

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DE VERDAD EN RORTY

Tesis de Titulación para la Licenciatura en Filosofía que presenta:

Julio César Rodríguez Aceves

Con número de cuenta: 095069456

Dirección a cargo de la Doctora Erika Rebeca Linding Cisneros

Agosto/2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Un par de letras y pensamientos dedicados a dos personas que me han
visto crecer: mis padres;
otro par para mí
y el resto... para quien las lea.*

Entonces Pilato le dijo: << ¿Luego tú eres rey? >> Respondió Jesús:

<<Sí, como dices, soy rey.

Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo:

Para dar testimonio de la verdad.

Todo el que es de la verdad, escucha mi voz. >>

Le dice Pilato: << ¿Qué es la verdad? >> Y, dicho esto volvió a salir hacia

los judíos y les dijo: <<Yo no encuentro ningún delito en él... >>

Jn. 18:37

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

PRIMERA PARTE

CRÍTICA DE RORTY A LA FILOSOFÍA

1.1 La Filosofía.....	10
1.2 Origen de una Teoría del Conocimiento.....	19
1.3 Concepción de Rorty acerca de la Epistemología.....	25
1.4 De la Epistemología a la Edificación.....	28
1.5 Filosofía Sistemática y Filosofía Edificante.....	30

SEGUNDA PARTE

EL CONCEPTO DE VERDAD

2.1 La Verdad en la Tradición Filosófica.....	34
2.2 Concepción de Rorty acerca de la Verdad.....	40

TERCERA PARTE

PRAGMATISMO

3.1 Pragmatismo o Neopragmatismo.....	55
3.2 Sobre el Relativismo.....	67
3.3 Sobre el Etnocentrismo.....	71
3.4 Solidaridad y Verdad.....	77
3.5 Oposición al pragmatismo: Crítica de Susan Haack.....	82

CUARTA PARTE

ÉTICA Y VERDAD

4.1 Moral y Verdad.....	95
-------------------------	----

CONCLUSIONES

El futuro de la Filosofía.....	105
--------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	112
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Considerado como uno de los momentos más prolíficos de su pensamiento autóctono, la cultura norteamericana vivió durante los años comprendidos de 1880 a 1940 un renacimiento dentro del ámbito filosófico. Gracias al incremento de publicaciones de revistas y libros filosóficos nuevos, el establecimiento de nuevas sociedades de filosofía, la introducción formal de la filosofía como materia en los programas de las escuelas de artes liberales y en las escuelas superiores y la continua difusión de la enseñanza superior, el interés por la filosofía fue en aumento. Dicho interés trajo como consecuencia la proliferación de nuevas interpretaciones, la producción de pensadores originales y de movimientos llenos de lozanía. Entre los autores más destacados de esta época, considerados pilares del pensamiento contemporáneo de la filosofía norteamericana, se encuentran: Peirce, James, Dewey, Royce, Santayana y Whitehead; los movimientos más significativos, el pragmatismo, el realismo y el naturalismo. De alguna manera, estos movimientos guardan en común la aversión contra una filosofía que dominó gran parte del pensamiento norteamericano durante la segunda mitad del siglo XIX y que aún ejercía gran influjo en los albores del siglo XX, el idealismo. Dicha época se ha considerado como “La Edad de Oro de la filosofía norteamericana”

El primero de estos movimientos, el pragmatismo, nace durante la época de 1870 dentro de las discusiones propiciadas por un grupo de jóvenes estudiantes de la escuela de Cambridge. Dentro de una tertulia bautizada con el nombre de “Sociedad Metafísica” se encontraban autores como Chauncey Wright, Charles Peirce, William James y John Fiske. Es en el seno de estas discusiones donde se gesta el significado del pragmatismo. El concepto, como tal, fue acuñado por Peirce (1839-1914); para Peirce el pragmatismo era un método de aclarar ideas y conceptos, despejando la mente de confusiones metafísicas o de cualquier otra índole. La definición del vocablo “pragmatismo” fue escrita en 1902 por Peirce en un artículo al respecto para el *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin.

El pragmatismo, en primera instancia, es para Peirce una máxima lógica para determinar el significado de las palabras que había formulado. En sus propias palabras, Peirce ofreció la regla “Consideremos qué efectos concebimos que tienen el objeto de nuestra concepción que concebiblemente pudieran tener relevancia práctica. Entonces nuestra

concepción de estos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto” alternativamente el pragmatismo es, “la teoría de que una concepción, esto es, el propósito racional de una palabra u otra expresión, reside exclusivamente en su relación concebible con la conducta de la vida; de tal modo que, como obviamente nada de que no pudiera resultar de la experiencia puede tener ninguna relación directa con la conducta si uno puede definir con exactitud todos los fenómenos experimentales concebibles que puede implicar la afirmación o negación de un concepto, tendrá con eso una definición completa del concepto, y no hay absolutamente más de éste.”¹

Sin embargo, la palabra <<pragmatismo>> fue adoptada por otros filósofos que le dieron nuevos significados al concepto. Entre ellos, William James, F.C.S. Schiller y John Dewey, lo común en ellos es una teoría sobre la verdad que ha quedado plasmada como la esencia del pragmatismo. El primero de ellos, James (1842-1910), adopta el concepto de pragmatismo para formular una teoría sobre la naturaleza de la verdad. James escribe “Lo verdadero es simplemente lo *conducente* en el ejercicio de nuestra actividad pensante, del mismo modo que `lo recto` no es más que lo conveniente en el campo de nuestra conducta. Y al decir conducente me refiero a casi todos los aspectos; es más, ha de ser conducente a la larga, y por su puesto, en la integridad del todo.”²

La noción de pragmatismo ha llegado a estar particularmente conectada con esta doctrina de la verdad, reconocido mejor como el “pragmatismo clásico”.

Richard Rorty es un heredero de esta doctrina de la verdad, pero, a diferencia del pragmatismo clásico –inaugurado por James– su interpretación va más allá de la afirmación de lo conveniente. El presente trabajo de Tesis aborda el concepto de <verdad> desde una visión pragmatista, pero, concebida desde la filosofía de Richard Rorty³. Rorty, autor norteamericano y contemporáneo, propone una interpretación del

¹ Paul Kurtz. *Filosofía norteamericana en el siglo veinte. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*. Traducción de Francisco J. Perea, 1ª. Edición 1972. FCE, p. 26

² *Ibid.*, p. 138.

³ Richard Rorty nacido en Nueva York, cursó estudios superiores en la Universidad de Chicago (centro en el que se licenció en 1949 y en el que finalizó sus cursos de posgrado en 1952) y en la Universidad de Yale (institución por la que obtuvo su doctorado en Filosofía en 1956). Fue profesor de Filosofía en la Universidad de Princeton desde 1961 hasta 1982, año este último en el que se incorporó al cuerpo docente de la Universidad de Virginia. A lo largo de su vida recibió numerosas becas y distinciones, incluyendo la MacArthur Fellowship en 1981.

“pragmatismo clásico” que culmina en una nueva versión del pragmatismo considerada como neopragmatismo. Esta interpretación se opone a la tradicional forma de concebir a la <verdad> como una diferenciación entre *apariencia-realidad*. La interpretación de Rorty está en oposición a “la tradición filosófica”, tradición que va desde la filosofía platónica hasta la filosofía kantiana, en tanto que, según Rorty, esta tradición, tiene la concepción de que la Verdad es algo que se debe alcanzar por sí mismo mediante el conocimiento objetivo de las cosas y no por que sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, como lo propone Rorty. Debe considerarse que cuando me refiero a “tradición filosófica” lo hago desde los parámetros rortianos, y de ahí considero que cuando Rorty se refiere a dicha clasificación, lo hace pensando en la filosofía imperante dentro de la cultura occidental, es decir, considera a las filosofías más importantes que han sucedido a lo largo de la historia de la filosofía.

