enunciados que son verdaderos en virtud de los hechos o verdades sintácticas. En la lectura rortiana, Quine habría socavado las tesis empiristas sobre lo “dado” en su pureza y a la vez habría rebatido las tesis de las verdades *a-priori* en el conocimiento³⁸. Rorty lee a Quine en clave lingüística y se aprovecha totalmente de una tesis inferida de la crítica a lo dado y al a-priorismo: no hay posibilidad de salir del lenguaje para contrastar nuestros enunciados y el mundo; en otras palabras, no hay mente especular como lo creyó la filosofía moderna, sólo lenguaje. No podemos aceptar en adelante, “hechos pre-lingüísticos”, ni tampoco estructuras mentales carentes de determinaciones lingüísticas. Sólo nos resta aceptar una concepción del lenguaje como ubicuidad y contingencia³⁹.

³⁷ W. V. QUINE. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel, 1962.

³⁸ RORTY, RICHARD. *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, *Op. Cit.*, p. 157ss.

³⁹ *Ibid.*, p. 185ss.

2. *El lenguaje como ubicuidad y contingencia*

Según el profesor Rorty, la culminación del empeño de convertir la filosofía en epistemología desembocó en la tarea de la filosofía analítica de querer ver en la estructura del lenguaje la estructura misma de lo real, por ello su propia crítica a esta tradición teórica representa la culminación de su crítica a la tradición como un todo: “La filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que... sigue empeñada en la construcción de un marco de referencia permanente y mental para la investigación, y por tanto para toda la cultura”⁴⁰. Ahora bien, la filosofía analítica llega a su fin con la crítica de Wilfred Sellars a la noción de lo “dado” y con la crítica de Quine a la noción de “significado”. Esta culminación fue a la vez una auténtica cancelación, en términos rortianos. El punto esencial que vale la pena retener aquí es el siguiente: el profesor Rorty cree que ni el significado ni la sensación pueden ya servir de base, de piedra de toque, de fundamento, para el conocimiento humano. No podemos seguir creyendo que la mente pueda ir más allá del lenguaje mismo hasta alcanzar un fundamento inefable donde no aparezca por parte alguna la actividad propiamente humana. En definitiva, y aquí comienza la propuesta neopragmatista en sentido estricto: no podemos dejar de lado nuestras categorías lingüísticas y a partir de este reconocimiento, no podemos seguir creyendo en una trascendencia epistémica sobre la cual se construya el edificio del conocimiento. El ataque rortiano a la tradición epistemológica moderna puede ser resumido en la afirmación según la cual “no existe ninguna ciencia justificada que sea no proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones”⁴¹. Se entiende, entonces, que toda conciencia que tenga relevancia para el conocimiento o la argumentación debe ser una conciencia lingüísticamente determinada tal como lo postuló Sellars y como lo suscribe el neopragmatista:

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

Toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etc., en resumen toda conciencia de entidades abstractas en una cuestión lingüística. De acuerdo con esto, ni siquiera la conciencia de clases, parecidos y hechos que pertenecen a la llamada experiencia inmediata está presupuesta por el proceso de adquirir el uso del lenguaje⁴².

Consideremos con un poco más de atención la fuerza y pertinencia del lenguaje en la propuesta neopragmatista: el lenguaje provee el mundo. Rorty no es un lingüista, puede ser considerado a lo sumo como un heredero escéptico de la filosofía analítica. ¿Por qué se realiza tal afirmación? Porque en perspectiva su propuesta puede ser vista como una auténtica realización de la analítica heredada del segundo Wittgenstein. No podemos detenernos en este punto y debemos retomar a nuestro asunto: el lenguaje. Digamos de entrada que el profesor Rorty no define en términos lingüísticos, el lenguaje como tal. Consideremos, en una perspectiva general, su empleo del concepto de lenguaje.

La noción de lenguaje es demasiado amplia en la obra rortiana. Lenguaje natural, lenguaje artificial, teorías, metáforas; son todos ellos formas del lenguaje indiferenciados. Rorty llega a afirmar que aún ruidos y sonidos, son todos ellos formas del lenguaje. Estos dos últimos fenómenos serán estudiados por la hermenéutica, en sentido rortiano. A lo sumo podríamos decir que el lenguaje se convierte, no que es, una herramienta para la interpretación. Aquí, como en la obra segunda de Wittgenstein lo único que podemos hacer es aprender a usar el lenguaje:

Las metáforas que, según el pragmatista, ponemos en lugar de toda esta referencia masoquista al carácter duro y directo son las de la conducta lingüística como uso de herramientas, del lenguaje

⁴² SELLARS, W. "Science, Perception and Reality", p. 160, Citado En: Richard Rorty. *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. Cit.*, p. 172.

como una manera de asir las fuerzas causales y conseguir que hagan lo que deseamos, modificarnos a nosotros mismos y a nuestro entorno según nuestras aspiraciones. El pragmatista exalta así la espontaneidad al precio de la receptividad, igual que su adversario realista hizo lo contrario⁴³.

Para el neopragmatista el lenguaje no requiere definición pues es simplemente “algo” que utilizamos como una herramienta; no es tampoco una mediación entre dos entidades: mente y mundo. El lenguaje no es una mediación pues no hay nada que mediar. El lenguaje es solamente una colección de ruidos familiares que denominamos metáforas conocidas. Esta descripción permite comprender la ubicuidad e indefinición del lenguaje: su fuerza y también su debilidad teórica.

