



Mente, Representaciones y Ciencia

Sergio P. Fernández. Doctor (c) en Filosofía (Universidad de Chile). Profesor Universidad Diego Portales

Introducción

En el primer volumen de sus Escritos Filosóficos, publicado en inglés en 1991, el filósofo norteamericano Richard Rorty propone una explicación antirrepresentacionista de la relación entre la ciencia natural y el resto de la cultura. Esto es una explicación según la cual "el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad" (Rorty 1991:15). La relevancia de esta tesis para la filosofía de la ciencia es que dicha explicación no reconoce diferencias epistemológicas entre una explicación, por ejemplo, de la física teórica y otra de la crítica literaria. Es una tesis fuerte que tiene como consecuencia, entre otras, borrar la distinción entre fenómenos "duros" y "blandos" aduciendo lo innecesario de la distinción misma.

El ancestro intelectual de esta tesis, desarrollada en los seis artículos que constituyen la primera parte del volumen citado, es el libro del mismo autor "La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza" de 1979. Allí Rorty se propuso hacer saltar en pedazos la venerable tradición que cree a la filosofía capaz de aportar una teoría del conocimiento y de la mente que, basándose en el acceso a las representaciones de lo real, pueda servir de fundamento para el resto de la cultura: "Puede hacerlo porque comprende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en un estudio del hombre-en-cuanto-ser-que-conoce, de los 'procesos mentales' o de la 'actividad de representación' que hacen posible el conocimiento" (Rorty 1979:13). En dicho texto se acomete un "desmontaje" de lo que Rorty llama "la imagen del Espejo de la Naturaleza" entendida como la búsqueda de fundamentos para el conocimiento emprendida por la filosofía moderna. La idea de que la mente humana es como un espejo que refleja la realidad ha inspirado el pensamiento filosófico desde Platón hasta Descartes, Kant y también la lejana relación que se puede encontrar entre Husserl y Russell que ha hecho consistir la tarea del filósofo en "limpiar y pulir el espejo de la mente o del lenguaje", para poder establecer así el marco de referencia de todo conocimiento. Rorty sostiene, sin embargo, que los tres más grandes filósofos de nuestro siglo, Wittgenstein, Heidegger y Dewey (en 1979 la deuda filosófica de Rorty era con Wilfrid Sellars y Willard van Orman Quine, en los diez años siguientes sus trabajos de interpretación con la obra Donald Davidson lo hacen rendir merecido tributo a este desaparecido filósofo analítico), han criticado la metáfora del espejo. "He tratado de demostrar cómo su deseo" —el de los filósofos modernos— "de escapar a un argé más allá del discurso está arraigado en el deseo de ver las prácticas sociales de justificación como algo más que si fueran sólo tales prácticas" (1979:352). Según Habermas, este intento fue logrado tanto así que pronostica para la filosofía una reducción en su ámbito de competencia, renunciando a ser el tronco del árbol del conocimiento y resignándose a un lugar más humilde como guardafaros del saber. Alasdair MacIntyre, por su parte, ha escrito que "mucho tiempo habrá de transcurrir antes de que vuelva a aparecer una obra como esta".

Las consecuencias de la crítica de Rorty son de bastante alcance y sobrepasan el ámbito —tradicionalmente considerado como trivial en cuanto a sus resultados para la vida práctica— de la filosofía analítica. En el texto de 1991, se defiende la conclusión de que si abandonamos la teoría del conocimiento que establece una relación isomórfica entre una realidad 'objetiva' y una mente que 'refleja' fielmente 'lo que hay', entonces la noción de verdad resultante será la más apta para una sociedad democrática; no se trataría de una verdad obtenida mediante la reflexión filosófica, ni del conjunto de las verdades científicas, sino el producto de 'un encuentro libre y abierto de opiniones' tal como lo concibe Milton. El antirrepresentacionismo que propone Rorty, es para algunos de sus reputados críticos como Hilary Putnam la punta de lanza de un 'relativismo cultural' que encuentran 'catastrófico': "si el tipo de realismo metafísico que postula 'cosas en sí mismas' con una 'naturaleza intrínseca' no tiene sentido, entonces, concluye Rorty, tampoco lo tiene la



noción de *objetividad*. Deberíamos suprimir todo el discurso sobre objetividad y, en su lugar, hablar de 'solidaridad'. Deberíamos convertirnos todos en relativistas culturales" (Putman 1994:13). Arriesgamos, ¿qué hay de malo con ello?