La verdad, entendida desde Rorty, es más bien la calificación que se da a unas creencias socialmente justificadas, que resultan ser convenientes para que el sujeto que tiene tales creencias pueda manejarse con el mundo. La verdad resulta ser una creación más que un descubrimiento, y una creación que es producto de contingencias tanto subjetivas como históricas. Entendiendo por contingencia el cambio constante de ideas

La primera etapa de su pensamiento se caracterizó por su defensa de la filosofía analítica y del lenguaje, pues creía que por medio de un cuidadoso análisis de éste, y a través de la lógica, se podían obtener soluciones a la mayoría de las preguntas filosóficas. Su antología *El enfoque lingüístico* (1967) jugó un papel crucial en la definición de la filosofía del lenguaje durante toda una generación. Más tarde se convirtió en uno de los críticos más significados de este movimiento filosófico. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) criticó la idea de que la mente refleje o proporcione una representación de la realidad exterior, concepto fundamental en la filosofía del lenguaje. En *Consequences of Pragmatism* (Consecuencias del pragmatismo, 1982) abandonó la búsqueda de los fundamentos del conocimiento humano (que ha caracterizado a la filosofía occidental desde René Descartes) y se decantó por el pragmatismo, al asumir una concepción de la verdad que hacía hincapié en la función del individuo a la hora de alcanzar el conocimiento, al menos en parte, en el contexto de varias acciones. El conocimiento histórico, por ejemplo, no es simplemente la acumulación de hechos observados del pasado; más bien, representa un examen del pasado en función de los intereses actuales, como los derechos humanos y la autonomía individual. Por tanto, el pasado se moldea en función de preocupaciones actuales, pragmáticas. Al margen del modelo representacional de la mente, Rorty emprendió un amplio replanteamiento de las nociones de subjetividad y cultura. En *Contingencia, ironía y solidaridad* (1988) y *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos I* (1991), desarrolló un retrato pragmático de lo que él denominaba “el liberal irónico”, el individuo cuyo sentido de identidad es, en gran medida, un acto de autocreación. Afirmando la importancia de la libertad individual, Rorty apoyó la visión de una verdad que se entiende como un concepto relativo más que absoluto, y argumentaba que el liberal irónico siempre tiene en cuenta las limitaciones del lenguaje a la hora de justificar posiciones filosóficas. No pretendía buscar un fundamento para el comportamiento ético o moral más allá de la experiencia humana; en cambio, apelaba al sentido de la solidaridad basada en la reacción compartida ante el sufrimiento humano. La literatura, a su juicio, establece a menudo esta solidaridad con mucha mayor efectividad que la filosofía. Dado que pensaba que ésta era un método de discusión más que un campo de estudio, evitó presentar una teoría filosófica universal. Prefirió, en cambio, ofrecer una serie de ricas y bien acabadas ideas sobre la vida intelectual occidental de finales del siglo XX.

y actitudes frente a la descripción del mundo y de uno mismo, por el hecho de encontrar una mejor opción para relacionarse con el mundo.

En este sentido, la importancia de la filosofía rortiana, radica en su propuesta de redescubrir la concepción de lo que se entiende por verdadero dentro de la filosofía contemporánea, que, desde mi punto de vista, refleja la necesidad de preguntarse que se espera dentro de la cultura filosófica de nuestros días una vez que parecen haberse agotado las posibilidades de los planteamientos epistemológicos de la filosofía, planteamientos que a su vez vinieron a sustituir a los paradigmas metafísicos de la tradición filosófica occidental. La verdad que se ve opacada por la individualidad y el relativismo de las sociedades contemporáneas no necesita regresar a los fundamentos sino crear nuevas descripciones, identidades y pensamientos a partir de los antiguos, siempre con la apertura de renovar constantemente estas creencias (verdades) para un mejor uso y relación con el mundo circundante.

El objetivo de este presente trabajo es considerar las objeciones de la filosofía rortiana hacia la filosofía “tradicional”, como una manera de comprender a las sociedades contemporáneas; la concepción, no sólo de la verdad, sino de la propia filosofía, se retoma como un mirar y recuperar las importantes aportaciones que tiene un contexto específico sobre los individuos para describir su identidad y justificar sus creencias como verdaderas. Pues la aceptación de las creencias que se consideran como verdaderas, es la aceptación de un convenio intersubjetivo y social que demanda la estabilidad de convivencia, por ello, el intento de desvelar la verdad intrínseca de la realidad debe quedar rebasado por la otra búsqueda, la búsqueda de acuerdos cada vez más amplios entre los individuos y las comunidades; es necesario fijar la atención en las *verdades* antes de especular sobre la Verdad en aras de encontrar una mejor relación con los demás y con el mundo mismo. Al respecto, la obra rortiana es una herramienta indispensable para la asimilación de una nueva descripción de los paradigmas filosóficos, una nueva interpretación, y nuevas creaciones de paradigmas que coadyuven a, en palabras de Rorty, una mejoría en el desarrollo del individuo y su entorno social y natural. En necesario pensar con entera conciencia si la labor filosófica es la de hablar de la Filosofía o la de crear filosofías.

La estructura de la propuesta filosófica de Rorty es viable en el sentido de desmitificar los conceptos “grandes”, por decirlo de alguna manera; quitarle el carácter de universalidad, absoluto o básico a conceptos tales como *conocimiento, verdad, naturaleza, en sí mismo* es oportuno porque se abre la posibilidad de dar paso a las aportaciones que se consideran como no propias de entrar al ámbito filosófico, aunque, no por ello se ha de considerar a cualquier pensamiento como filosofía, pero, si se ha de considerar como aportaciones para la creación de nuevas filosofías.

Sin embargo, la propuesta filosófica de Rorty, a pesar de sus esfuerzos por *dejar de lado* a las concepciones tradicionalista sobre <verdad>, se encuentra con dificultades sobre la petición objetiva de su pensamiento, es decir, no hay una clara distinción sobre los criterios de justificación y adopción sobre lo *verdadero*, si bien en última instancia el criterio es el de **más de lo que consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo**, dicho criterio es demasiado ambiguo, lo cual me lleva a decir que las pretensiones de Rorty no aterrizan como propuesta filosófica y las objeciones acerca de la objetividad de las pretensiones de la filosofía tradicional se vuelve insostenible toda vez que el criterio último de verdad se remite a un convencionalismo que esta en constante revisión, con apertura constante y con la clara conciencia de que se puede cambiar por otro mejor, en este sentido no es viable la decisión de abandonar los criterios básicos de entendimiento y conocimiento humano por el hecho de algo mejor, cuando no existe una forma de expresar, al menos objetivamente, mejor en cuanto a qué y malo en cuanto a qué, la afirmación de más de lo bueno y menos de lo malo es insuficiente en consideración con la expectativa rortiana de *edificar* pues el parámetro de lo bueno y malo es sumamente extenso, aún más, nada garantiza el compromiso con lo otros a partir de la constante creación a partir de la imaginación, tal como lo afirma Rorty. A pesar de ello, considero que la aportación rortiana debe constituir una parte fundamental para la apertura de la filosofía hacia un papel más práctico dentro de nuestra cultura, apertura que se encuentra, estando de acuerdo con Rorty, en la creencia de que puede haber opciones más allá de las elegidas y asumidas como verdaderas.

Dicho problema es el que se aborda y se interpreta en este presente trabajo de investigación.

La primera parte del presente texto es una exposición de la crítica y de los desacuerdos de la filosofía rortiana con la tradicional forma de concebir el concepto de verdad, el cual es, para la tradición marcada desde Platón hasta Kant, desde los criterios rortianos, una diferenciación entre lo que es aparente y real, tomando como real lo verdadero y como aparente lo falso. Por otro lado, es una afirmación que desde la filosofía cartesiana se ha creado un espacio privilegiado dentro de la filosofía para analizar el conocimiento como peldaño necesario en la búsqueda de la verdad. La idea de una teoría del conocimiento, nacida en las especulaciones de los siglos XVI y XVII, ha dado pauta a una investigación sobre el entendimiento humano para la perfecta comprensión acerca de cómo conoce el ser humano su realidad, lo cual daría la clave para llegar al descubrimiento de la verdad intrínseca que guarda la realidad.

A partir de la creación de la idea de la epistemología (teoría del conocimiento) ha sido incesante la búsqueda de una verdad inquebrantable. De ahí que esa búsqueda se realice en aras de la verdad por sí misma.

En la segunda parte se expone la tradicional forma de concebir la verdad, así como una de las posturas que se opone a ella, línea principal del texto, la filosofía de Rorty y su concepción de la verdad. Una postura que se aleja de los preceptos epistemológicos con la esperanza de abandonarlos y proponer una postura más local en oposición al carácter universal de la concepción tradicional de la verdad.

