

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS VII JORNADAS

1997

Patricia Morey

José Ahumada

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



FILOSOFOS REVULSIVOS VS FILOSOFOS DEL ESTABLISHMENT. EL CASO RORTY

1. La filosofía, su historia y sus protagonistas.

La historia de la filosofía -es decir ese gran metarelato que nos presenta una secuencia ordenada de pensadores y de sistemas desde Tales a nuestro siglo- es, en realidad, un invento germánico relativamente reciente. A fines del siglo XVIII, Dietrich Tiedemann publicó *Geist der spekulativen Philosophie* (1791-1797), en seis volúmenes. Coetáneamente, Gottlieb Tennemann publicó *Geschichte der Philosophie* (1789-1819), en once volúmenes. Ambas obras constituyen las primeras historias de la filosofía tal como la entendemos actualmente; ambas influyen en Hegel y en su *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833-1836). Hegel critica a sus antecesores. Piensa que no muestran cómo una teoría filosófica emana de otra ni que cada sistema filosófico sea parte de un irremediable movimiento de la mente humana hacia la verdad. Que Hegel piense que su propia filosofía es la culminación de tal movimiento es, a esta altura de los tiempos, un rasgo de soberbia excusable. Sea como fuere, la historia de la filosofía, tal como nos la enseñaron y como la relatamos es dependiente de ese tipo de gran metarelato.

Uno puede imaginar metarelatos alternativos. Por ejemplo, podemos pensar que a lo largo de los tiempos y en un mismo tiempo han existido y existen comunidades filosóficas. Las comunidades se constituyen cuando un grupo de pensadores/as comparte un conjunto básico de presupuestos. Y es debido a que comparten esos presupuestos metódicos y de contenido que pueden formular y otorgar sentido a las controversias y discusiones que, típicamente, se suscitan dentro esas comunidades. En cierto sentido, esa situación caracteriza lo que podemos denominar "filosofía normal". Pero cada tanto surgen pensadores que cuestionan los presupuestos básicos. Entonces se producen revulsiones teóricas. Su éxito, es decir, la posibilidad que lleguen a producir una verdadera revolución filosófica, es imprevisible. Los cuestionadores pueden ser de dos tipos: los reformistas, que descontentos con los sucesivos fracasos de hacer de la filosofía una disciplina productora de conocimiento, proponen reformas metodológicas, y los revolucionarios, que tratan de cambiar radicalmente las reglas del juego filosófico que se practica en la comunidad. En cualquiera de sus variantes, la existencia de filósofos revulsivos es esencial para el desarrollo de la filosofía. En el fondo, encarnan la lucha perenne del inconformismo con el establishment. En nuestro caso, encarnan el intento de substituir la filosofía normal por otras maneras de visualizar y practicar la filosofía.

Si munidos de esta propuesta miramos a nuestro pasado inmediato podemos elaborar una lista no muy extensa de filósofos revulsivos. Husserl y los miembros del Círculo de Viena, por ejemplo, son revulsivos reformistas. Nietzsche, Heidegger (Primera

Sección de Sein und Zeit), Wittgenstein (Philosophische Untersuchungen), Dewey (Logic, The Reconstruction of Philosophy, The Quest for Certainty), Foucault, entre otros, son revulsivos revolucionarios. Uno puede o no compartir las propuestas de unos y otros, pero lo que no puede negar es la importancia del papel que cumplen al criticar los supuestos que hacen a la normalidad de las comunidades filosóficas a las que pertenecen.

Richard Rorty es, típicamente, un filósofo revulsivo de tipo revolucionario. Sus propuestas tienen como meta alterar los supuestos sobre lo que está construida la normalidad filosófica de la comunidad filosófica norteamericana y las reglas de juego que predominan en ella. Su obra ha generado, previsiblemente, dos tipos de reacciones. De un lado están quienes abrazan sin reservas la causa rortyana (en los Estados Unidos, por lo general, se trata de críticos literarios). Del otro lado están quienes consideran a Rorty una especie de traidor "a la causa": no sólo es un filósofo revulsivo sino también repulsivo (salvo algunas excepciones, esta es la actitud la gran mayoría del establishment analítico).