La discusión entre Rorty y Putnam nos permite iluminar lo esencial que está en juego: Rorty sostiene que desde hace bastante tiempo en la filosofía se dejó de hablar de la oposición entre mente y 'realidad' (la controversia entre realista e idealistas) reemplazando este modo de decir por la pregunta sobre qué tipos de enunciados verdaderos –si existen– se encuentran en relación representacional con elementos no lingüísticos. En esta perspectiva, la discusión sobre el realismo gira en torno a si sólo los enunciados de la física pueden corresponder a los "hechos" o si también pueden hacerlo los de la matemática y la ética. Putnam, por otro lado, está de acuerdo con Rorty en que hay que rechazar varias nociones metafísicas tradicionales por encontrarlas en último término vacías. Para ambos, comparar los pensamientos y creencias con las cosas "tal y como son en sí mismas" no tiene sentido. Pero el desacuerdo de Putnam radica en que no podemos deducir de esta conclusión que no haya objetos, "animales, vegetales y minerales" que no sean partes del pensamiento o del lenguaje y tampoco está de acuerdo en negar que lo que decimos de estos objetos algunas veces capte los hechos correctamente. Según Putnam, lo que lleva a Rorty a los extremos es la falta de garantía de que nuestras palabras representen las cosas fuera de sí mismas, la imposibilidad del caso, expuesta en los textos que examinaremos, no deja otra alternativa a Rorty que rechazar la idea misma de representación como una equivocación. El problema de fondo es, cuáles son los poderes de la mente humana y sus límites. Sin embargo, como dice Rorty, una vez que nos hemos librado de la ilusión de que nuestra cultura posee la verdad podemos salir al encuentro de otras culturas reales y posibles, podremos (nosotros los occidentales) enorgullecernos de nuestra libertad y apertura de encuentros.

No es tan fácil, empero, deshacerse de la crítica de Putnam. Supongamos que la crítica lingüística de la filosofía está en lo cierto al afirmar "ningún elemento lingüístico representa *ningún* elemento no lingüístico", o en otros términos, ¿cómo es posible colocarse fuera del pensamiento y comparar la realidad "como es en sí misma" con esos pensamientos y conceptos? ¿Cómo podría tener sentido *esa* idea?" aclara Putnam. Rorty nos deja con la conclusión de que no hay ninguna manera metafísicamente inocente de decir que nuestras palabras representan las cosas fuera de sí mismas. La ininteligibilidad de ese tipo de garantía comparte el mismo tipo de inteligibilidad que el decir que *nunca tenemos éxito* en representar las cosas tal y como son en sí mismas. "El modo en que el escepticismo es el reverso del ansia por un tipo ininteligible de certeza queda ilustrado por la complacencia de Rorty al abandonar 'el hecho perfectamente obvio' de que el lenguaje puede representar algo que está fuera del lenguaje". Y sentencia Putnam, "la verdadera misión de la filosofía aquí es iluminar la noción ordinaria de representación (y de un mundo de cosas que se han de representar); no permanecer inermes en un gesto de rechazo tan vacío como aquello que se rechaza" (pág. 15).

Vemos ahora la relevancia de lo que se discute, la filosofía no se trata de hablar cosas complicadas usando un lenguaje difícilmente comprensible para tratar problemas que sólo los mismos filósofos consideran importantes. Preguntas como ¿Es real el mundo en que vivimos? ¿Qué entendemos cuando hablamos de realidad? ¿Qué estamos diciendo cuando decimos que un enunciado es verdadero? No son preguntas que se puedan responder seriamente recurriendo al diccionario filosófico o a la aparente filosofía que resulta de una ilustración científica de última hora.

El programa de este trabajo tiene como objetivo responder a una sola cuestión sustantiva: ¿son necesarias las representaciones para una epistemología que va más allá de las filosofías de la ciencia al uso? Y aún de modo más básico, ¿es necesaria la noción de un "sentido común" que arbitre la decisión teórica de representaciones mentales que almacenen el saber cognitivamente relevante para nuestra y otras culturas (actuales y posibles)? En otras palabras, el intento de Habermas en la década de los ochenta de arbitrar una filosofía del conocimiento alejada de la filosofía de la conciencia y centrada en el lenguaje, ¿encuentra asidero en que cualquier lenguaje humano debe tener pretensiones de verdad con validez universal e



intercultural? A nuestro parecer las tres respuestas deben ser negativas. Lo que importa es entregar argumentos, al menos, provisionalmente convincentes a cada una de ellas.

Objetivismo, Representación y Ciencia

Nuestra primera pregunta va encaminada a examinar el núcleo del ataque de Rorty a la filosofía primera del modernismo: *re-praesentare*, volver a hacer presente aquello que ya no está. Esta fue, según Rorty, la autoimagen de la filosofía después de Kant. "La demarcación entre filosofía y ciencia que llegó a imponerse fue posible gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía era la 'teoría del conocimiento', una teoría distinta de las ciencias debido a que era su *fundamento*" (Rorty 1979:128). Considerar el conocimiento como un "problema" sobre el que tendríamos que tener una "teoría", es resultado de considerar al conocimiento como una agrupación de representaciones, concepción del conocimiento que fue producto del siglo XVII (Rorty 1979:131). Asimismo, en la misma época, la filosofía europea comenzó a hablar de derechos naturales a cosas como la vida y la libertad, que supuestamente todos disfrutamos. La invención de la mente hecha por Descartes, postula Rorty, dio a la filosofía una nueva base sobre la que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía 'previo' a los temas sobre los que se habían apoyado los antiguos filósofos. Locke convirtió a la mente, rediseñada por Descartes, en el objeto de la 'nueva ciencia del hombre' –la filosofía moral en cuanto opuesta a la filosofía natural. Este proyecto nos dejaría ver 'de qué objetos se podría ocupar nuestra comprensión y de cuáles no'; este aprender más sobre lo que podríamos saber y cómo podíamos saberlo mejor estudiando cómo funciona nuestra mente llegaría con el tiempo a ser bautizado con el nombre de "epistemología".