La propuesta rortiana se extiende a los confines del pragmatismo clásico rebasando sus principales argumentos, que aún guardan matices epistémicos, alcanzando un carácter ético. De ahí que el pragmatismo rortiano sea una nueva versión que algunos autores llaman neopragmatismo⁴. Sin duda la propuesta rortiana es un escándalo para autores que defienden la legitimación de la epistemología, por ello, se suele catalogar la filosofía de Rorty como un relativismo, sin embargo, la postura rortiana defiende más bien un etnocentrismo y no un relativismo. La argumentación del por qué un etnocentrismo no es un relativismo y del por qué la verdad, las verdades, son creencias justificadas en contextos históricos específicos, es la temática de la tercera parte. Por

⁴ Cf. Carlo Sini. *El Pragmatismo*. Traducción de César Penduelas y Carolina del Olmo, ED. Akal, S.A., 1999 Madrid España. pp. 317-341.

otro lado, es necesario conocer las objeciones e inconvenientes de una teoría que apuesta por desconocer el papel de la epistemología dentro de la filosofía, por ello, en la tercera parte se aborda una de las críticas más fervientes y concisas hacia la filosofía rortiana, la crítica de Susan Haack, una crítica que pone el dedo sobre la llaga de la concepción rortiana.

Por último, en la cuarta parte se sostiene que la concepción rortiana se aproxima a conclusiones de carácter ético, pues el etnocentrismo y la solidaridad en los acuerdos de lo que se cree como verdadero es fundamentalmente una tolerancia, aceptación, comprensión, justificación y respeto hacia el otro, teniendo la conciencia de que las creencias aceptadas como verdaderas están expuestas a ser reemplazadas por otras que pueden ser mejores en tanto nos ayuden a convivir y mejorar nuestra vida y el entorno donde nos desenvolvemos, en donde la participación de la filosofía es necesaria como praxis y no como algo contemplativo y reflexivo de lo que acontece.

La pregunta ¿Qué es la verdad? No es una constante dentro de este trabajo, por el contrario, la constante es un esbozo de la necesidad de visualizar las investigaciones filosóficas como un aporte necesario en la construcción de interpretaciones del mundo y del individuo. No apelo a una nueva propuesta de lo que es verdadero; no se propone una argumentación sobre lo que es la Verdad, sino un bosquejo de los beneficios que conlleva la consideración de evitar la búsqueda del *en sí* de las cosas y en su lugar, utilizando las palabras de Kant, el *para mí*, aunado a la consideración rortiana, el *para los otros* como una guía en la estructuración de interpretaciones adecuadas para la relación con el mundo, subrayando, como menciono anteriormente, la inconsistencia de la última parte del pensamiento rortiano. A pesar de ello, esta interpretación de la filosofía rortiana es una herramienta para recomendar la oportunidad de escuchar y proponer, desde los problemas planteados por sujetos inmersos en una realidad compartida con otros sujetos, una determinación de creencias que no se restringen a una interpretación dada, sino a una interpretación que se construye en compañía de *otros*, marginando nuestras expectativas y soluciones a una comunidad específica en cuyo desarrollo integral contribuimos directamente, aunado a ello, la posibilidad de considerar que nuevas propuestas y la posibilidad de adoptar esas nuevas propuestas utilizando el criterio simplemente de lo que *es* o podría *ser* mejor.

PRIMERA PARTE
CRÍTICA DE RORTY A LA FILOSOFÍA

1.1 LA FILOSOFÍA

Sólo después de haber renunciado a la esperanza de alcanzar el conocimiento de lo eterno, los filósofos comenzaron a proyectar imágenes del futuro. El punto de partida de la filosofía fue el intento de refugiarse en un mundo en el que nunca cambiaría nada. Los primeros filósofos consideraban como irrelevante el contraste entre el fluir del pasado y el fluir del futuro. Sólo cuando comenzaron a tomar en serio el tiempo, sus esperanzas dirigidas al futuro de este mundo ocuparon poco a poco lugar en su aspiración al conocimiento de otro mundo.¹

El concepto <verdad> y su aplicación en el espacio de las relaciones humanas ha sido un tema de discusión perenne dentro de la historia de la filosofía: ¿Qué se entiende por *verdad*, a que le llamamos *verdadero*, cuál es nuestro criterio para decir que algo es verdadero y lo otro no lo es, decimos es falso?; el problema recorre muchos ámbitos más allá de la filosofía, sin embargo, es la filosofía quien más incursionado sobre la explicación, definición e identificación sobre lo que se entiende por verdad. Existen diferentes doctrinas filosóficas, y no filosóficas, que han intentado articular, o descubrir, el camino más *adecuado* para acceder a este ámbito garante de toda posibilidad de un mejor conocimiento humano, del mundo y del hombre mismo, la Verdad. Dentro de la disciplina de la filosofía algunas de las diferentes corrientes han mostrado una constante actividad que por momentos se puede describir como áspera, ardua, metódica y de un grado alto de complejidad para llegar a una teoría de la <verdad>, muchas veces estas teorías versan sobre un discurso que bien se puede catalogar como uso exclusivo de lo intelectual; otras han entendido este camino como algo que tiene que ver simplemente con las relaciones y consensos entre humanos sin apelar a algo más allá de esta línea, es decir, sin consideraciones altamente complejas, pero que no por ello dejan de ser seriamente articuladas. Pero lo que permanece inmutable dentro de estas investigaciones y propuestas filosóficas es la cuestión medular sobre la que no sólo a la filosofía le interesa saber más, sino a muchos otros ámbitos de la cultura, a saber: encontrar el camino correcto hacia lo que *realmente es*, o en otras palabras, *lo que verdaderamente es*.

¹ Rorty Richard. *Filosofía y futuro* ED. Gedisa, Barcelona 2002, p. 15.

La idea de que existe una realidad independiente de las interpretaciones de cada ser humano, respecto del mundo, es una idea que conlleva a pensar en que, en efecto, existe algo que es verdadero, en oposición a la visión errante del hombre, aún más, existe un criterio único ante las diversas *opiniones* del género humano, que se concentran en este amplio y conciso concepto de <verdad>. Por ello la pretensión de descubrir la esencia de las cosas, lo cual ha dado paso a la investigación de las formas puras en las que se puede acceder a este conocimiento, de ahí que los esfuerzos de la filosofía se centren en lo que Richard Rorty llama la “búsqueda de la verdad por sí misma”, cuestión que ha sido una latente tarea dentro de la historia de las doctrinas filosóficas. La cuestión de la verdad ha sido una constante sobre la discusión filosófica. Pero si bien los diferentes discursos filosóficos ha aportado teorías sobre lo que es la verdad y cada uno de ellos, en su momento, han señalado los errores en que han incurrido sus antecesores, también es cierto que esas mismas teorías se ven derrocadas por otras nuevas teorías; pero es en los sucesivos intentos de proponer una mejor teoría lo que permite ver la discrepancia y diversidad de los discursos que pretenden aprehender lo que es la verdad; sin embargo, algunos filósofos convienen en que existe, o debe existir, un espacio en el que pueden llegar a ser commensurables todos los discursos sin excepción alguna, espacio que se hace presente cuando se llega a conocer *la verdad* de las cosas.² Frente a esta última concepción se plantean algunas objeciones que a finales del siglo XIX y hasta el siglo XX se han venido discutiendo de manera más aguda; algunas filosofías señalan que la insistencia de la búsqueda de la verdad por sí misma no tiene sentido, pues dudan acerca de que exista una descripción de lo que es el *en sí mismo*, aún más, dudan que exista ese espacio en el convergen todos los discursos de la humanidad.

Richard Rorty, el autor que compete al presente trabajo, señala que la filosofía se ha concentrado, durante mucho tiempo, en la búsqueda de la verdad, en la búsqueda de las esencias, pero que ello le ha traído como consecuencia un claro alejamiento entre su discurso y sus usuarios, es decir, las personas. La pretensión de considerar a la verdad como algo por alcanzar *por sí misma* mediante el conocimiento objetivo de las cosas, es una búsqueda que ha quedado con un sentido indefinido, pues se asegura, no existe un lugar *privilegiado* que este más allá de los propios significados que las relaciones

² Más adelante se discute que corrientes filosóficas defienden esta postura y cuales están en contra.

humanas eligen como dignos de ser llamados y tomados como verdaderos, aún cuando se pretenda encaminar las investigaciones del conocimiento a ese espacio privilegiado.