Mi intención no es decidir acerca de cuál de las dos posiciones adoptar. Bien vistas las cosas, se trata de un problema interno de la comunidad filosófica norteamericana. Mi interés por el caso Rorty es, digamos, local. Creo, en primer lugar, que resulta importante evaluar con "simpatía hipotética" las raíces teóricas del planteo de Rorty, medir la verdadera extensión de sus críticas y considerar el valor de las consecuencias que extrae de ellas sin plegarse, insisto, a ninguno de los bandos generados en los Estados Unidos. Creo, en segundo lugar, que lo importante es intentar responder a la pregunta de cómo podemos aprovechar el planteo de Rorty (si es que es aprovechable) vis-à-vis nuestra propia práctica filosófica. Llegar a formular esta pregunta localista es la motivación básica de los párrafos que siguen.

2. Algunas observaciones acerca del corpus rortiano.

Rorty estudió en las universidades de Chicago y Yale. Enseñó en Wellesley y luego en Princeton. Los problemas que generó la publicación de *Philosophy and the Mirror of Nature* lo llevaron a emigrar de Princeton. La Universidad de Virginia le creó entonces una cátedra especial. Allí profesa ahora.

La fama de Rorty comienza con la publicación de una compilación: *The Linguistic Turn*. La organización de la compilación es admirable. Ofrece en el mejor estilo analítico una disección de las polémicas internas acerca de cómo interpretar y practicar el análisis filosófico del lenguaje. La Introducción de Rorty es también excelente y, sobre todo, reveladora. Luego de una breve referencia al status de la filosofía ("...la filosofía es la disciplina en la que se busca conocimiento pero [en la] que sólo se pueden encontrar opiniones...en la filosofía, como en la política o la religión, estamos naturalmente impulsados a definir el "progreso" como el movimiento hacia un consenso contemporáneo...") Rorty efectúa una cuidadosa deconstrucción de los fundamentos del análisis filosófico lingüístico y de la polémica entre los defensores del lenguaje ordinario y los de los lenguajes ideales. Su conclusión es que no se cuenta con criterios claros de eficacia filosófica que permitan arribar a acuerdos racionales y, sobre todo, que los intentos analíticos de hacer de la filosofía una ciencia estricta han fracasado.

Cuando en 1979 Rorty publica *Philosophy and the Mirror of Nature* produce una conmoción por sus críticas sistemáticas a algunos de los supuestos básicos de la tradición filosófica a la que pertenece la filosofía analítica. Rorty la emprende contra la teoría de la verdad como correspondencia, la noción de representaciones cognoscitivamente privilegiadas y la idea de un sujeto trascendental auto-reflexivo. Además, delinea una posición caracterizada por la defensa del antirrealismo ontológico, del antifundacionismo en la teoría del conocimiento y de la exclusión de la mente humana como una esfera de investigación filosófica. Sus héroes filosóficos explícitos son Dewey, Heidegger y Wittgenstein, aunque más tarde confesará que en el momento de escribir el libro su deuda intelectual real fue con Sellars y Quine y que en los diez años posteriores, lo fue con Davidson. Las conclusiones que extrae de todo esto son explosivas: "...la filosofía edificante aspira a mantener una conversación más que a descubrir la verdad...el papel cultural del filósofo edificante es ayudarnos a evitar el autoengaño que se deriva de creer que nos conocemos a nosotros mismos conociendo un conjunto de hechos objetivos...el conductismo, el naturalismo y el fisicalismo incondicionales que recomiendo nos ayudan a evitar el autoengaño de pensar que poseemos una naturaleza profunda, oculta, metafísicamente significativa que nos hace "irreductiblemente" diferentes a los tinteros o a los átomos".

En 1982 publica *Consequences of Pragmatism*, en 1989 *Contingency, Irony and Solidarity* y en 1991 sus *Philosophical Papers* en dos volúmenes.

3. ¿Como "leer" y evaluar a Rorty?