Rorty sostiene que "en nuestra cultura, las nociones de 'ciencia', 'racionalidad', 'objetividad' y 'verdad' están soldadas entre sí. Se piensa que la ciencia ofrece la verdad 'dura' y 'objetiva': la verdad como correspondencia con la realidad, el único tipo de verdad digno de ese nombre" (1996:57). Por esta razón, los humanistas (filósofos, teólogos, historiadores y críticos literarios) se ven obligados a preocuparse constantemente de si son 'científicos' en sus procedimientos y si sus conclusiones son dignas del predicado 'verdadero'. La tendencia a identificar la 'verdad objetiva' con el uso de la razón coincide con la consideración de la ciencia natural como el paradigma de la racionalidad. También concebimos la racionalidad como algo consistente en seguir procedimientos fijados de antemano, de seguir un proceder "metódico". Así, tendemos a utilizar como sinónimos los términos "metódico", "racional", "científico" y "objetivo". Esta imagen del científico es producto de un desarrollo cultural e histórico específico de Occidente. Rorty sostiene en este capítulo titulado "La ciencia como solidaridad" que en nuestra cultura moderna y secularizada el científico sustituye al sacerdote. En efecto, éste último en las etapas pre-modernas (en las que algunos países como el nuestro estamos estancados en algunos aspectos) el sacerdote cumple la función de unir a la comunidad con lo trascendente, lo divino, lo que no depende de nuestra subjetividad. En nuestros días, Rorty nos dice que la función de la ciencia y del científico es la misma: "poner en contacto a la humanidad con algo que está más allá de sí misma". La secularización de la cultura moderna tuvo como consecuencia la despersonalización del universo, y con ello la adscripción de la belleza y de la bondad moral a la esfera de lo subjetivo; en cambio, la verdad quedó como el único punto en el que el ser humano es responsable frente a algo no humano. El compromiso con la "racionalidad" y con el "método" se considera un reconocimiento de esta responsabilidad y el científico un ejemplo moral de búsqueda desinteresada de lo verdadero en la dureza de los hechos.

Un resultado de esta forma de pensar es que cualquier disciplina académica que aspire a un lugar en el ágora, debería ser capaz de ofrecer las predicciones de la ciencia o en su defecto conseguir un "estatus cognoscitivo" diferenciado que no necesite intentar descubrir hechos. Rorty habla de dos retóricas al uso en las así llamadas ciencias humanas: a) que las humanidades se interesan en los "valores objetivos" y no en los hechos y b) que su objetivo es crear e inculcar hábitos de "reflexión crítica". Ninguno de los dos tipos de retórica es satisfactorio. Hablar de "valores objetivos" es como hablar de algo tan mitológico como un caballo alado, puesto que la distinción entre objetivo y subjetivo fue creada como un paralelismo a la



distinción entre hecho y valor. Además, b) nadie puede creer que los filósofos o críticos literarios practiquen mejor la reflexión que los físicos o microbiólogos. La consecuencia de la falta de credibilidad en estas retóricas es que la sociedad considera que las humanidades no se igualan con la ciencia sino con las artes, constituyen una forma de acceder a "placeres" elevados pero no a la verdad.

Rorty encuentra que la división de la cultura sobre la base de la distinción entre los conceptos de hecho 'duro' y hecho 'débil', 'objetividad' y 'subjetividad' han sido "torpe y espinosa". Lo mejor sería, encontrar un nuevo vocabulario que elimine estas distinciones y nos ayude a comenzar de nuevo. Pero, primero se debe encontrar una nueva forma de describir las ciencias naturales. No se trata de degradar al científico, sino sólo dejar de considerarlo como a un sacerdote que nos pone en contacto con una realidad celestial y trascendente. Tampoco se trata de despojarlos de su fama de 'ejemplos morales', puesto que se la tienen bien merecida, pero no por el hecho de que sean más racionales y 'objetivos' que el común de las personas.

Rorty emprende esta nueva tarea de pensar la ciencia y la cultura desde el análisis semántico de dos sentidos del término "racionalidad". Un primer sentido es la racionalidad que tiene "criterios de éxito fijados de antemano... ser racional significa ser capaz de fijar criterios de antemano" y en este primer sentido la ciencia natural es metódica y puede ser considerada paradigma de la racionalidad. "El científico, que conoce de antemano qué constituye una falsación de su hipótesis y está dispuesto a abandonarla a raíz del resultado desfavorable de un único experimento, parece un ejemplo verdaderamente heroico" (1996:59).