En esta primera parte pretendo apuntar hacia la objeción rortiana de entender <verdad> como una cuestión independiente de las interpretaciones subjetivas y a la cual se tiene acceso sólo mediante el análisis del *conocimiento*. Esta objeción se centra en la crítica hacia la tradicional forma de concebir que la verdad se descubre en el momento que se tiene una clara idea de cómo se da el proceso del conocimiento, es decir, cómo se conoce y qué es lo que se conoce del mundo, en general, cuáles son los alcances y límites del conocimiento. Esta idea de la clara comprensión del *conocimiento* tiene - hablando desde el pensamiento rortiano- sus raíces en una época no muy distante. Según la interpretación rortiana, la idea de una “teoría del conocimiento” es una idea que recientemente en el siglo XVII ha surgido. El estudio de la filosofía, después de este siglo, ha mantenido una cierta “obsesión” por encontrar las bases del conocimiento humano, porque piensa, es ahí donde se encuentra la clave para entender aquello que en realidad *es*; la cuestión que quisiera plantear desde el análisis del pensamiento rortiano es que existe un “distanciamiento”, esto es, un distanciamiento entre la teoría filosófica y la conversación e interacción con lo humano, pues precisamente, los discursos filosóficos de la tradición se han centrado solamente en cuestiones epistemológicas que saltan a un ámbito más allá de lo humano, la epistemología ha sido el centro de las investigaciones filosóficas. Sobre esta línea, la objeción filosófica de Rorty comienza por analizar precisamente las posturas centrales del pensamiento de la tradición que han dado caracterización a la filosofía occidental, concepciones que mantienen la idea de encontrar la clave para entender lo que es <verdad>, en ella pues, se expone las dificultades que se originan después de seguir conservando la vieja concepción de <verdad> de “la tradición filosófica”.

Por “tradición filosófica” Rorty entiende que este grupo está conformado por aquellas filosofías que consideran que la verdad es *correspondencia con la realidad* tal y como *es* esa realidad. Dentro de esta “tradición” Rorty alude a la filosofía presocrática, refiriéndose a ella como “los inicios de la filosofía occidental”, menciona directamente a Platón y hace referencia a ciertas etapas de la filosofía. Sin embargo, de forma más específica, Rorty centra su atención en lo que él llama la tradición “cartesiano-lockeano-kantiana” que, en el mismo orden, inicia con Descartes, continúa con Locke y tiene su

mayor auge en Kant respecto al tema del conocimiento y en consecuencia tiene que ver con la verdad.

Por un lado, Richard Rorty considera que la historia de la filosofía ha sido un relato que versa sobre los diferentes problemas a los que se enfrenta el filósofo dentro de un contexto específico, pero la Filosofía ha creído que sus problemas versan sobre problemas perennes, eternos; algunos de ellos, dice Rorty, estudian la diferencia de los seres humanos y se centran en la relación mente y cuerpo, otros a la legitimación de las ansias de conocer, “y se cristalizan en preguntas sobre <<los fundamentos>> del conocimiento”³. En efecto, la filosofía busca los fundamentos que componen la estructura de la cultura humana y que han proporcionado, dentro de un amplio desarrollo, soluciones a los problemas de la misma, sin embargo, la concepción rortiana pretende hacer ver que estos problemas de orden epistemológico son pseudo problemas que la misma filosofía se ha inventado al considerar que ella puede comprender la naturaleza del conocimiento y de la mente, por esa razón la filosofía se ha mantenido como una disciplina con carácter de fundamento respecto a los demás ámbitos culturales, menciona Rorty. Esto representa un problema.

Siguiendo el pensamiento rortiano, la crítica va encaminada a mostrar las causas por las cuales la filosofía, y sus adeptos, se encuentran subsumidos en un *auto-engaño*, pues al seguir conservando la idea tradicional de que la verdad tiene que ver con la legitimación de las pretensiones y la forma en que se da el conocimiento, es decir, sólo en la medida que el conocimiento sea *adecuado* las cosas aparecerán *tal y como son en realidad*, se trabaja bajo la idea de alcanzar algo que en principio no se presenta como tal, a saber, que <verdad> no tiene que ver con la representación exacta de la realidad dentro del sujeto que conoce; la idea de los discursos filosóficos es que se han considerado como reveladores de la esencia última de las cosas y el modo en que se han de conocer estas cosas; dicha concepción es precisamente la idea que se pretende *dejar de lado* y en su lugar asumir que -siguiendo a Rorty- que los sucesos de la historia, los cuales están expuestos a constante revisión y cambio, de acuerdo con las necesidades e inquietudes de cada contexto histórico, es decir, expuestos a las contingencias históricas y subjetivas, son los que facilitan la creación y postulación de nuevas interpretaciones por

³ Cf. R. Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. ED. CATEDRA, Madrid, 2001. p. 13.

viejas interpretaciones, que más que revelar una esencia, sólo se adaptan de mejor manera dentro de un contexto específico; hablando con propiedad, no se descubren esencias sino que se reemplazan *viejos discursos* por *nuevos discursos*. El autoengaño, del que habla Rorty, es pensar que se busca la esencia de las cosas, cuando en su lugar lo único que se está buscando es interactuar de mejor manera con el mundo. Por ello, el pensamiento rortiano me parece una herramienta indispensable para forjar la idea de que la verdad no se legitima al conocer la esencia de las cosas sino que se legitima al proporcionar un *modo mejor de interactuar* con esas cosas. La razón, entonces, de la crítica rortiana hacia el modelo de la filosofía occidental se debe a que éste se ha caracterizado, dice Rorty, por tratar de encontrar *esencias*⁴, lo cual es errático, es un autoengaño.

La crítica rortiana se remonta hasta los albores de la filosofía Occidental pasando por el iniciador de la filosofía moderna y hasta el máximo representante de la ilustración: Platón, Descartes y Kant. Rorty argumenta que estos autores han intentado sustraerse del tiempo en virtud de descubrir la “verdad” tanto inevitable e inalterable del hombre y en general de su mundo circundante. Pero el pensamiento de estos filósofos es sólo una reacción ante los cambios sociales y culturales que exigían modificar la imagen de sí mismo del hombre que resultaba ya inservible, por una nueva imagen que resultaría más acorde con las consecuencias de estos cambios.⁵

La constante atención de la filosofía hacia el problema del conocimiento de las cosas es una tendencia que inclusive se comporta como una obsesión, la tradición filosófica, es decir las teorías filosóficas imperantes en occidente, ha mantenido que el hablar de verdad significa distinguir entre lo real y aparente, aún más, saber qué es lo real y qué es lo aparente, pero eso tiene que ver con saber las condiciones, los procesos y los objetos del conocimiento, es decir, su alcance y sus límites, lo cual conlleva a descubrir el fin último del conocimiento, la Verdad. Este “deseo”, como lo llama Rorty, de una teoría de conocimiento, es el deseo de encontrar fundamentos ante un mundo cambiante que en primera instancia, desde la tradición filosófica, atenta contra una concepción unitaria y válida en cualquier momento. Por ello, autores como Platón, Descartes, Locke y Kant -menciono los autores a los cuales Rorty se dirige directamente- articulan teorías que

⁴ Cf. R. Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. ED. CATEDRA, Madrid, 2001. p. 323.

⁵ R. Rorty. *Filosofía y futuro*. p. 16.

afirman que existen criterios unívocos y válidos para todo ser humano, para todo ser racional, que sólo a la luz del claro entendimiento de las cosas se *descubren* esos criterios. Los orígenes, las causas, la naturaleza, el alcance y las posibilidades del conocimiento tienen un fundamento que tiene por esencia conocer la esencia de todo lo que lo rodea, lo cual supone que existe una verdad última de las cosas.