Como es de suponer hay varias "lecturas" posibles de la obra de Rorty. Yo privilegio las dos que considero más interesantes.

La primera "lectura" presenta a Rorty como un filósofo norteamericano que, preocupado por la situación de la filosofía en su país, formula un diagnóstico crítico de lo acaecido y reivindica una tradición propia. La historia podría ser relatada así. Los Estados Unidos producen vía Peirce y James, primero, y Mead y Dewey, después, una filosofía original, el pragmatismo, que tiene el mérito de cuestionar los presupuestos clásicos de la filosofía tradicional europea y de plantear problemas reales de tipo educativo, social y/o político. En la década del cuarenta John Dewey es la figura filosófica patriarcal norteamericana por atonomasia. Hechos externos -las persecuciones nazis, la segunda guerra mundial- provocan el ingreso a la academia norteamericana de un conjunto de brillantes pensadores europeos que importan modos tradicionales de pensar la filosofía. Pese a la violencia teórica de sus empaques, se trata (en mi terminología) de revulsivos reformistas: Carnap, Reichenbach, Tarski, Feigl, Gödel, Hempel, entre otros. En pocos años monopolizan la atención filosófica y moldean la filosofía analítica de posguerra. El pragmatismo queda totalmente a un lado. Lo que hoy se denomina 'filosofía analítica' es, en gran medida, una mezcla complicada de los preceptos metodológicos y los presupuestos teóricos que esas figuras europeas han legado. Los problemas filosóficos canónicos -los que constituyen, por decir así, la "tradición analítica recibida"- surgen de sus planteos y de obras. Pero en 1951, Quine da un primer grito de protesta. En "Two Dogmas of

Empiricism" cuestiona dos presuposiciones básicas de la filosofía empirista importada, a saber, la distinción analítico/sintético y la reducción a una base sensorial. Otros filósofos norteamericanos siguen el ejemplo de Quine. La obra de Rorty -su intento de replantear y dar nueva vida al proyecto filosófico de Dewey- puede verse, entonces, como una continuación de esas actitudes "rebeldes", como una especie de cruzada reivindicatoria actualizada del tronco pragmatista.

La segunda "lectura" presenta a Rorty como un filósofo que inquiera en los aportes de una tradición filosófica (de la que ha sido parte y a la que sigue considerando importante) compaginándolas a su manera y extrayendo conclusiones urticantes. Este es, quizá, el mayor aporte de Rorty a la filosofía en general. Típicamente, su estrategia consiste en trabajar textos en los que se formulan tesis aceptadas (al menos como tesis filosóficamente decentes) por el establishment analítico, redescribiéndolas en sus propios términos. Su posición filosófica es algo así como un entramado de esas redescrpciones: las de origen analítico más algunas que provienen de la tradición continental. Es claro esta segunda "lectura" no es incompatible con la primera.

Ahora bien, es válido discutir la corrección de las interpretaciones rortianas, cuestionar sus argumentos, negar las consecuencias que extrae y, sobre todo, poner en duda el mérito de la posición filosófica global que elabora. Lo que no es válido es negar la legitimidad de la tarea a la que Rorty se ha abocado. En la abundante bibliografía "antirorty", se suelen superponer de manera no inocente ambos aspectos: la crítica (legítima) suele enmascarar una acusación de ilegitimidad, de "traición a la patria analítica". Y esto no sólo incorrecto, sino obtuso. El problema de fondo que Rorty plantea es muy serio: ¿qué queda de los presupuestos de la filosofía analítica tradicional cuando se asumen ciertas tesis de Sellars, Goodman, Quine, Putnam y Davidson? Su respuesta es que queda muy poco. Esta respuesta es todo un desafío. Por supuesto que uno se puede cobijar bajo el manto de la tradición, negándose a considerar la cuestión o, simplemente, descalificándola con argucias ad hominem o ad patriam. Pero si se conserva algo del placer juvenil por la transgresión (diría yo, por la revulsión) y se considera que no todo lo que el establishment asevera es cierto, ¿porqué no dar a Rorty una oportunidad y ver qué pasa con su planteo?