El problema está que con este sentido de 'racional' las humanidades nunca van a ser consideradas como actividades racionales. Si las humanidades se refieren a fines más que a medios, no hay forma de evaluar su éxito porque carecemos de criterios fijados de antemano. Si conociéramos de antemano los fines de la sociedad y de la cultura ¿qué utilidad y sentido tendrían las humanidades? Si ser racional consiste exclusivamente en satisfacer criterios, entonces las humanidades no son racionales, pero si han de concebirse como actividades racionales, entonces tendremos que concebir otro significado de "racional".

Un segundo sentido de "racional" es algo "sensato" o "razonable" en vez de "metódico". Tiene más que ver con virtudes morales que con criterios de eficacia instrumental: "tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza". Según esta concepción lo racional y lo irracional nada tiene que ver con la distinción entre artes y ciencias, más bien ser racional significa simplemente examinar cualquier tema –religioso, literario o científico– de un modo que descarte "el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación".

Pero, lo que es penoso para Rorty es que tanto los humanistas como el gran público se complacen en señalar que el primer sentido de racionalidad es el más fuerte y que puede asociarse a la verdad objetiva, la correspondencia con la realidad, al método y a los criterios de éxito cognoscitivo. Este es –según su juicio– el gran error: "intentar convertir al científico natural en un nuevo tipo de sacerdote, un vínculo entre lo humano y lo no humano. También lo fue la idea de que algunos tipos de verdades son 'objetivas' mientras que otras son meramente 'subjetivas' o 'relativas' –el intento de dividir el conjunto de enunciados verdaderos en 'conocimiento genuino' y 'mera opinión', o en 'fáctico' y 'valorativo'. También lo fue la idea de que el científico tiene un método especial que, con sólo el humanista lo aplicase a los valores últimos, nos daría el mismo tipo de autoconfianza sobre los fines morales que la que tenemos sobre los medios tecnológicos" (1996:60).

El ejemplo que da Rorty para concretar la idea de que deberíamos abandonar la idea de una racionalidad 'fuerte' y reemplazarla por la segunda, más débil, es de sumo interés para la epistemología: la controversia acerca de la "racionalidad de la ciencia". Citando a Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*: "No hay forma independiente de la teoría de reconstruir expresiones como 'realmente ahí'" y, si es de alguna utilidad "imaginar que existe una explicación completa, objetiva y verdadera de la naturaleza y que el criterio adecuado del logro científico es la medida que nos lleva más cerca de ese fin último". La disolución de la vieja aspiración de la filosofía de la ciencia de demarcar lo que es ciencia de lo que no lo es, aparece



después de Kuhn como un falso problema: "rascar donde no pica". Esta 'interpretación difusa' o –como lo llama Rorty 'kuhnianismo de izquierda'– es un intento de eliminar las distinciones entre objetivo y subjetivo, entre hecho y valor. Rorty sostiene que esta idea estaba presente en la obra de John Dewey y que él no ha hecho más que un *aggiornamento* del lenguaje mentalista del pragmático norteamericano al lenguaje de la filosofía analítica, "nosotros los difusos deseáramos sustituir la idea de 'objetividad' por la de 'acuerdo no forzado'". Sin embargo, Rorty es consciente que decir que basta el acuerdo no forzado evoca el espectro del relativismo, los ataques a Kuhn van contra su concepción de que no hay 'racionalidad' en la ciencia, y quienes afirman que una concepción pragmática de la racionalidad es relativista pueden preguntar: "¿Un acuerdo no forzado entre quienes?; ¿nosotros?; ¿los nazis?; ¿cualquier cultura o grupo arbitrario?" Para Rorty la respuesta es "nosotros", entendiendo el plural como los occidentales. Se trata entonces, y aquí está de base otra tesis fuerte de Rorty, de reconocer el etnocentrismo de la cultura que busca una justificación de su saber. No podemos medirnos más que con nuestra propia vara, podemos sí, cotejar nuestras creencias con las de otras culturas y ampliar el alcance del "nosotros" considerando a esas culturas como miembros de una misma comunidad de indagación, todo esto es legítimo. "Lo que *no* podemos hacer es elevarnos por encima de todas las comunidades humanas, reales y posibles. No podemos encontrar un asidero celestial que nos eleve desde nuestra mera coherencia –mero consenso– a algo como 'la correspondencia con la realidad tal cual es en sí misma'" (1996:61). ¿Por qué una idea de este estilo les suena 'relativista' a muchas personas? En primer lugar, porque niega la necesidad de que la investigación racional llegue algún día a su fin "que la Verdad esté 'ahí afuera', frente a nosotros, esperándonos para abrazarla". Esto le parece a Rorty un desesperado intento de proyectar una concepción religiosa del mundo en una cultura cada vez más secular. Lo único que vale la pena conservar de la teleología del saber es el imperativo de explicar por qué se tuvieron concepciones falsas en el pasado y mediante este examen retrospectivo (*hindsight* en terminología de Kuhn) podemos narrar la historia del pasado como una historia de progreso. Pero la posibilidad de narrar la historia de nuestros errores no nos pone más cerca de la verdad de lo que estábamos antes, por el contrario, el fin de la actividad humana no es el reposo autocomplaciente en la verdad, sino un mejoramiento continuo de las actividades científicas y artísticas.