En efecto, Platón había postulado su *teoría de las ideas* frente a una relatividad del conocimiento que se generaba en el mundo de las apariencias; en un intento de acercarse a la verdad de las cosas Platón hace huso de la dialéctica para mostrar que las “sensaciones” y “percepciones” nos dan una falsa idea de las cosas y sólo podemos tener una “opinión” (*doxa*) acerca de ellas, por el contrario el uso de la razón nos lleva a la verdadera ciencia (*episteme*) la cual nos conduce a *descubrir* la Verdad. Por esta misma línea, Descartes pone al razonamiento como la cúpula de distinción entre lo verdadero y lo falso, mostrando que existe algo *innato* en el ser humano que, mediante un buen *método*, se puede llegar a una certeza absoluta del mundo. El criterio de certeza que Descartes aplica a todas las creencias recibidas es expresado en la regla –una de las reglas celebradas en su <método>- de que sólo aceptaba aquellas creencias que aparecieran ante él como verdaderas, de maneras <clara y distinta>. Por claridad y distinción se refiere al tipo de autoevidencia intrínseco que encontraba ser característico de las proposiciones más simples de la matemática y la lógica –proposiciones que cualquier hombre, una vez habiéndolas aislado en su mente, pudiera saber que son verdaderas por la <luz natural> de la razón. Por otra parte, Kant vuelve la mirada sobre el mismo problema del conocimiento. En la *Crítica de la razón pura* se propone establecer los fundamentos así como los límites del conocimiento humano. Para Kant el conocimiento, sus posibilidades y sus límites, van a ser el centro mismo de la filosofía. Kant lo dice cuando, metafóricamente, se compara con Copérnico. De la misma manera que Copérnico colocó al sol en el centro del sistema planetario, Kant sitúa el conocimiento humano y la crítica del mismo en el centro de toda la filosofía. Lo cual no quiere decir que para Kant la totalidad de la vida se reduzca a pensamiento, quiere decir más bien que antes de poder tratar otros problemas de la vida humana como la moralidad, la historia, la religión o las leyes, es necesario deslindar claramente cómo conocemos y hasta qué punto es lícito decir que conocemos. Locke, al igual que los autores mencionados elaboró su sistema filosófico centralmente en una <<teoría del conocimiento>>, sólo que Locke, junto con Kant, a diferencia de los demás, nos dice

Rorty, son los que cincelan el verdadero significado y estructura de la epistemología como actualmente se describe hasta en los manuales de filosofía. En razón de ello, Rorty muestra que la confusión de Locke entre la explicación y la justificación de creencias es la pauta para la edificación fehaciente de la epistemología.⁶

Gracias a la tradición *cartesiano-lockeano-kantiana* la filosofía, dice Rorty, ha adquirido la imagen de una actividad en cuyo centro se encuentra la ansiedad de vincularse con el *conocimiento*, o con un método para adquirir ese conocimiento o con cualquier pista de dónde podría adquirirse conocimiento de máxima importancia. Aunado a esta imagen se encuentra la constante diferenciación entre lo que es *real* y *aparente*, distinción que conlleva a la pretensión de que algunas cosas son importantes y otras no. De ahí que el estudio de la filosofía se enuncie como la investigación sobre lo que es importante, sobre lo que fundamenta todo lo demás. Pero –he aquí el punto medular de la discusión rortiana que quiero abordar- esa pretensión de acceder al conocimiento *real* de las cosas, mediante el estudio del Conocimiento, orilla a la filosofía a un campo hermético que se desprende de la preocupación socrática por el hombre y su mundo circundante –haciendo alusión al viraje de la filosofía de Sócrates en comparación con la filosofía presocrática- es decir, las discusiones filosóficas adquirieron un espacio dedicado sólo a los problemas “importantes”, sobre los cuales sólo un grupo selecto de personas tienen acceso y opinión, a saber, los intelectuales. Por esa razón, Rorty señala que la filosofía se encuentra en un no-diálogo con la humanidad pues ha centrado sus esfuerzos sólo en cuestiones de orden epistemológico, dejando de lado las preocupaciones presentes de las diferentes sociedades. El problema, dice Rorty, consiste en que la filosofía no dialoga ni solventa los nuevos problemas de las personas y de la sociedad debido a la idea de que todos los discursos pueden ser conmensurables sin importar su procedencia, la atención se centra pues, en lo que es universal y no ya particular. Pero esta idea, la de <<conmensuración de todos los discursos>>, dice Rorty, debe ser destituida del terreno filosófico para dar oportunidad a nuevas interpretaciones y descripciones que no precisen una idea de acceder a un conocimiento esencial de las cosas, ello podría cambiar la imagen de la filosofía proporcionándole un nuevo perfil mucho mejor para las comunidades contemporáneas. Rorty pretende que

⁶ Cf. . R. Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. ED. CATEDRA, Madrid, 2001, pp. 132,133.

las nuevas descripciones de la realidad proporcionen un nuevo rumbo al quehacer filosófico mucho más útil.⁷

Pero esta idea de la filosofía como disciplina que procura delinear los fundamentos del conocimiento y que funge como tribunal de la verdad, aunque tenga sus antecedentes desde el pensamiento griego, como ya lo mencioné anteriormente, ha sido una creación reciente. Gracias a las aportaciones de la ciencia en el siglo XVII y XVIII, principalmente a la teoría newtoniana, se podía acceder a conocer los fenómenos naturales objetivamente, es decir fuera de los paradigmas religiosos. Esta idea, la de conocer objetivamente las cosas, llegó a ser una gran influencia dentro del pensamiento filosófico de esa época dando como consecuencia una serie de investigaciones sobre cómo se puede conocer de mejor manera el mundo, para ello se tenía que investigar primero de qué manera el hombre adquiere ese conocimiento dando origen así a la idea de una “teoría del conocimiento”. La influencia parece inevitable durante esa época, sin embargo, la cuestión no se detiene ahí. El problema es que esa concepción haya sido trascendental para el desarrollo del pensamiento filosófico, es decir, que el modelo de interpretación de la realidad se siga conservando como una *objetiva descripción de la realidad*. La afirmación, por otro lado, de que la descripción debe ser objetiva supone que la realidad guarda una naturaleza intrínseca, en este sentido *lo objetivo* depende de descubrir la esencia de todas las cosas. Pero, si la idea de una “teoría del conocimiento” es producto del siglo XVII, como lo afirma Rorty, como tal debe ser una versión más de la historia de la filosofía y no una característica inmanente a la filosofía misma, cosa que, afirma Rorty, se ha mantenido hasta la actualidad.

De acuerdo con esto, la influencia de la ciencia en la filosofía se hace patente en las teorías de Descartes, Locke y Kant. Para Rorty estos autores son los que dan forma a esta idea de la filosofía como tribunal de la razón pura que tiene derecho a confirmar o a rechazar las pretensiones del resto de la cultura. A pesar de ello, comparto la idea de Rorty al decir que fue apenas en el siglo XIX cuando esta idea de seguir discutiendo sobre el conocimiento de la realidad en *sí misma* perdió gran interés para la filosofía. La necesidad de darle un nuevo giro a la filosofía nace precisamente al haberse agotado las posibilidades de los planteamientos epistemológicos -planteamientos que a su vez

⁷ La noción de *mejor* y *útil* tienen una connotación, dentro del pensamiento rortiano, ética que más adelante abordaré.

vinieron a sustituir a los paradigmas metafísicos de la tradición filosófica occidental-asegura Rorty:

“Hemos de estar de acuerdo con Marx cuando sostiene que no deberíamos pretender saber lo que el futuro tiene necesariamente en común con el pasado, sino que nuestra tarea consiste más bien en contribuir a configurar el futuro de otro modo que el pasado. No nos queda otra alternativa que la de cambiar el papel que los filósofos compartieron con los sacerdotes y los sabios y adoptar una función social que se parece más a la de un ingeniero o un abogado. Al contrario de los sacerdotes y sabios, que podían decidir por sí mismos sus temas, los filósofos contemporáneos, lo mismo que los ingenieros y abogados, deben averiguar cuáles son las necesidades de los que les <<encargan>> su trabajo.”⁸

La noción general de esta discusión es salir de los problemas viejos de la filosofía y no quedarnos en la contemplación; en cierto sentido, es necesario que tengamos la noción del tiempo para darle prioridad a la acción. De ahí que el análisis y la crítica rortiana se anuncien contra esa filosofía hermética que sólo ha centrado su atención en la epistemología, es decir, se ha centrado en la *certeza* de que nuestras representaciones y descripciones de la realidad deben guardar una correspondencia con la misma.