4. Algunas tesis y varias consecuencias.

¿Cuál es el "perfil" vigente de un/a filósofo/a analítico/a post-Círculo de Viena, es decir, del filósofo analítico que Rorty parece tener en mente cuando habla de la academia y de los departamentos de filosofía norteamericanos? He aquí una descripción posible.

Nuestro filósofo, (a) piensa que filosofar es llevar a cabo una actividad minuciosa, rigurosa, valorativamente neutral y sobre todo seria sobre un material lingüístico y/o conceptual que le proporciona hechos decisivos (facts of the matter);

(b) piensa, además, que su meta teórica es ofrecer justificaciones racionales de los temas, los conceptos y/o las prácticas que investiga; esas justificaciones fundacionales tendrán, en consecuencia, un peso normativo indudable (la tradición kantiana del filósofo como policía de la razón);

(c) cree, por fin, que todo ello es posible porque qua filósofo tiene la aptitud de poder adoptar un punto de vista privilegiado, extra-empírico y ahistórico; es decir, la tradición de autoasignarse el rol de dios laico dotado de la aptitud -inusual para los mortales pero común entre los dioses- de poder mirar al mundo con una óptica arquemídea;

A estos rasgos se agrega un conjunto de supuestos teóricos que para nuestro filósofo están fuera de discusión, son supuestos dogmáticos, a saber,

(d) que la aptitud y función básicas del lenguaje y/o del pensamiento es la de representar el mundo: los enunciados (los pensamientos) verdaderos tienen relaciones representacionales con ítemes no lingüísticos de la realidad;

(e) que es posible fundar el conocimiento en elementos cognoscitivamente privilegiados (datos sensoriales, sensaciones, experiencias inmediatas): la superestructura de nuestro conocimiento se sostiene y justifica en esa base fundacional y, por consiguiente, es posible reducirla a ella;

(f) que no es necesario tomar en cuenta rasgos contextuales, históricos, psicológicos y/o culturales: hacer tal cosa desnaturalizaría la naturaleza misma del planteo;

(g) que existe un conjunto de dualismos nítidos que cumplen un papel crucial en el planteo y desarrollo de los análisis filosóficos, a saber, analítico/sintético, teórico/observacional, esquema/contenido, lingüístico o conceptual/empírico, filosófico/científico.

(h) la idea de que la legitimidad de la práctica de la filosofía y de los problemas filosóficos depende de que se cumplan estrictamente los rasgos (a) - (g), pues esos rasgos definen las reglas básicas del arte filosófico.

La descripción es basta pero, creo, muy cercana a la realidad. Nos da el "perfil" común de los filósofos que componen el establishment analítico norteamericano. Cabe advertir, en primer lugar, que sobre esa comunalidad se ha desarrollado una extensísima producción filosófica de indudable valor, caracterizada por la existencia de infinitas polémicas sobre los temas más diversos. Cabe advertir, en segundo lugar, se trata de una tradición que comparte los presupuestos básicos de la filosofía tradicional europea (he señalado algunos). Por último, cabe reconocer que la llamada "revolución analítica" es, en realidad, un movimiento reformista triunfante, al menos en el mundo anglosajón, y que le ha ocurrido lo que ocurre a toda "revolución" que triunfa: se ha tornado establishment.

Ahora bien, es antifilosófico pretender que los ítemes (a) - (h) son dogmas intocables, como es antifilosófico negar que algunas críticas que se han formulado a algunos de ellos no merezcan una atención especial. Como he señalado antes, el gran mérito de Rorty es haber ensamblado esas críticas puntuales en un entramado argumentativo que muestra el resurgimiento de temas y de planteos caros a los pragmatistas clásicos. Se trata de un pragmatismo renovado que tiene a Dewey como telón de fondo, que busca aliados transatlánticos y que incorpora elementos tomados un conjunto de filósofos notables reconocidos como propios por el establishment analítico.

¿Cuáles son las tesis críticas del entramado argumentativo construido por Rorty? Es imposible pretender enumerarlas exhaustivamente y ni siquiera resumirlas. Me limitaré a enunciar, sólo a enunciar, algunas de las más pertinentes.