Otro fin de esta nueva postura pragmatista es superar la dicotomía entre 'objetividad' y 'subjetividad', "sustituir el deseo de objetividad –el deseo de estar en contacto con una realidad que sea más que alguna comunidad con la que nos identificamos– por el deseo de solidaridad con esa comunidad" (1996:62). Las únicas virtudes intelectuales que se le pueden reconocer a los científicos son la persuasión, la curiosidad y la avidez por las nuevas ideas, no hay una virtud intelectual llamada "racionalidad" por encima de estas virtudes morales. Ellos no son más "devotos de la verdad" que cualquier otro ser humano. La ventaja que tienen es que han creado instituciones que dan concreción al concepto de "acuerdo no forzado" que reemplazó a la vieja 'objetividad': en ellas el 'encuentro libre y abierto' del mayor número de argumentos y sugerencias es la nueva formulación de la verdad. El rechazo de Rorty a las nociones tradicionales de la racionalidad puede resumirse diciendo que "el único sentido en que la ciencia es ejemplar es que es un modelo de solidaridad humana" (1996:63). Las instituciones y prácticas científicas deberían considerarse como sugerencias de la manera en que pueden organizarse otras prácticas de la cultura. Pero –insiste– esto no significa decir que los científicos tienen un 'método' que el resto de la cultura haría bien en imitar. "Si decimos que la sociología o la crítica literaria 'no son ciencias', meramente queremos decir que la cantidad de consenso entre los sociólogos o los críticos literarios sobre lo que se considera una obra importante (...) es menor que, por ejemplo, entre los microbiólogos". ¿Por qué sucede esto? El pragmatismo nos dice que no hay que explicar esto diciendo que los objetos de las ciencias humanas son más 'blandos' que los de las ciencias naturales o que estas últimas no han encontrado aún su paradigma. No se trata de que la sociología o la crítica literaria deban tener un 'estatuto epistemológico' o metafísico distinto a la ciencia natural, sino que el interés de esta última es, a fin de cuentas, la predicción y el control, cosa que no ocurre –deseablemente– con la sociología o la crítica literaria.

La distinción entre "cuestiones de hecho" y "relaciones entre ideas" es una herencia del siglo XVII, específicamente de Hume. Esta distinción sobrevive en la filosofía del lenguaje contemporánea como la



distinción entre "cuestiones de hecho" y "cuestiones de lenguaje". Se trata de enfatizar la diferencia entre estar "dentro de nosotros" (relaciones de ideas o cuestiones lingüísticas) y estar "ahí fuera" (hechos), entre sujeto y objeto, entre nuestras creencias y lo que esas creencias (morales, científicas, teológicas, etc.) intentan conocer. Este último contraste lo evitan los pragmatistas, contrastando en cambio nuestras creencias con las creencias alternativas propuestas". Se trata de elegir entre dos hipótesis y no preocuparnos en saber si hay algo que las vuelve "verdaderas". "Adoptar esta actitud nos liberaría de los interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia, y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje" (1996:64).

Wittgenstein, Quine, Goodman y Davidson nos han enseñado a operar sin estas distinciones y a vivir con ello. Tan pronto se vive un tiempo sin ellas, se aprende a vivir sin las contraposiciones entre conocimiento y opinión, o entre objetivo y subjetivo. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirían por cuestiones prácticas sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales u optar por otros. El pragmatista sugiere que en vez de invocar algo como las distinciones idea–hecho, lenguaje–hecho, mente–mundo o sujeto–objeto para explicar nuestra intuición de que existe algo afuera ante lo cual ser responsables intelectual y moralmente, debemos desechar dicha intuición. Se trata de rechazar la "criteriología" y confiar más en nosotros mismos, en que la "verdad" es "una mezcla de acuerdo no forzoso con desacuerdo tolerante", y el "deseo de objetividad" es el deseo de obtener creencias que sean objeto de dicho acuerdo en el curso de un encuentro libre y abierto con personas que sustenten otras creencias. Si esto último es caer en el falibilismo o relativismo, entonces, en buena hora. "Se nos acusa de dejar al público general inerme contra cualquier otro que sea lo suficientemente astuto" para imponer una nueva metafísica. Cuando sugerimos que una de las pocas cosas que podemos saber sobre la verdad, es que ella se gana en un encuentro libre y abierto, se nos acusa de sostener que la verdad se define como "aquello que satisface los estándares de nuestra comunidad". Pero nosotros los pragmatistas no suscribimos esta concepción relativista. No inferimos del enunciado "no hay forma de situarse fuera de la comunidad, en un lugar neutral" que "no hay forma racional de justificar la preferencia de una comunidad liberal sobre una totalitaria".