Debemos señalar aquí que el lector del filósofo norteamericano se encontrará frente a un problema de comprensión, pues el neopragmatista fiel a su tesis de ser antiesencialista se ahorrará el esfuerzo por definir lo que sea el lenguaje, a lo sumo debemos contestarnos con una descripción bastante formal de la estructura gramatical del mismo a fin de comprender el holismo lingüístico planteado. El profesor Rorty señala: “Los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean”⁴⁴. Esta posición super-nominalista sirve al neopragmatista para acentuar su antiesencialismo tanto como su historicismo, cuando propone entender la tarea de la filosofía, en adelante, como una tarea de creación de la cultura postfilosófica en el sentido de:

De manera que la pregunta por la conveniencia de tal cultura postfilosófica también puede formularse del modo siguiente: ¿cabe tomar francamente en serio la ubicuidad del lenguaje? ¿Podemos

⁴³ RORTY, RICHARD. *Objetividad, relativismo y verdad*, *Op. Cit.*, p. 118.

⁴⁴ RORTY, RICHARD. “¿Es Derrida un filósofo trascendental?” *En: Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, Básica, 1993. p. 180.

autoconcebimos como seres sin contacto alguno con la realidad salvo cuando optamos por una descripción, como seres que como dice Goodman, construyen mundos en vez de descubrirlos?⁴⁵.

La característica básica que el profesor Rorty le asigna al lenguaje en su particular concepción del mismo es su “ubiquidad”, entendida esta como el hecho de comprender que el lenguaje no es encontrado sino realizado: “Si durante las últimas décadas hemos aprendido algo sobre los conceptos es que tener un concepto es ser capaz de usar una palabra, que poseer un dominio de conceptos es ser capaz de usar un lenguaje, y que los lenguajes se crean, no se descubren”⁴⁶. La contingencia y la ubiquidad del lenguaje se encarnan, en particular, en el enfoque que realiza el neopragmatista de la formación y desaparición de las metáforas. En efecto, el trabajo del filósofo ha consistido básicamente en dar forma a sorprendentes maneras de hablar que han dado sentido y validez a las diversas formas de narrar la vida de los seres humanos. Esta ubiquidad del lenguaje explicaría el cambio de criterios tanto sobre el Yo como sobre la sociedad en su conjunto en el seno de los diversos discursos filosóficos desarrollados en la cultura occidental. Se trata, ahora, de asumir la radicalidad de la contingencia de lenguaje a fin de redescubrir la sociedad moderna y con ello cambiar el sentido del trabajo filosófico tal como ya lo había postulado Nietzsche, es decir, no se trata de seguir defendiendo un modo particular de descripción del Yo y de la sociedad que no satisface la vida de los hombres modernos: “Nietzsche, en cambio, piensa que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones”⁴⁷.

Para el profesor Rorty el abandono de la tesis del lenguaje como una expresión de significados internos o como un *medium* entre la conciencia y el mundo, implica el abandono, al mismo tiempo, del fundacionalismo de la filosofía

⁴⁵ RORTY, RICHARD. *Consecuencias del pragmatismo*, Op. Cit., p. 53.

⁴⁶ RORTY, RICHARD. Op. Cit., p. 309.

⁴⁷ RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. Cit., p. 46.

postkantiana en su conjunto. En adelante el único atributo del lenguaje se centrará en la perspectiva de mantener abierta la “conversación” de la humanidad, que se encarnará en una sociedad liberal que habrá superado la trascendencia metafísica propia de la tradición filosófica moderna gracias a

[...] concebir el propio lenguaje, la propia conciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que lo convierte a uno en una persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal⁴⁸.

No abandonemos estas consideraciones sobre el lenguaje sin establecer alguna consecuencia pertinente para nuestra pesquisa teórica. Como lo acabamos de señalar, para el neopragmatista el lenguaje posee un gran poder que se expresa a través de la comprensión de su ubicuidad y de su contingencia. Podríamos decir que lenguaje es el “mundo” a través de la cadena de sentidos creados por las metáforas vivas. El proceso por el cual el lenguaje ejerce su poder a través de las metáforas comprende un triple procedimiento: en primer lugar el lenguaje puede mostrarnos cómo las cosas pueden ser asumidas, recolectadas o evaluadas a través de nuevas formas metafóricas de hablar; en segundo lugar, el lenguaje permite la muerte de viejas y discretas metáforas permanentemente; y, tercero, las metáforas se mueven libremente en el espacio del lenguaje creando relaciones lingüísticas complejas. Esta descripción del lenguaje, en sentido rortiano, nos conduce necesariamente a la imagen de un “mundo poetizado”, el mundo postmetafísico.

Dentro de la cultura poetizada del neopragmatista, el lenguaje despliega su capacidad, su poder de persuasión bordando así la red de creencias y deseos que es la mente humana. Este enfoque aparece reiterativamente en la obra

⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

rortiana, por ejemplo cuando él afirma que las instituciones científicas deben ser protegidas, no lo es a causa de la supuesta objetividad que puedan descubrir, sino porque ellas son un modelo de solidaridad entre los seres humanos que encuentran en las prácticas científicas un grado superior de “razonable persuasión” a través de acuerdos no-forzados: “El deseo de objetividad consiste así en el deseo de obtener creencias que finalmente sean objeto de acuerdo no forzado en el curso de un encuentro libre y abierto con personas que no sustentan otras creencias”⁴⁹.

Debido a la importancia del poder persuasivo de las metáforas, el neopragmatista llegará a proponer como una tarea más del filósofo el dedicar sus mejores esfuerzos a la creación continua de metáforas vivas. Esta será parte del autocreación filosófica en el mundo desencantado de la postmetafísica. Sobre este proceso de autocreación metafórico se funda el reconocimiento de la libertad humana. La cultura poética será, entonces, un teatro en el que aparecen y desaparecen las metáforas creadas por la necesidad humana. Pero, y aquí retomamos a nuestro asunto, las metáforas requieren un comercio de comunicación que llevan al neopragmatista a postular el “diálogo” como el último escenario de la realización de la filosofía. De este ejercicio y de su supuesta capacidad para superar las tensiones entre realidad y verdad, trataremos en el próximo apartado.