1.2 ORIGEN DE UNA “TEORÍA DEL CONOCIMIENTO”

La idea de una “Teoría del conocimiento” es, para Rorty, una idea reciente que sólo después de que las Instituciones entraron en crisis se hizo posible, aunque sólo después de Kant se hizo totalmente conciente. Una disciplina llamada filosofía capaz de emitir juicios acerca de lo verdadero y lo falso y además de servir como base a la religión y a la ciencia es producto de lo que se conoce como la filosofía moderna. Basta con pensar, junto con Rorty, que filósofos como Descartes y Hobbes no pensaban en que sus aportaciones a la filosofía sólo eran maneras de proponer una mejor <metafísica> o una mejor <ética>, ó una mejor <teoría del conocimiento>, pues la concepción de *una mejor* aun no se entendía como posteriormente se hizo. Sólo en la medida que estos autores

⁸ Rorty Richard. *Filosofía y futuro* ED. Gedisa, Barcelona 2002, p.16. (El subrayado es mío)

hacían grandes esfuerzos por proporcionarle a la filosofía un ámbito de estudio más libre, es decir separarlo de la jerarquía eclesiástica, preparaban un camino más seguro para el desarrollo de las investigaciones científicas, de manera inconsciente pero eficaz lograron darle un mejor desenvolvimiento a los proyectos de Galileo y Copérnico. En este sentido, como lo menciona Rorty, Descartes y Hobbes forjaron su reputación como <iniciadores de una filosofía moderna>, aunque ellos lo hacían en términos de <la guerra entre la ciencia y la teología>. En ese momento la diferencia entre la ciencia y la filosofía aún no se encontraba del todo definida, no es sino hasta la aparición de Kant cuando la separación y la distinción se hacen tangibles.

“Hasta que no se quebró el dominio de las iglesias sobre la ciencia y la erudición, las energías de los hombres a quienes ahora consideramos como <<filósofos>> se dirigían a la demarcación de sus actividades separándolas de la religión. Sólo cuando se hubo ganado esa batalla pudo plantearse la cuestión de la separación de las ciencias.”⁹

La distinción entre la ciencia y la filosofía se da después de haber distinguido el estudio de cada una de ellas. Sólo después de que la filosofía considerara que su núcleo de estudio era la “teoría del conocimiento” se separa del resto de las ciencias. Rorty señala que este paso era inconsciente, pues la cuestión era sólo una batalla por desprenderse del dominio eclesiástico, no es, sino hasta más adelante, que esta separación adquiere su sino debido a que esta teoría –la “teoría del conocimiento”- es “una teoría distinta de las ciencias debido a que era su *fundamento*”. Sus orígenes pueden hacerse remontar –dice Rorty- hasta las *Meditaciones* de Descartes y a *De Emendatione Intellectus*, pero, insiste, sólo hasta Kant consiguió su “auto-conciencia”. En la interpretación de Rorty, Kant consigue darle un carácter de *fundamento* a la antigua filosofía, después de ello los historiadores consiguieron poner en boca de los filósofos del siglo XVII y XVIII, incluso hasta los pensadores más antiguos, la pregunta ¿Cómo es posible nuestro conocimiento?¹⁰

⁹ Richard Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, (Grupo Anaya, S.A.), 2001. traducción de Jesús Fernández Zulaica. p. 128

¹⁰ Rorty basa su interpretación en estudios de la Historia de la Filosofía que hacen autores como Maurice Mandelbaum, John Passmore, Lucien Braun y Victor Cousin, Tennemann, Tiedeman y Brucker. De donde Rorty concluye que el sistema de Kant es parte fundamental para hablar de un final y un comienzo de la historia de la filosofía, interpretando la historia sólo a partir de los propios términos del sistema kantiano.

En esa época, de acuerdo con Rorty, la metafísica, recientemente opacada por la física, se vio recuperada gracias a Kant con el fin de servir ahora como la base de toda disciplina, cosa que sólo ocurrió después de que el sistema hegeliano dejará de impactar la ideología alemana, o como dice Rorty, después de haber caducado. Es sabido que el sistema hegeliano – continua Rorty- había logrado hacer de la filosofía una disciplina que de alguna manera se “tragaba” a las demás y no necesariamente les servía de base. “Además, hizo a la filosofía demasiado popular, demasiado interesante, demasiado importante, para ser propiamente profesional, estimulo a los profesores de filosofía a encarnar el Espíritu del Mundo, en vez de limitarse a continuar con su *Fach*.”¹¹ Más adelante la imagen kantiana derroca esta perspectiva hegeliana y cuando el movimiento neokantiano establece que <la epistemología-y-metafísica> son el centro de la filosofía queda definida la imagen que llevarán los programas de filosofía hasta la actualidad.

Rorty narra estos sucesos de la historia de la filosofía para mostrar los acontecimientos cruciales que fueron conformando la idea de una “teoría del conocimiento”, idea que lleva en su núcleo la afirmación de que “el conocimiento que presenta un <problema>, y sobre el que deberíamos tener una <teoría>, es resultado de considerar el conocimiento como una agrupación de representaciones”¹², noción que se construye durante el siglo XVII. Al respecto Rorty argumenta su postura en tres principales puntos:

- La invención de la mente hecha por Descartes. Ofreciendo un campo de investigación previo a los temas sobre los que se habían manifestado los antiguos filósofos, proporcionando un criterio de certeza frente a la mera opinión.
- La confusión de Locke entre la explicación de los hechos cognitivos y su justificación.
- La elevación que hizo Kant de la ciencia del hombre de un nivel empírico a un nivel a priori. Además de proporcionar confianza a la filosofía-como-epistemología y carácter auto-conciente, a partir de tres principales aportaciones: “En primer lugar, al identificar como problema central de la epistemología las relaciones entre dos clases de representaciones -<formales> (conceptos) y <materiales> (intuiciones)-

¹¹ Richard Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. p. 130.

¹² *Ibíd.*, p. 131.

igualmente reales pero irreductiblemente distintas, hizo posible que se vieran importantes continuidades entre la nueva problemática epistemológica y los problemas (los problemas de la razón) que habían preocupado a los hombres de la Antigüedad y de la Edad Media. De esta manera hizo posible que se escribieran <historias de la filosofía> de corte moderno. En segundo lugar, al unir la epistemología con la moralidad en el proyecto de <destruir la razón para dejar lugar a la fe> (es decir, desmoral común), revivió la idea de un <sistema filosófico completo>, en el que la moralidad tenía como <base> algo más científico y menos polémico. Mientras que las antiguas escuelas tenían distintas concepciones de la virtud humana, destinadas a adaptarse a su concepción de cómo era el mundo, Newton se había adueñado de las concepciones de este último tema. Con Kant la epistemología pudo ocupar el papel de metafísica en cuanto garantía de los presupuestos de la moralidad. En tercer lugar, al suponer que todo lo que decimos trata sobre algo que hemos <constituido>, hizo posible que la epistemología fuera considerada como ciencia de carácter básico, una disciplina basada en la reflexión y capaz de descubrir las características <formales>, <fenomenológicas>, <gramaticales>, <lógicas>, o <conceptuales> de cualquier área de la vida humana. De esta manera hizo posible que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la <estructura de sus objetos materiales>.”¹³

Rorty considera que estos principales momentos de la filosofía -llamada en el sistema rortiano la tradición <cartesiano-lockeano kantiana>- son la génesis de lo que ahora se considera como epistemología. Pero antes de estructurar la concepción que Rorty tiene de la epistemología y señalar los problemas que surgen a partir de aceptar esta idea – la idea de “aprender más sobre lo que podíamos saber y cómo podíamos saberlo mejor estudiando como funciona nuestra mente”-, es necesario mostrar la *confusión* que Rorty adjudica a Locke, pues de esa confusión se desprende la consagración de la

¹³ *Ibíd.* p. 132

epistemología como base de la filosofía y que a su vez le proporciona a la filosofía el papel autónomo de disciplina fundamental de todas las ciencias.

Rorty menciona a <la invención de la mente> como el gran mérito de Descartes para que la epistemología llegara a ser el centro de estudio de la filosofía. Sin embargo, <el método de las ideas claras y distintas>, el cual pretendía resolver el problema del escepticismo tradicional (“el problema del criterio –el problema de dar validez a los procedimientos de investigación y evitar al mismo tiempo la petición de principio o el dogmatismo”) tenía poco que ver con el <problema del mundo exterior>, el cual adquirió un carácter paradigmático para la filosofía moderna. Precisamente éste último problema (el problema de saber si nuestras representaciones internas eran exactas) es para Rorty el paso para dar origen a una “teoría del conocimiento”, una disciplina que se centraba en <la naturaleza, origen y límites del conocimiento humano>. Descartes había proporcionado simultáneamente el escepticismo del velo-de-ideas y una disciplina *consagrada* a evitar tal escepticismo.