Lo dado es un mito (Sellars) (Toda aprehensión de entidades abstractas [parecidos, hechos, tipos] es una cuestión lingüística).

La distinción analítico/sintético es un dogma no empírico de los empiristas, un credo metafísico (Quine). Adviértase que tirar abajo la distinción analítico/sintético implica afectar la mayoría de las "distinciones nítidas" mencionadas en (g).

El reduccionismo, es decir, la creencia de que cada enunciado significativo es equivalente a algún constructo lógico construido con términos que se refieren a la experiencia inmediata es, también, un dogma metafísico (Quine) (antireduccionismo) (antifundacionismo).

La noción aristotélica de esencia es la antecesora de la noción moderna de intensión, de significado (Quine).

La unidad de la significación empírica es la totalidad de la ciencia (Quine) (holismo).

La teoría del conocimiento es un capítulo de la psicología (contigüidad entre la filosofía y la ciencia) (Quine) (rechazo de una filosofía primera) (antifundacionismo).

Las diferencias entre adecuar una versión a un mundo, un mundo a una versión, una versión a otra, desaparecen cuando se reconoce el rol de las versiones al hacer los mundos a los que se adecuan (Goodman).

La comprensión y la creación van juntas (Goodman).

La distinción esquema/contenido es el tercer dogma del empirismo (Davidson).

Las creencias son verdaderas o falsas pero no representan nada. Es bueno librarse de las representaciones y, con ello, de la teoría de la verdad como correspondencia, porque lo que engendra el relativismo es pensar que hay representaciones (Davidson).

No podemos ubicarnos más allá de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar un test que no sea el de la coherencia (Davidson).

Nociones como la de 'referencia' -nociones semánticas que relacionan el lenguaje con el no lenguaje- son internas a nuestra visión general del mundo (Putnam); la referencia es inescrutable (Quine) (Davidson).

Las lista podría continuar pero lo expuesto es suficiente. Si se toma en serio cada una de estas tesis lo menos que resulta es un cuestionamiento importante a los supuestos básicos de nuestro filósofo analítico post-Círculo de Viena.

5. La propuesta de Rorty.

Rorty explota al máximo esa posibilidad. A través de interpretaciones agudas, con frecuencia polémicas, extrae una serie de consecuencias que lo llevan a proclamar el resurgimiento de un pragmatismo actualizado que debería suplantarse la filosofía del establishment analítico. No puedo entrar en los detalles del planteo rortiano. Quizá, su esencia quede reflejada en lo siguiente.

(a) Antirreduccionismo. "La lección básica que Rorty aprende de Quine, Goodman y Sellars es antirreduccionista: rehusarse a privilegiar un lenguaje, un juego lingüístico, una moralidad o una sociedad sobre otro/a apelando a criterios filosóficos. Para Rorty, la tentación de buscar tales criterios es un caso de la tentación filosófica más tradicional de

pensar el mundo, la sociedad, el yo o el lenguaje como poseyendo una naturaleza intrínseca o una esencia. Dado que la verdad es una propiedad de las oraciones y que los lenguajes son hechos, más que hallados, los resultados de apelar a criterios filosóficos serán argumentos viciosamente circulares y apologeticos, autoelogios retóricos acerca de la perspectiva propia, intentos de externalizar un cierto juego lingüístico, una cierta práctica social o una cierta autoimagen contemporáneo/a. En caso de conflicto y desacuerdo debemos apoyar las prácticas que prevalecen entre nosotros, reformarlas o proponer alternativas realizables, sin apelar al discurso filosófico ahistórico como el modo privilegiado de resolver desacuerdos intelectuales." (Cornel West, *The American Evasion in Philosophy*, pp. 200-1).