La superación del relativismo través del lenguaje como totalidad

1. Discurso normal y anormal

En los capítulos anteriores hemos expuesto, de forma por demás sintética, la argumentación rortiana mediante la cual se habría puesto en evidencia,

⁴⁹ RORTY, RICHARD. *Objetividad, relativismo y verdad*, Op. Cit., p. 65.

en vano, el esfuerzo de la filosofía moderna por querer reducir la teoría a simple epistemología. De igual manera hemos reconducido al lector a evaluar las tesis del filósofo neopragmatista frente a sus críticas radicales al proyecto moderno de la filosofía; sin embargo, no hemos señalado aún cuál ha sido la propuesta alternativa para escapar de la vieja acusación del relativismo que se ha dirigido al pragmatismo. Es hora de ofrecer tal alternativa, sin olvidar que no se trata de una nueva teoría epistemológica sobre conocimiento y la verdad, más bien se trata de una alternativa radical que el filósofo norteamericano reduce a una forma sencilla: “Excluir la idea de lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje equivaldría a desdivinizar el mundo”⁵⁰. El proyecto es simple y directo: tomar en serio el lenguaje como totalidad y con ello reescribir el sentido de la filosofía. Tal es el proyecto neopragmatista que habremos de exponer en este apartado.

Recordemos que aunque el intento inicial del filósofo norteamericano se enfocó en la crítica a la tradición Descartes–Kant, su propuesta final se centró en el abandono de la filosofía tradicional. Todo el esfuerzo deviene pues en una propuesta que toma ahora, inicialmente, la forma de un proyecto sobre “el diálogo de la humanidad”. El diálogo, digámoslo de entrada, deviene el último contexto en el cual el conocimiento puede ser considerado filosóficamente. Rorty centra la idea de conversación en el marco de la discusión sobre el antifundacionalismo de la filosofía en términos pragmáticos:

Si consideramos que el conocer no es algo que tenga una esencia, que debe ser descrita por científicos o filósofos, sino más bien como un derecho, según las normas en vigor, estamos avanzando hacia una comprensión de la *conversación* como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Nuestro centro de atención pasa de la relación entre seres humanos y

⁵⁰ RORTY, RICHARD. "La contingencia del lenguaje". En: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 41.

objeto de su investigación a la relación entre criterios alternativos de justificación, y de ahí a los cambios reales en dichos criterios que integran la historia intelectual”⁵¹.

No se trata de seguir insistiendo sobre el estudio de causas y efectos, sobre ideas y cosas, sino de cambiar la perspectiva en búsqueda de las relaciones culturales entre ideas o teorías sobre la vida y los valores. En este punto el norteamericano introduce, para ejercitar su propuesta, una distinción importante, la distinción interna al lenguaje entre dos clases de discursos: discursos commensurables o normales y discursos incommensurables o anormales.

La commensuración presupone una estructuración de asunciones o creencias compartidas y de normas cognitivas compatibles entre sí. Esta idea es básica en este momento de la argumentación, pues el norteamericano señala agudamente que justamente la commensuración ha sido el soporte tradicional de el proyecto epistemológico en tanto ella es la garante del conocimiento, o para decirlo en sentido contrario, sin commensuración no hay o no existen acuerdos y con ello tendríamos que aceptar que no existe el conocimiento racional: “Construir una epistemología –dice Rorty–, es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe”⁵². El profesor Rorty no niega la posibilidad de este acuerdo de intereses intelectuales pero rechaza la idea de que este tipo de epistemología sea dominante, o por lo menos, que se convierta en el objetivo de la investigación. Este rechazo a la commensuración como búsqueda de objetividad y racionalidad es lo que el neopragmatista denominará, en adelante, “hermenéutica”. Es el rechazo a la búsqueda de commensuración como búsqueda del contexto final de sentido del conocimiento; más bien la

⁵¹ RORTY, RICHARD. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Op. Cit.*, p. 351.

⁵² *Ibid.*, p. 288.

perspectiva debe centrarse en la “conversación” como lo abierto a la razón y no ya ha lo finalizado. La epistemología define, desde esta perspectiva, a la racionalidad en términos de categorías compartidas, y la hermenéutica la define en términos de una voluntad de discurso que nos abra a los otros seres humanos. Este nuevo enfoque sobre la racionalidad se expresa en términos del filósofo así: “Para la hermenéutica, ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología y estar dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia”, en tanto que para “la epistemología, ser racional es encontrar el conjunto adecuado de términos a que deberían traducirse todas las aportaciones para que sea posible el acuerdo”⁵³.