Sin embargo, <la invención de la mente> no era condición *suficiente* para el desarrollo de una epistemología. Ello sólo fue posible a la *confusión* que Rorty adjudicó a John Locke. La confusión se entiende “entre una explicación mecánica de las operaciones de nuestra mente y la fundamentación de nuestras pretensiones de conocimiento”.

Rorty se pregunta cómo pudo ser que Locke entendiera que una explicación causal de cómo se llega a tener una creencia debía ser el principio para la justificación que se tiene de esa creencia. La respuesta inmediata es que los autores del siglo XVII pensaban que de hecho el conocimiento fuera una creencia verdadera justificada. Esto –siguiendo a Rorty- se debía a que no pensaban que el conocimiento fuera una relación entre una persona y una proposición, por el contrario, para Locke el conocimiento era una relación entre personas y objetos. Esto es, Locke pensaba que el conocimiento y el pensamiento se daban sólo en el momento que el ser humano empezaba a tener percepciones e impresiones del mundo y de los objetos que aparecían ante él; el empirismo lockeano afirma que nuestra mente está llena de ideas que hemos adquirido a lo largo de nuestra experiencia, afirma, además, que no podemos ir más allá de lo que nuestra percepción sensorial nos ha abastecido en el entendimiento, esas ideas que son producto de las impresiones externas del mundo son, en última instancia, la génesis del conocimiento.

La relación objeto-sujeto como elementos fundamentales en la construcción del conocimiento. En este sentido, era justificable la idea de un examen de nuestra facultad de entender, averiguar para qué clases de objetos está capacitada entender y qué clases de objetos no. La metáfora de la tablilla de cera sobre la cual los objetos dejan impresiones, era el mejor ejemplo que Locke proponía, facilitaba decir que tener una impresión era en sí un acto de conocer más que de tener un antecedente causal. Rorty no está de acuerdo en que una explicación <cuasi-mecánica> de la forma en que se ven “abolladas nuestras tablillas inmatrimales” por el mundo material ayude a conocer lo que tenemos derecho a creer. “Probablemente –dice Rorty- Locke se creía justificado al unir los dos sentidos de impresión distinguidos por Sellars¹⁴, pues creía que las abolladuras de nuestras cuasi-tablillas (como dice Ryle) se autoanunciaban”¹⁵ Las *impresiones* lockeanas fungían como causa de conocimiento y a su vez como justificación de ese mismo conocimiento. Sin embargo, el sistema filosófico de Locke debía su éxito a esta ambigüedad “Por consiguiente, el éxito de Locke dependía de que *no* se desarrollara el sentido de la metáfora, de que se dejara intacta la ambigüedad entre el cuasi-objeto cuasi-rojo-y-triangular del espacio interior y el conocimiento de que dicho objeto estaba ahí.”¹⁶ El problema es que como para Locke las impresiones eran *representaciones* necesitaba de una facultad que juzgara las representaciones y no sólo las tuviera, una facultad que pudiera garantizar su existencia y su fiabilidad, o que tenía “tales-y-tales” relaciones con otras representaciones. Sin embargo Locke no tenía el espacio para esa facultad, por lo que se encontraba en la tensión por mantener el equilibrio entre el “conocimiento-como-identidad-con-el-objeto y el conocimiento-como-juicio-verdadero-sobre-el-objeto” que gracias a esta transición fue posible la confusa idea de la <filosofía moral> en cuanto <ciencia del hombre> empírica.

El principal problema que se origina a partir de la confusión lockeana es que en todo intento de reproducir el conocimiento en un modelo sensorial se “produce una división entre la forma literal en que una parte del cuerpo (por ejemplo la retina) puede tener la misma cualidad que un objeto externo y la forma metafórica en que la persona en su

¹⁴ Rorty cita a Sellars mencionando una diferenciación de impresiones mediante un ejemplo: “1. Una impresión de un triángulo en cuanto ítem rojo y triangular del que se sabe, inmediata y no inferencialmente, que existe y es rojo y triangular. Y 2. Una impresión de un triángulo en cuanto conocimiento de que existe un ítem rojo y triangular.” Rorty retoma este ejemplo de la obra de Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives* (Springfield, III., 1967), p. 211.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 138.

conjunto tiene, por ejemplo, de la raneidad <<en la mente>> si tiene opiniones sobre las ranas”. Rorty afirma que la idea de una <tablilla inmaterial> descompone el hecho fisiológico del conocer y la condición especulativa del mismo. Por eso, la elección sensorial como modelo, en especial la elección ocular, hacen que Locke quiera reducir el conocimiento de una creencia justificada y verdadera en forma de proposiciones se reduzca a un < tener en la mente>. El hecho de que Locke se considere un “científico de última hora”- dice Rorty- hace que pretenda presentar su “tablilla” en términos fisiológicos, pero como no puede, termina haciendo una mezcla entre la <mente reflexiva> y su <tablilla>. Sin embargo, Rorty considera que la mezcla más importante en el tema del conocimiento en Locke, no es entre “cerebro” y “*nous*” (mente), sino entre el conocimiento y algo que, por el simple hecho de llegar a *tener* una idea, pueda tener lugar sin juicio alguno, y el conocimiento como aquello que resulta de formar juicios justificados.

De manera general, el hecho de que Locke justificara el conocimiento a partir de la explicación del proceso cognitivo, es para Rorty, la iniciación de una labor propiamente de una “teoría del conocimiento”, en tanto que la expiación del “interior”, la mente, mostraría de mejor manera el camino hacía las cosas de las cuales nuestros Pensamientos *si* deberían ocuparse y a cuales *no* para una mayor comprensión del conocimiento.

A partir de la explicación rortiana, acerca de las causas que originaron la idea de una “epistemología”, pasemos a la concepción en general que tiene Rorty de dicha disciplina.

1.3 CONCEPCIÓN DE RORTY ACERCA DE LA EPISTEMOLOGÍA

Dentro de la concepción rortiana la disciplina de la epistemología ha sido el centro de las investigaciones filosóficas, cuyo objeto de estudio analiza la forma en que el ser humano adquiere conocimiento del mundo y de que manera puede adquirir un conocimiento fehaciente del mismo; la epistemología considera que existe un método capaz de entender como son las cosas *realmente*. Y debido a que en el centro de las investigaciones filosóficas se encuentra esta idea, los discursos filosóficos versan sobre

las necesidad de aprehender la *Verdad*, yendo más allá de las *verdades*, lo cual significa, afirma Rorty, hablar de cuestiones *más allá* de lo humano; el objetivo real de una teoría del conocimiento es encontrar el origen del conocimiento, es decir como se produce el conocimiento en el ser humano, y todavía más, descubrir la forma más adecuada de conocer la realidad de manera objetiva. La objeción rortiana afirma que esta tarea de la epistemología ha dado lugar a una característica de la filosofía que no le favorece demasiado: *se ha alejado de sus usuarios*. Por ello, la propuesta es abandonar la idea de una teoría del conocimiento y en su lugar crear un espacio más amplio para las necesidades de cada cultura, comunidad, sociedad o persona, es decir, abandonar la pretensión del conocimiento por *sí mismo* para dar paso a un mejor entendimiento de aquello que consideramos como verdadero. Por esa razón, para exponer la concepción rortiana de la verdad se debe entender desde que punto Rorty indica los problemas de concebir a la verdad desde una imagen epistemológica.

En la interpretación rortiana las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo, y por ende una filosofía, parten precisamente del supuesto kantiano de “hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento”¹⁷ por lo que es difícil imaginar qué podría ser la filosofía sin la epistemología. Esta concepción representa una dificultad que es común entre varias corrientes filosóficas:

“[...] La dificultad procede de una idea que es común a los platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia –a saber, descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencia constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos.”¹⁸

Es clara la visión rortiana desde la lectura de la cita anterior, Rorty piensa que la epistemología hace intentos por encontrar fundamentos, o esencias, y que en su intento elabora discursos conmensurables que unen a sus hablantes en un terreno racional común; la epistemología guarda la esperanza de llegar a un conocimiento que sea la representación exacta de un mundo exterior, lo cual -dice Rorty- se prestaría a suponer

¹⁷ *Ibíd.*, p. 323.