El núcleo práctico y moral de la cuestión es decidir si las nociones de "acuerdo no forzoso" y "encuentro libre y abierto" pueden ocupar el lugar en nuestra vida moral de nociones como "el mundo", "la voluntad de Dios", "la ley moral", "lo que nuestras creencias representan adecuadamente" y "lo que vuelve verdaderas nuestras creencias". Todos estos presupuestos filosóficos pertenecen a la "metafísica griega, la moralidad religiosa y el cientifismo de la Ilustración": son formas de sugerir que las comunidades humanas deben justificar su existencia esforzándose por alcanzar un fin no humano. Por el contrario, olvidar lo anterior, olvidar sentirnos responsables por lo que "hay ahí fuera", es sugerir que las comunidades humanas sólo pueden justificar su existencia mediante comparaciones con *otras comunidades humanas reales y posibles* (1996:66 destacado mío).

El tipo de comunidad que estimula los encuentros libres y abiertos y busca la verdad y la bondad, simplemente mejorando dicha comunidad puede –según Rorty– ejemplificarse en las comunidades de científicos y en las instituciones políticas democráticas. El estilo de vida democrático y tolerante al disenso que encontramos en ambas fue la propuesta filosófica de Dewey y por lo que fue acusado de convertir los ideales de una comunidad en filosofía. Rorty lo defiende explicando que cualquier sistema filosófico es siempre un intento de expresar los ideales de la forma de vida de alguna comunidad. La filosofía no sería la búsqueda de una razón ahistórica regida por principios transculturales, sino un comentario detallado de las ventajas de un tipo de comunidad sobre otras.

Frente a la acusación de que una postura tan flexible y liberal nos deja inermes frente al totalitarismo, Rorty idea un contraejemplo basado en la anécdota de un grupo de filósofos que se reúnen a declarar que los valores son objetivos, la ciencia es racional y que la verdad es correspondencia a los hechos. "Realizando las correspondientes modificaciones a la confusión recientemente causada por algunos filósofos profesionales,



los filósofos han adoptado un conjunto breve y enérgico de normas de racionalidad y moralidad (...) esperando que el próximo año el comité elabore normas de gusto estético. ¿Cómo reaccionaría el público a esto? No con un "¡Salvados! sino mas bien con un ¿Pero quién diablos se piensan que *son* estos filósofos?" (1996:68). La verdad dice Rorty es que el desorden y la confusión del panorama cultural que trae el abandono de las viejas oposiciones es algo "espiritualmente reconfortante en vez de moralmente ofensivo". ¿Qué pasaría si abandonamos el vocabulario que la antigua retórica ilustrada tomó prestado de la precedente etapa teológico-religiosa? "Presumiblemente –la cultura– sería más kuhniiana, en el sentido de que mencionaría más logros concretos particulares –paradigmas– y menos "método". Se hablaría menos de rigor y más de originalidad. La imagen del gran científico no sería la de alguien que acierta en encontrar, sino la de alguien que inventa de nuevo (...) Un científico confiaría en el sentido de solidaridad con el resto de la profesión más que en una imagen de sí mismo atravesando los velos de la ilusión, guiado por la luz de la razón" (1996:69).

Si sucediese todo esto, podría desaparecer gradualmente el término "ciencia", y con él la oposición entre las humanidades, las artes y las ciencias. Cada disciplina se preocuparía menos de su método y sus fundamentos filosóficos porque ya no se pensaría que los términos que designan las disciplinas dividen "materias", trozos del mundo que tienen "interfaces" entre sí. Más bien, se consideraría que designan comunidades cuyos límites son tan fluidos como los intereses de sus miembros. Y es que nuestra lealtad última sería para con la comunidad que permite estos grados de libertad y despreocupación, no sentiríamos la necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca.

Representacionalismo, Antirrepresentacionalismo y Lenguaje

El núcleo firme de la posición de Rorty se encuentra en su adscripción a la una noción antirrepresentacionista del lenguaje. En uno de los ensayos del mismo texto titulado "Representación, Práctica Social y Verdad" Rorty hace suya una taxonomía de las escuelas de la filosofía del lenguaje en dos polos opuestos. La primera escuela sería la representacionista, cuyos exponentes típicos serían Frege, Russell, Tarski y Carnap, para ellos "el rasgo esencial del lenguaje es su capacidad de representar la manera de ser de las cosas. Los representacionistas consideran que la verdad es el concepto básico en cuyos términos ha de desarrollarse una teoría del significado, y por lo tanto una teoría del lenguaje" (1996:206).