El profesor Rorty reconoce de buena gana que ésta es una manera inusual de distinguir epistemología de hermenéutica o de caracterizar dos sentido de la racionalidad. Sin embargo, como resulta fácil inferirlo, tal distinción le abre la posibilidad de empezar a superar la distinción clásica entre objetivo y subjetivo, y, la dicotomía más importante para nuestra investigación: la dicotomía interno y externo a la conciencia. El filósofo nos llama la atención hacia la dialéctica familiar y no familiar como una forma diferente de hablar sobre acuerdo y desacuerdo, o entre epistemología y hermenéutica. No perdamos de vista la fuerza del argumento neopragmatista que radica justamente en señalar que esta distinción no se da entre el sujeto y el objeto o entre la conciencia interna y la experiencia externa, sino que se descubre al interior del lenguaje como un todo. En contra de la aceptación tradicional de dos métodos diferentes para estudiar las áreas diversas de la cultura, Rorty propone explicar la distinción entre epistemología y hermenéutica en términos de discursos “normales” y “anormales”. Esta distinción parece tener su origen en la célebre distinción kuhniana entre ciencia normal y ciencia revolucionaria que fue de tan buen recibo en el campo de las filosofías de la ciencia de mediados del siglo XX. Esta relación entre discursos permite al profesor Rorty afirmar, y con ello, ajustar cuentas con la tradición: “Desde

⁵³ *Ibid.*, p. 290.

este punto de vista, la línea divisoria entre los respectivos dominios de la epistemología y la hermenéutica no consiste en la diferencia entre las 'ciencias de la naturaleza' y las 'ciencias del hombre' ni entre hechos y valor, ni entre teórico y práctico, se trata, más bien de reconocer que en un asunto lingüístico y filosófico en tanto 'la diferencia es cuestión de familiaridad', simplemente"⁵⁴.

La equiparación del sentido de hermenéutica con la consideración del discurso anormal podría hacernos creer que ahora sí el neopragmatista estaría elaborando una "teoría" alternativa dentro del campo de la discusión tradicional. Sin embargo, no es así. El profesor Rorty parece querer mantener a toda costa su rechazo del dominio tradicional cuando señala que su versión de la epistemología no se centra en la elaboración de un *corpus theoricum* sino más bien en la práctica del lenguaje en condiciones anormales. La hermenéutica es más bien el intento por mediar entre los discursos inconmensurables. No es tampoco la hermenéutica un estudio de los límites de la condición humana sino todo lo contrario: se torna la consideración de nuestros puntos de vista contingentes: "Pero la hermenéutica es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal, el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento es que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación epistemológica"⁵⁵.

La alternación de las dos clases de discurso, normal y anormal, es crucial para el intento rortiano de escapar de la crítica tradicional al relativismo. Es imposible no escapar al absolutismo teórico si permanecemos todo el tiempo ligados al orden de lo normal; pero igualmente, resultaría insoportable mantener la revolución permanentemente en las teorías. Este último aspecto de la propuesta rortiana pone de manifiesto la diferencia que se establece entre los neopragmatistas y los postmodernos franceses. En efecto, para

⁵⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 292.

Jean François Lyotard, el esfuerzo de la teoría debería centrarse en la búsqueda del discurso, la paradoja y la paralogía; Rorty, por el contrario, abomina de la revolución permanente y cree, más bien, que es legítimo el consenso en la ciencia normal⁵⁶. Para el neopragmatista tanto la epistemología como la hermenéutica son necesarias para la comprensión y el sentido de la vida humana. La hermenéutica nos posibilita el acceso a puntos de vista diferentes, a horizontes novísimos que dan amplitud a nuestras seguridades familiares abriendo precisamente tales horizontes.

Ahora bien, el neopragmatista sostiene que aunque no nos sea posible acceder a un metahorizonte de sentido desde el cual evaluar por los otros dominios teóricos, sí podemos comprometernos con la evaluación de tales discursos, es decir, sí podemos establecer puentes entre los discursos normales y los discursos anormales. Rorty cree que la alternativa al dogmatismo y al escepticismo es un proceso de alternaciones permanentes en términos de mantener la tensión entre tradición e innovación.

2. Conversación y edificación

La propuesta rortiana consiste, bien vistas las cosas, en establecer la distinción entre epistemología y hermenéutica en el contexto de la “conversación” de la humanidad. Él insiste, en particular, en su alegato contra la epistemología tradicional, en que la “conversación” es el último escenario en que podemos ofrecer algún sentido del concepto “conocer”, y por ello, debemos detenernos en tal noción, por no resuelta ni clara ni admisible directamente.

En la concepción neopragmatista el concepto “conversación” posee tres formas generales para su caracterización. En primer lugar, debemos reconocer que asumir la filosofía como una conversación es reconocer una clara posición en contra de la filosofía sistemática descrita como teoría fundacionalista,

⁵⁶ RORTY, RICHARD. *Objetividad, relativismo y verdad*. Op. Cit., p. 78.

en particular en su modo epistemológico⁵⁷. Rorty aprueba esta perspectiva como una consecuencia de su descripción del lenguaje como ubicuo en su totalidad tanto estructural, como en su empleo. En esta perspectiva no se podría asignar a ningún discurso un estatuto especial, jerárquico; cada discurso deviene así, una voz en el amplio dominio de la cultura humana. Desde este horizonte, se estarían rechazando, igualmente, las pretensiones modernistas de la filosofía al querer ver a la teoría como un metarrelato más allá de toda otra forma de conversación o teoría. En segundo lugar, el sentido de “conversación”, es asumido aquí en perspectiva pragmática, es decir a través de ella se logran los cambios sociales⁵⁸. A través de la conversación lograríamos trascender nuestros propios criterios personales ubicándonos en la cultura misma. Por todo ello la conversación deviene “filosofía edificante”, en sentido wittgensteiniano. Aún más: en este segundo sentido asignado por el neopragmatista al concepto de conversación debemos aceptar que la idea de conversación nos coloca en el corazón de la retórica política. Este segundo enfoque de la conversación deviene una auténtica forma optimista de la filosofía aunque Rorty no parece muy convencido de ello, pues si lo aceptare directamente podría caer o ser objeto de una doble crítica: de un lado, se estaría aceptando una salida trascendental a la relaciones humanas; y, de otra parte, se entendería que el diálogo se ofrece como la única salida a los conflictos sociales. En tercer lugar, la idea o el concepto de conversación enfatiza, y esto sí es plenamente pragmatista, en el carácter literario de nuestras vidas y de la cultura⁵⁹. Reiteremos aquí el aspecto central de lo que el neopragmatista ha propuesto: se trata, en definitiva, de abandonar el esencialismo propio de la metafísica tradicional y en su lugar apoyarse en el lenguaje como una totalidad omniabarcante para dar sentido a la vida y a la realidad. El precio a pagar: el rechazo de la teoría especular de la verdad y su correlato la epistemología fundacionalista

⁵⁷ RORTY, RICHARD. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Op. Cit., p. 26.