(b) Antirepresentacionalismo. La segunda lección es antirepresentacionalista. Un planteo antirepresentacionalista es aquel que no ve el conocimiento como la cuestión de captar la realidad correctamente, sino como la cuestión de adquirir hábitos de acción para lidiar con la realidad. Esta explicación torna innecesario trazar distinciones a lo Dilthey entre explicar fenómenos "duros" e interpretar fenómenos "blandos". Para tal explicación "las diferencias entre matrices disciplinares como la física teórica y la crítica literaria no son cognoscitivas sino sociológicas". El antirepresentacionalismo no es equivalente al irrealismo, es decir, a negar que haya un mundo con el que nos topamos a diario. La opción realismo/irrealismo sólo se plantea como tal a los representacionalistas. Por otra parte, 'verdad' no tiene un sentido explicativo: comprendemos todo lo que tenemos que saber acerca de la relación de las creencias con el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con él.

(c) Etnocentrismo. "El antirepresentacionalismo lo priva a uno de los garfios necesarios para escapar del etnocentrismo producido por la aculturación. La cultura liberal desarrollada en tiempos recientes ha establecido una estrategia que permite evitar las desventajas del etnocentrismo. Consiste en abrirse a encuentros con otras culturas, actuales o posibles y hacer de esa apertura algo central a la autoimagen. La cultura liberal es un ethos que se precia...de su habilidad para incrementar la libertad y la fluidez de los encuentros, más que en la posesión de la verdad." (Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 2).

Pienso que estas tesis son controvertibles, es decir, discutibles. Creo importante advertir tal cosa. Sostener que son discutibles implica aceptar que son respetables y dignas de consideración. Ese es el punto básico de la segunda "lectura".

6. Dos observaciones finales.

Para concluir, me referiré brevemente a dos temas que poseen, creo, un interés peculiar.

¿Porqué, si Sellars, Goodman, Putnam, Davidson y Quine sostuvieron lo que han sostenido, no recibieron el tratamiento despectivo y hasta discriminatorio que ha merecido y sigue mereciendo Rorty a manos de la academia analítica norteamericana? Hay una explicación sencilla. Las tesis de Sellars et al. fueron formuladas como críticas internas al modelo filosófico practicado en la academia norteamericana e interpretadas como tales en un pié de igualdad con cualquier otro cuestionamiento polémico. (Es del caso señalar que

las reglas de juego de la tradición analítica, no sólo permiten sino que alientan una libertad total para cuestionar internamente tesis filosóficas; dicho sea de paso ese es una de sus características más elogiadas; es la doctrina del liberalismo político aplicada a la filosofía). El planteo de Rorty adopta una línea diferente de la de sus mentores. Rorty formula una crítica externa a las prácticas de la academia: cuestiona su *modus operandi*, rechaza sus criterios de excelencia, enjuicia los criterios para determinar cuáles los problemas filosóficos dignos de atención y, sobre todo, desvaloriza sus logros al sostener que sus polémicas internas son vacuas y que su pertinencia para los problemas efectivos, resulta ser, en realidad, nula. Para peor de males Rorty introduce, a modo de compañeros de ruta, a filósofos franceses (Derrida, Foucault, Lyotard), se interesa por Nietzsche y rescata, con reservas, una parte de la obra de Heidegger. Es natural que la academia norteamericana se sienta agredida.

El segundo tema es este. He dicho al comienzo que el problema no consiste en decidir, *tout court*, si se debe estar a favor o en contra de Rorty. También he dicho que se trata de un problema para filósofos norteamericanos. Pienso que para nosotros, filosofantes argentinos, la pregunta interesante es la si es posible aprovechar la polémica desatada por Rorty, en beneficio de nuestra práctica filosófica. Yo creo que es posible. Si nos pasamos la vida importando filosofías, ¿porqué no desregular la importación en el caso de Rorty? No se trata de importar por importar. El planteo debe ser otro: apreciar de qué manera el neopragmatismo (rortiano o no), suficientemente remodelado y elaborado, puede servir al desarrollo de nuestra manera de hacer filosofía. El desarrollo de este tema excede los límites del trabajo. Se trata, nada más ni nada menos, que de tomar posición acerca de las peculiaridades de nuestras prácticas filosóficas, de sus propósitos, de sus defectos, de sus virtudes. Este es, como digo, tema para otra ocasión.