La segunda escuela tiene exponentes de igual peso: Dewey, el segundo Wittgenstein, Martín Heidegger y Sellars. Ellos parten de una concepción del lenguaje como conjunto de prácticas sociales y parten de la capacidad de enunciación del ser humano (enunciabilidad) para dejar el tema de la verdad esbozado y eliminar los que consideran pseudoproblemas del representacionismo, en vez de construir sistemas o resolver problemas. Típicamente se puede caracterizar la diferencia entre representacionismo y antirrepresentacionismo recurriendo a la oposición entre los conceptos conexos de realismo y antirrealismo caracterizada por Dummet en "Truth and Other Enigmas" (1978):

"Entiendo por realismo la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros. El antirrealista opone a ésta su concepción de que los enunciados de la clase en disputa han de entenderse sólo por referencia al tipo de cosa que consideramos como evidencia para un enunciado de dicha clase" (Dummet 1996:18).

La diferencia entre un realista y un antirrealista es, entonces, una diferencia sobre el significado de la clase de enunciados en disputa. Así pues, se considera como fundamental para la resolución del conflicto saber a qué teoría del significado estamos adhiriendo. El primero en dar cuenta de este punto fue Ludwig Wittgenstein, si bien él "no nos ofreció una teoría sistemática del significado, en realidad consideró imposible semejante teoría, pues rechazó su idea anterior (del *Tractatus*) de que 'los significados de nuestros enunciados vienen dados por las condiciones que les vuelven decididamente verdaderos o falsos' y la sustituyó por la de que 'el significado ha de explicarse en términos de los que se considera *justificación* de



un enunciado" (1996:18). El último Wittgenstein, Heidegger y Dewey tienen tantas dudas sobre la noción de "verificadores" –elementos no lingüísticos que "vuelven" decididamente verdaderos o falsos los enunciados– como sobre la de "representación". Para los representacionistas, "verificar" y "representar" son relaciones recíprocas: el elemento no lingüístico que hace verdadero a S es el que representa a S. Los representacionistas contraatacan señalando que sus adversarios parecen querer introducir un nuevo idealismo trascendental con disfraz lingüístico –como una versión más del intento de Kant de deducir la determinación y estructura del objeto a partir de la del sujeto. Rorty se hace cargo de la siguiente objeción:

(i) "S" tiene el significado que le damos

(ii) Q es una condición necesaria para que demos un significado a "S".

Ergo

(iii) De no ser por Q, "S" carecería de significado.

(iv) Si "S" no tuviese significado, "S" no sería verdadero.

Ergo

(v) De no ser por Q, "S" no sería verdadero.

Efectivamente, dado que Q incluye prácticas sociales, parece que la conclusión de este conjunto de inferencias evoca al idealismo trascendental. Pero el antirrepresentacionista respondería que (v) dice simplemente que a menos que participemos de determinadas prácticas sociales, "S" no podría ser ni verdadero ni falso. Para el antirrepresentacionista detrás del enunciado S no hay un fragmento de realidad no lingüística configurado por el enunciado "el hecho de que S" –un conjunto de relaciones entre objetos que valen independientemente del lenguaje– que vuelva verdadera a "S". El problema de los antirrepresentacionistas consiste en encontrar una forma de expresar su posición que no recurra a la imagen de una "poderosa fuerza inmaterial denominada 'mente' o 'lenguaje' o 'práctica social' que modele los hechos a partir de algo no suficientemente determinado para ser tenido como real. Ellos tienen que insistir que lo que está en juego no es la "determinación" –que ni el pensamiento determina la realidad ni, en el sentido del realista, la realidad determina el pensamiento. Más concretamente, no es más verdadero que "los átomos son lo que son porque utilizamos 'átomo' como lo utilizamos" que "utilizamos 'átomo' como lo utilizamos porque los átomos son como son". Ambas afirmaciones son, para el antirrepresentacionista, totalmente vacías. Pero el antirrepresentacionista subraya de la última aún más su carácter de pseudoexplicación. El realista típico, dirá que conseguimos una representación *precisa* porque, en ocasiones, los elementos no lingüísticos hacen que los elementos lingüísticos se utilicen como se utilizan. Según esta explicación, la razón porque los físicos han llegado a utilizar "átomo" es que realmente existen átomos ahí fuera que se han hecho representar de forma más o menos exacta –que han hecho que tengamos palabras que se refieran a ellos y que tomemos parte en una práctica social llamada explicación microfísica. Rorty toma partido por la posición contraria: una cosa es decir que la capacidad de utilizar el término 'átomo' como lo utilizan los físicos es *útil* para hacer frente al entorno y otra muy distinta es intentar explicar esa utilidad por referencia a nociones representacionistas, como la noción de que la realidad a que hace referencia el 'quark' estaba 'determinada' antes de que surgiese el término 'Quark'. No hay modo de explicar qué queremos decir con realidad 'determinada', debemos rechazar toda la serie de conceptos que se utilizan para hacernos pensar que entendemos lo que significa 'la determinación de la realidad' (1996:21).