⁵⁸ RORTY, RICHARD. *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.

⁵⁹ RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Op. Cit., p. 56.

de la modernidad filosófica. Este proyecto ha desembocado, finalmente, en la propuesta de postular la conversación, con carácter filosófica es decir socrática, como alternativa al trabajo teórico de los filósofos.

El neopragmatista no desea preservar el sentido de la trascendencia en pos de justificación o consuelo: sólo apuesta por una especie de actitud escéptica al modo de los estoicos para quienes el universo envolvía todo sentido de lo humano como parte del destino total del cosmos, dejando al hombre sólo la posibilidad de interactuar a través del diálogo o lo que el profesor Rorty denomina la “actitud socrática”.

Cada aspecto de la vida humana es asumido como parte de un amplio relato creado por los hombres para intentar superar su soledad. Este enfoque sobre el diálogo también resulta subsidiario de la tesis de la ubicuidad del lenguaje, tal como lo señalamos en el capítulo anterior. Igualmente vale la pena señalar aquí, que el énfasis en el diálogo como filosofía conduce inexorablemente a una concepción estetizante de la teoría al modo como Nietzsche lo habría propuesto. Este último aspecto tampoco sería ni extraño ni rechazado por el neo pragmatismo.

La concepción de la filosofía como conversación bajo las tres posibles interpretaciones que hemos ofrecido implicaría dos consecuencias teóricas importantes que el neopragmatismo debe reconocer y enfrentar. En primer lugar, este enfoque no implica el rechazo de la actividad tradicional de la filosofía. Por el contrario, todo parece indicar que se está dando un aval a la tradición teórica aunque bajo una perspectiva nueva que intenta superar el enfoque moderno de considerar a la filosofía como fundamento científico de la cultura⁶⁰. De hecho el enfoque rortiano no quiere abandonar la filosofía pero su esfuerzo sigue enmarcado en la investigación teórica que busca enmarcarse en la tradición socrática de diálogo como condición de búsqueda de sentido y claro está, de acuerdos temporales para enfrentar diversos

⁶⁰ RORTY, RICHARD. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Op. Cit., p. 162.

tipos de querellas morales. Por otra parte, el enfoque rortiano no propone en ningún momento cambiar o abandonar la institución cultural filosófica, a lo sumo se propone, como ya lo hemos señalado “cambiar el asunto” que se desea discutir.

En segundo lugar, la otra consecuencia del enfoque rortiano del tratamiento de la filosofía es el énfasis en la conclusión “etnocéntrica” que esta concepción implica⁶¹. En efecto, la noción de diálogo como filosofía, supone prejuicios basados en las diversas formas del etnocentrismo tanto de carácter histórico como de relaciones estructurales, pues de otra manera caeríamos justamente en lo que el neopragmatista resiste, la invocación a cualquier tipo de trascendencia no humana. Sin embargo, no resulta muy difícil preguntarse si el sentido de *diálogo* rortiano no implica, a su vez, el reconocimiento de los valores propios de la modernidad occidental tanto en lo atinente a la ciencia y la tecnología como a lo relativo a la moral y la política. En cualquier caso la noción de diálogo se torna problemática, pues sólo estaríamos reconociendo nuestra propia situación en el mundo moderno con su carga de dogmatismos y relativismos, a la vez. En suma, si no hacemos una hermenéutica del diálogo correremos el riesgo de caer, tal vez inconscientemente, en la elaboración de una apologética de la cultura filosófica tradicional.

Concentremos ahora nuestra atención en la idea de la filosofía como “edificación”. Como es sabido, Rorty tomó el concepto de “edificación” de la obra del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer que en su lenguaje original se enuncia como *Bildung*: “El contraste entre deseo de edificación y deseo de verdad no es, según Gadamer, expresión de una tensión que exija su resolución o la adopción de un compromiso. Si hay conflicto, éste se da entre la concepción platónico - aristotélica de la que la “única” forma de ser edificado es saber qué hay ahí afuera y la concepción de que la búsqueda de la verdad es sólo una de las muchas formas en que podemos ser

⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

edificados”⁶². Esta perspectiva rortiana plantea, a nuestro entender, graves problemas de coherencia argumentativa. En efecto, si hemos de mantenernos dentro del horizonte del lenguaje como holista y por ello ubiquesto, no se entiende porqué se debe recurrir a un poder más allá del lenguaje como lo sería la supuesta “capacidad de redescrición” del hombre, en su proceso de edificación.

¿Qué resulta de todo esto? Creemos que vale la pena mantenernos en la perspectiva rortiana en gracia a la argumentación, a fin de evaluar la propuesta neopragmatista como un todo. Si el resultado de la ardua crítica rortiana ha sido la deconstrucción de la tradición moderna epistémica, ¿para qué la construcción o edificación de un “yo” y un “nosotros” que quieren reconocimiento y sentido? En otras palabras, lo que estamos enfrentando aquí, y el profesor Rorty lo reconoce, es el peligro real de caer en una deshumanización total de los seres humanos:

El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar de sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante, todo discurso podría ser, o debería ser, discurso normal. La paralización resultante de la cultura sería, a los ojos de los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos. Los filósofos edificantes están, por consiguiente, de acuerdo con la opción de Lessing por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por “toda la verdad”⁶³.

Lo sorprendente de esta declaración, como se habrá comprendido, no es que el neopragmatista sea consciente del peligro de la edificación partir de la crítica a la epistemología clásica, sino al reconocimiento de que si existe ese peligro ello supone algo que los pragmatistas justamente han puesto

⁶² *Ibid.*, p. 326.

⁶³ *Ibid.*, p. 341.

en cuestión: la existencia de una especial naturaleza humana o esencia del ser humano. El profesor Rorty busca eliminar estas incómodas cuestiones señalando que los seres humanos viven en permanente auto descripción de sí mismos y de su entorno, pero que su auténtico interés no consistiría en alcanzar, en lograr, la verdadera auto descripción final. Para los existencialistas los seres humanos estarían condenados a ser libres, para los neopragmatistas los seres humanos estarían condenados a ser objetos y sujetos de re descripciones permanentes. Esta estrategia argumentativa permite a Rorty volver a su tesis básica sobre la filosofía como conversación y con ello todo lo que se puede inferir de tal perspectiva: “Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce también, sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación”⁶⁴.

Este interesante enfoque de la filosofía tiene, a nuestro entender, un defecto fundamental: ¿cómo saber qué descripción es buena, correcta, justa, etc.? ¿Cómo evitar las malas o incorrectas conclusiones de una conversación sin fundamento? Este es básicamente el problema que conlleva la propuesta rortiana. A fin de enfrentar estas cuestiones el neopragmatista recurrirá, entonces, a una noción importante en las ciencias sociales y la filosofía, pero igualmente compleja: la noción de “prácticas sociales”, tomando a tales prácticas como el último criterio para aceptar descripciones sociales pero dejando un amplio vacío sobre su naturaleza y alcance.

3. Las prácticas sociales como criterio de comprensión y verdad

Como en el caso del lenguaje, aquí también Rorty emplea el concepto “prácticas sociales” en un sentido extremadamente ambiguo. Podríamos señalar tres modalidades en este empleo conceptual. En primer lugar, Rorty habla, en ocasiones, de las prácticas sociales como algo perfectamente relacionado con las “creencias” que profesamos en público los seres

⁶⁴ *Ibid.*, p. 353.

humanos: “Pero la justificación es pública, en el sentido de que la discusión entre diferentes personas sobre qué hay que creer no hará probablemente ninguna referencia a cómo funcionan sus mentes caprichosas, ni debería hacerla”⁶⁵. Manteniendo esta postura teórica el neopragmatista defiende su tesis básica de no recurrir a la experiencia pura, a lo dado, para tratar de justificar las creencias. En segundo lugar, el concepto de prácticas sociales se refiere, en la tesis rortiana, a las formas y costumbres de un grupo determinado de seres humanos que dan sentido a sus vidas: “El explicar la racionalidad y autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero, constituye la esencia de lo que designaré con el nombre de ‘conductismo epistemológico’, actitud común a Wittgenstein y Dewey”⁶⁶. En este caso se está recurriendo a la noción no explícita de “juegos de lenguaje” en los que se darían las “formas de vida” diferentes y a las cuales se adhiere entusiasta el neopragmatista. Por supuesto, no es difícil ver aquí la herencia del segundo Wittgenstein y su enfoque no esencialista de la filosofía.

En tercer lugar, debemos señalar que la noción de prácticas sociales aparece en las obras posteriores del filósofo norteamericano muy cercana a la idea de “experiencia” de los pragmatistas clásicos, en particular de John Dewey. Este enfoque se confunde a su vez con la noción de “solidaridad”⁶⁷. Aquí surgen tres aspectos problemáticos que vale la pena recordar para fijar los límites y alcances de lo que está en juego. En efecto, la noción de práctica social es considerada más cercana a la teoría del lenguaje que a las prácticas sociales como tales; todo parece indicar que este desplazamiento se ajusta mejor a la idea de etnocentrismo y acuerdo; y, finalmente, la noción de “solidaridad” será, en adelante, el concepto básico para la propuesta neopragmatista. Veamos un texto rortiano en el que se plantea este enfoque

⁶⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁷ RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. Cit.*, p. 48.

generalizado, pero que nos puede ayudar a precisar la noción de solidaridad y su relación con el lenguaje:

La cuestión de si los filósofos pueden apelar a algo salvo a la manera en que nosotros vivimos ahora, aquello que nosotros hacemos ahora, a nuestra forma de hablar ahora, a la discusión básica entre los filósofos del lenguaje representacionistas y de la práctica social. En términos más generales, es la cuestión decisiva entre un enfoque de la filosofía que da por supuesto lo que Rosenberg denomina “el mito de la mente separada” y otro que supone que el filósofo ha cobrado en su regazo algo: su propio conocimiento lingüístico, en términos más generales, sus propias pautas de razonamiento práctico, la manera como se enfrenta al mundo su comunidad”⁶⁸.

En este pasaje las prácticas sociales devienen auténticas conductas lingüísticas propias de un enfoque conductista de la psicología. Sin embargo, lo que busca el profesor Rorty es combinar parte del *ethos* pragmatista con su propia concepción lingüística como totalidad. Creemos que este esfuerzo no puede dar los resultados esperados pues simplemente no alcanza para mostrar, ni mucho menos demostrar, que las prácticas sociales puedan reducir a menos ejercicios de comprensión lingüística. El neopragmatista es consciente de ello y por eso en un segundo paso tratará de agregar un dominio historicista a su propuesta. Describamos este momento teórico en los siguientes términos.