Los antirrepresentacionistas consideran que no hay manera de formular "una prueba independiente de la exactitud de la representación" –de la referencia o correspondencia a una realidad "determinada en forma antecedente". Esta idea de que no hay prueba de exactitud de la correspondencia independiente es el



núcleo del argumento de Putnam según el cual nociones como "referencia" -nociones semánticas que relacionan el lenguaje con el no lenguaje— son internas a nuestra concepción general del mundo. Según Putnam, el intento de los representacionistas de explicar el fracaso de la astrología y el éxito de la astrofísica está condenado al fracaso si a lo que aspiran es a alcanzar una perspectiva que denomina "la perspectiva de Dios" —una perspectiva que se ha desvinculado del lenguaje y de nuestras creencias y las ha contrastado con 'algo' sin su ayuda. Pero, "no tenemos idea de lo que sería semejante perspectiva". Donald Davidson en *Inquiries into Truth and Interpretation* compartía este escepticismo: "no hay posibilidad de que alguien pueda adoptar una perspectiva superior para comparar esquemas conceptuales [por ejemplo, el del astrólogo y el del astrofísico] desprendiéndose temporalmente del suyo propio" (1996:22).

Privarnos de las nociones de "representación" y "correspondencia" trae como consecuencia "dejar de saltar fuera de nuestra mente". Esto es algo que a algunos podría parecer demente, pero que a Rorty le parece filosóficamente fundamental. Rechazar cualquier intento de responder preguntas como "¿Está la realidad determinada intrínsecamente o bien su determinación es resultado de nuestra actividad?" es una sugerencia del último Wittgenstein y significa negarse a saltar fuera de nuestra mente.

Davidson ha argumentado y en esto Rorty ha cubierto un periodo de 20 años de trabajo que tan pronto como desechemos la distinción esquema—contenido (y con ella la creencia de que hay cosas y conceptos que son adecuados o no a ellas) también desaparecerá la idea de que nuestras creencias representan un contenido según las convenciones de un esquema. Davidson no cree que la física ni ninguna otra ciencia nos ofrezcan un "anclaje en los cielos" que pueda elevarnos hasta un punto de vista desde el cual podamos percibir la relación entre esas creencias y las cosas como son "en realidad". En cambio, considera que estamos en contacto con la realidad en todos los ámbitos de la cultura —tanto en la ética como en la física— en un sentido en que "estar en contacto con" no significa "representación razonablemente exacta" sino simplemente "causado y causante".

El antirrepresentacionalismo común a Putnam y a Davidson insiste en que la noción de "relaciones de hecho independientes de la teoría e independientes del lenguaje" constituye una petición de principio. Pues esta noción evoca la misma imagen representacionista de la que deseamos huir. Ambos filósofos se niegan a contrastar el mundo con aquello con lo que se conoce el mundo, pues semejante contraste sugiere que de alguna manera hemos conseguido "saltar fuera de nuestra propia mente". No aceptan la imagen cartesiano—kantiana que presupone la idea de "nuestras mentes" o "nuestro lenguaje" como un "interior" que pueda contrastarse con algo "exterior". Simplemente, no hay manera de dar sentido a la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje estén sistemáticamente fuera de sintonía con lo que está más allá de nuestra piel (1996:29).

Conclusión

Con estos ensayos Rorty ha esbozado la vinculación entre el antirrepresentacionalismo, la solidaridad como sustituto de la objetividad, el etnocentrismo y las virtudes de la cultura de las democracias liberales. En la década de los setenta sus inspiradores fueron Wittgenstein y Heidegger, a fines de los ochenta su mayor deuda es con Davidson y Dewey. Rorty señala que su posición difiere de la de Dewey en ofrecer una explicación diferente de la relación de la ciencia natural con el resto de la cultura, y en formular la problemática representacionismo *versus* antirrepresentacionalismo en términos de palabras y oraciones en vez de en términos de ideas y experiencias. Es seguidor de Dewey en las controversias acerca de la objetividad, la verdad y el relativismo ya que también piensa que las doctrinas representacionistas son un obstáculo para la sensación de confianza en sí mismo del ser humano. El resto de esta obra está dedicada a argumentar, contra Heidegger y otros, que semejante sentido de confianza en sí mismo es algo bueno. Pero desarrollar esta tesis sería materia para otro trabajo.



Bibliografía

Rorty, Richard. "Objetividad, relativismo y verdad". Editorial Paidós Básica, Barcelona, 1ª edición, 1996. Originalmente "Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers. Volume I" Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Rorty, Richard. "La filosofía y el espejo de la naturaleza". Editorial Cátedra, Colección Teorema, Serie Mayor, Segunda edición, 1989. Originalmente "Philosophy and the Mirror of Nature", 1979, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Putnam, Hilary. "Las mil caras del realismo". Editorial Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1ª edición 1994. Originalmente en "The many faces of realism", Open Court Publishing Company, 1987, La Salle.