Dado que no hay justificación para nuestras prácticas sociales fuera de nosotros mismos y a través de nuestro lenguaje, las prácticas sociales no tienen fundamento teórico o filosófico, ello es en definitiva la reiteración de la contingencia del lenguaje: “El hecho de que no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado, y hallar un metaléxico que de

⁶⁸ RORTY, RICHARD. "Representación, práctica social y verdad". En: *Objetividad, Relativismo y Verdad, Op. Cit.*, pp. 216-217.

algún modo dé cuenta de todos los léxicos posibles, de todas las formas posibles de juzgar y de sentir”⁶⁹. Dado que las prácticas sociales son entendidas así como patrones de conducta lingüística y todos estos patrones consisten en una amplia red de metáforas y léxicos que no tienen referencia directa, entonces las prácticas sociales devienen una amplia red de metáforas no fundacionales. Las prácticas sociales son entonces, de nuevo, sólo posibilidades lingüísticas para enfrentar azarosamente el mundo que nos rodea. Esta tesis, en principio, profundamente sugerente no resiste, sin embargo, un análisis en sus propios términos historicistas. En efecto ¿cómo evaluar el valor, de verdad o no, de enunciados diversos, tales como los de las matemáticas, la literatura o la historia? El neopragmatista responde diciendo que de nuevo se le quiere llevar a un escenario que él desconoce. Su intención se reduce simplemente a postular juegos de lenguaje a través del deseo de solidaridad para enfrentar el mundo⁷⁰.

Admitiendo la radical contingencia del lenguaje y de las descripciones sobre el mundo queda aún un punto importante para nuestro enfoque: ¿qué pasa entonces, con nuestro pesimismo y nuestro nihilismo? ¿Cómo entenderlos? Son sólo descripciones lingüísticas o se encarnan en auténticos estados de ánimo que afectan profundamente nuestro modo de ser en el mundo? Aquí el tono del discurso rortiano deviene claramente retórico: no se argumenta para demostrar, se argumenta para “persuadir”. Se ofrecen historias sentimentales, narraciones alternativas y se nos dice que la tarea de la filosofía consiste justamente en conducirnos a una toma de decisión sobre una u otra práctica social como aceptable o inaceptable. Se puede comprender perfectamente el enfoque dado al lenguaje y a su relación con la realidad, sin embargo, sigue en pie el problema de el sentido y las razones para la toma de decisiones políticas o morales: “Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteinianos en el enfoque del lenguaje, equivale a desdivinizar el mundo. Sólo si lo hacemos podemos aceptar plenamente el argumento que he presentado anteriormente: el

⁶⁹ RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Op. Cit.*, p. 18.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos⁷¹.

La propuesta rortiana de no ofrecer argumentos sino historias nos conduce a los siguientes escenarios de comprensión filosófica, y, con ello al final de nuestra pesquisa. En primer lugar debemos reconocer que en la propuesta neopragmatista no se ha abandonado el sentido tradicional del poder del pensamiento reflexivo; en otras palabras: no hemos escapado de la filosofía como búsqueda de la verdad, pues tal comprensión reaparece en el diálogo moderno de los filósofos. No se puede aceptar la tesis de la muerte de la verdad pues en tal caso habría fracasado el principio del diálogo como filosofía. Otro escenario problemático creado por la tesis rortiana tiene que ver con la verdad y su relación con la libertad. La creación de nuevos vocabularios por parte de los individuos crea el espacio para la libertad total. Pero esta paradójica situación nos coloca frente al hecho de desear la libertad desechando la verdad intersubjetiva. Todo esto nos conduce a replantear las tesis neopragmatistas y a cuestionar su supuesta capacidad para evitar los problemas provenientes de la teoría del conocimiento: realismo, objetivismo y relativismo, que resurgen frente a la reflexión filosófica a pesar de las sugerentes ideas y tesis ofrecidas por el profesor Rorty y sus seguidores contemporáneos.

Conclusión

Los logros y limitaciones del neopragmatismo frente a las críticas del relativismo epistemológico

Mi intención en este capítulo consiste en señalar algunas incongruencias teóricas que se desprenden de la historia que el neopragmatista

⁷¹ *Ibid.*, p. 41.

norteamericano nos ha ofrecido. Dos puntos llaman la atención en particular: de una parte, la incoherencia sobre la teoría del lenguaje; y de otro, el alcance limitado de su propia retórica con la que ha intentado resolver el problema del relativismo teórico.

Comencemos recordando que nuestra lectura de la obra primigenia el profesor Rorty nos condujo desde la crítica, muy sugerente, por demás, de la filosofía moderna centrada en la epistemología, hasta lo que se tomó como el auténtico punto de apoyo para elaborar una opción del pragmatismo contemporáneo: el lenguaje como ubicuidad y contingencia. Esta última tesis conduce inexorablemente al reconocimiento del lenguaje como una forma trascendental del mundo, pues no es posible determinar los límites del mismo ni sus relaciones con la realidad, en un sentido epistémico. Las cosas no lingüísticas no poseerían ningún valor epistémico, sino solo un valor de carácter metodológico en condición de elementos causales para el conocimiento. Por este camino desembocamos, finalmente, en el reconocimiento de que la supuesta ubicuidad del lenguaje deviene un auténtico *a-priori* del conocimiento con lo que habríamos recaído en la filosofía tradicional.

De igual manera cuando expusimos las tesis rortianas sobre filosofía como epistemología y filosofía como hermenéutica, tuvimos oportunidad de señalar lo compleja que se convierte la idea de la estructura del lenguaje al querer tomarlo como un *continuum* de sentido sin diferenciar estructuras internas al mismo. Toda esta perspectiva sobre lenguaje, aunque ingenuina y audaz, no conduce a otra cosa sino al reconocimiento de la contingencia del mismo y con ello a la imposibilidad de poder contrastar teorías en el dominio de la historia. Posteriormente examinamos someramente el paso de la crítica rortiana a la epistemología fundacionalista a la noción de prácticas sociales como criterio de comprensión y reconocimiento de la verdad. Esta posición teórica parece conducirnos, de nuevo, a una situación contradictoria; en efecto, querer suprimir la noción de verdad y reemplazarla por prácticas

sociales no deviene en otra cosa que en cambiar un término por otro sin lograr con ello superar el trasfondo de la pregunta por la verdad como instancia de relaciones humanas posibles.

Quisiera enfatizar aquí un aspecto importante en esta evaluación crítica que estamos realizando a la propuesta neopragmatista. La noción de prácticas sociales se muestra poco útil cuando de la solidaridad se trata pues la supuesta mentalidad etnocéntrica, que supera los prejuicios sociales de toda clase, no ofrece fuerza intelectual o moral para superar justamente las diferencias propias de las culturas humanas. Querer superar las diferencias a través de consensos no forzados supone volver sobre criterios que no se pueden ofrecer desde los límites del lenguaje como cultura, pues la noción de cultura que asuma el filósofo que habla no tiene por qué ser aceptada por otras culturas como un dato verdadero o de buena fe. Y, desde esta perspectiva, diremos igualmente que la tesis de la superación de la teoría, en sentido clásico, por la narración en sentido moderno, no se sostiene pues no es más que un buen prejuicio etnocéntrico pero no necesariamente reconocido por otras formas culturales.

Aún más: recordemos que la propuesta rortiana desemboca finalmente en la sugerencia según la cual la filosofía debía abandonar totalmente su carácter edificante, sistemático, para transformarse en una variante del diálogo permanente de la humanidad; y, con ello caeríamos en el inexorable esteticismo de nuestras vidas tan propio de los movimientos postmodernos. También aquí el análisis nos conduce a una nueva especie de tensión entre la crítica y lo que se propone. En efecto, si el diálogo de la humanidad es una especie de superación o alternativa a la búsqueda de la verdad, no se comprende por qué se asume esta presuposición como propia de la cultura que toma el lenguaje como contingente. La posición teórica aquí se mueve, de nuevo, entre un relativismo radical y un etnocentrismo indefendible como criterio de apertura al diálogo. En otras palabras, no se ofrecen argumentos o razones lo suficientemente fuertes para aceptar que simplemente hemos

decidido hacer filosofía centrada en el lenguaje, la metáfora y el diálogo y no suponer que estamos realizando un esfuerzo intelectual novísimo y con ello superando a la filosofía misma. Todo ello nos conduce inexorablemente a la “paradoja escéptica” que aunque se trate de reducir al absurdo no deja por ello de existir ni de someternos a su imperio de consecuencia indeseables.

En el párrafo 201 de las *Investigaciones filosóficas*, afirma Wittgenstein: “Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla”. En otras palabras: el mentor del neopragmatismo, a pesar de sí mismo, reconoce que si dos hablantes no pudieren llegar a establecer con sentido una regla que les obligue a seguir cierta conducta, entonces, no habría o no existiría ningún tipo de normatividad. O, para decirlo, según nuestra interpretación: si no podemos tener referentes más allá de las meras prácticas sociales y lingüísticas, pues entonces no podremos ni legitimar ni justificar nuestro conocimiento. En consecuencia, si hemos de aceptar la tesis rothiana del lenguaje como trascendencia o metacondición de todo discurso con sentido habremos de desembocar en una forma de nihilismo no aceptado por el pragmatismo. Aunque se aceptase el rechazo de toda forma de *a-priori* cognoscitivo siempre quedará ese residuo del “sentido” que el hombre no podrá superar postulando simplemente el lenguaje como un trascendental posible. Es innegable que la propuesta neopragmatista nos ha ofrecido nuevos modos de hablar, en particular en el dominio de las ciencias sociales, pues nos ha abierto posibilidades de redescubrir la historia y las relaciones humanas en dominios hasta ahora inéditos. Sin embargo, resulta igualmente innegable que el problema central de nuestro ensayo sigue gobernando la reflexión teórica pues no hemos podido escapar a ese “residuo” de sentido y comprensión que daría sentido a nuestras decisiones más importantes: las decisiones morales. 

Bibliografía

BERIAIN, Josexo, (comp.). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad, Barcelona : Anthropos, 1996.

CABANCHIK, Samuel (comp.). El Giro Pragmático en la Filosofía. Barcelona : Gedisa, 2003.

FERRARA, Alessandro, Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del Giro Lingüístico. Madrid : La Balsa de Medusa, 2002.

HABERMAS, Jürgen, Verdad y Justificación. Madrid : Trotta, 2002.

HOYOS, Luís Eduardo, (Ed.). Relativismo y Racionalidad. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2005.

OLIVÉ, León (Ed.). Racionalidad Epistémica. Madrid : Trotta, 1995.

RORTY, Richard, Consecuencias del Pragmatismo. Madrid : Tecnos, 1995.

_____, Contingencia, Ironía y Solidaridad. Barcelona : Paidós, 1991.

_____, La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid : Cátedra, 1989.

_____, Objetividad, relativismo y verdad. Barcelona : Paidós, 1996.

SOSA, Ernesto, Conocimiento y virtud intelectual. México : Fondo de Cultura Económica, 1992.