¹⁸ *Ídem.*

que “ciertas clases de representaciones, ciertas expresiones, ciertos procesos son <<básicos>>, <<privilegiados>> y <<tienen carácter de fundamento>>”¹⁹. La epistemología, entonces, parte del supuesto de que existe un terreno que bien puede ser común no sólo a una comunidad sino a toda la cultura de la humanidad, los discursos y las aportaciones pueden –o deben– ser *commensurables* en pos de un fundamento último, la <verdad>. Por commensurabilidad, lo <commensurable>, Rorty entiende aquello que puede ser sometido a un conjunto de reglas que nos indican de que manera se puede responder en caso de haber una dificultad entre las afirmaciones; un plano en el que las reglas nos indican la mejor manera de construir una situación ideal y en donde los desacuerdos o contraposiciones entre los argumentos aparezcan como *no-cognitivos*. Entonces, un acuerdo común entre todos los discursos de la humanidad que pretenden la solución de problemas de la *humanidad* es la regla a seguir en la <commensurabilidad>. Por consiguiente la epistemología propone teorías que pretenden *unificar criterios entre todos los seres humanos dentro de un mismo terreno*, suposición que hace latente la existencia de ese terreno. Este terreno se encuentra situado de diferentes maneras, se encuentra fuera de nosotros –“el mundo del Ser en oposición al del Devenir”–, otras veces dentro de nosotros –“como en la idea del siglo XVII de que al entender nuestras propias mentes debemos ser capaces de entender el método adecuado para encontrar la verdad.”– y otras en el lenguaje “donde se suponía que proporcionaba el esquema universal para todo posible conocimiento”.

Esta “obsesión por la commensuración”, como la considera Rorty, es el origen de un problema inherente a la filosofía. Los pensadores inclinados por la epistemología, debido a que basan sus esperanzas de adquirir un conocimiento real de las cosas, se encuentran en un círculo hermético que los limita hacia sus propias prácticas, pues sus investigaciones consideran sólo aquellas cosas que entran dentro de los cánones epistemológicamente establecidos como verdaderos o como candidatos a ser verdaderos. Pero la filosofía, sostiene el pensamiento rortiano, no debe ser una investigación sobre las cosas últimas sino una conversación en donde se trasciendan los desacuerdos y se llegue a compromisos, una conversación que no tenga por objetivo encontrar un punto medular que una a los hablantes, que no tenga la esperanza de descubrir “un terreno común existente, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un

¹⁹ *Ibíd.*, p. 290.

acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.” Por tal razón, la iniciativa de Rorty pretende dejar atrás la insistencia por acceder a la realidad última de todas las cosas, del hombre mismo y de su relación con esas mismas cosas, en consecuencia, habría que abandonar a la epistemología; Rorty pretende renunciar a esa búsqueda de los fundamentos para dar paso a *otra cosa* que no lleve el nombre de una disciplina, ni de un método, ni de un programa de investigación, pero sobre todo, que no intente ser <sucesora> de la epistemología, que no intente llenar ese “hueco cultural” que la epistemología ha de dejar. Sin embargo, ¿cuál sería la opción que Rorty concebiría como *mejor*? La respuesta es la interpretación hacia el concepto gadameriano de *hermenéutica*, Rorty asegura que sería una opción viable para que la filosofía regrese a ese estado de *conversación* con sus usuarios, sin pretender suplantar a la epistemología.

1.4 DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA EDIFICACIÓN

“[...] la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse –que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constrictión y confrontación. La idea de que un armazón neutro y permanente cuya <<estructura>> puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso, o al menos a todo discurso que verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición.”²⁰

En el intento por conseguir que la filosofía deje de lado una investigación de carácter epistemológica Rorty argumenta en el capítulo VIII de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* que la *hermenéutica* –concepto que retoma a partir de la obra *Verdad y método* de Gadamer- aparece como aquello que no se propone ser una metodología de las ciencias, sino un intento de entender que son las ciencias humanas. “Su libro -dice Rorty acerca de Gadamer- es una nueva descripción del hombre que intenta colocar la imagen clásica dentro de otra más amplia y, por tanto, de <<distanciar>> la

²⁰ *Ibíd.* p.287.

problemática filosófica consagrada en vez de ofrecer un conjunto de soluciones a la misma.”²¹

Más que una investigación de los paradigmas filosóficos, así como la conservación de los mismos, Gadamer ha *reconciliado* –según Rorty- la afirmación <naturalista> “con nuestra intuición <existencialista> de que lo más importante que podemos hacer es redescubrirnos a nosotros mismos”. La noción de *Bildung* (educación, auto-formación) en vez de la de *conocimiento* es la clave para dicha reconciliación. Cuando decimos cosas nuevas sobre nosotros mismos, decimos que ciertas actividades nos hacen mejores, estas acciones o actividades resultan en este sentido más importantes para nosotros que las demás, por lo que no guardan ningún aspecto meta-físico, simplemente son más <esenciales> y cuando las llevamos a cabo nos re-hacemos. Sobre esta línea, Gadamer contribuye con su idea de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (el tipo de conciencia del pasado que nos cambia), -una idea que describe la actitud interesada en los beneficios que la naturaleza o la historia del mundo nos puede proporcionar y “no tanto en lo que hay ahí afuera en el mundo, o en lo que ocurrió en la historia”- lo que permite decir a Rorty que los hechos correctos sólo tienen un valor propedéutico para describirnos a nosotros mismos, expresarnos de manera mejor y arreglárnoslas con el mundo. De esta manera, “desde el punto de vista educacional, en oposición al epistemológico, tiene más valor la forma en que se dicen las cosas que la posesión de verdades.”

Sin embargo, Rorty prefiere utilizar la palabra *edificar* en lugar de *Bildung*, por parecerle más apropiada al referirse a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más provechosas y más interesantes. La edificación –continúa Rorty- es la actividad de relacionar nuestra cultura o nuestra disciplina con otras culturas o disciplinas que busquen metas inconmensurables con un discurso inconmensurable. Al mismo tiempo también es la posibilidad <poética> de creación de nuevas palabras, o nuevas disciplinas, o nuevas interpretaciones. De acuerdo con Rorty, la hermenéutica es la edificación de los seres humanos en tanto que no asume disciplinas fundamentalistas que nos justifiquen, por el contrario, sólo puede estar en conformidad con las normas justificadas sobre las cuales nos redescubrimos a nosotros mismos. En cambio cuando el

²¹ *Ibíd.*, p. 324.

conocimiento objetivo de las cosas se antepone como la base que fundamenta las acciones y nuestras expresiones, resulta un auto-engaño, pues se busca justificación última en lo injustificable. Rorty considera que se puede hablar de un conocimiento objetivo y que tal vez puede llegar a darse, sin embargo este conocimiento no sería más que una de las muchas formas en que podemos describirnos a nosotros mismos, es una de las distintas formas de edificación, sólo que ésta, a diferencia de las otras, puede obstaculizar el proceso de edificación debido a su insistencia de trascender a un espacio más allá de lo humano.

1.5 FILOSOFÍA SISTEMÁTICA Y FILOSOFÍA EDIFICANTE

Si bien en la filosofía de Rorty se presenta una crítica hacia la tradición filosófica y a su concepción de la verdad basada en una epistemología, que principalmente se basa en la tradición cartesiano-lockeano-kantiana, cabe preguntar a qué se refiere cuando habla de la edificación como una opción viable dentro de la filosofía, cuál sería el *otro* lado, aquel en el que Rorty pondría sus esperanzas. La crítica de Rorty se debe considerar en *comparación* con otra actitud filosófica, que si bien Rorty no la llama tradición, es un selecto grupo de filósofos que guardan en común la desconfianza de que el hombre sea un conocedor de esencias.

“En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una <<tradición>>, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger.”²²

Rorty considera, en esta cita, a un grupo de filósofos que son pertenecientes a lo que llama: *filosofía edificante*. Estos filósofos, argumenta Rorty, piensan que aun cuando tengamos por verdaderas ciertas cuestiones, quizá sólo tengamos conformidad con las normas del momento. La intención del pensamiento rortiano es plantear una diferenciación entre una filosofía en cuyo centro se encuentra la epistemología y una filosofía basada en la conversación. Así, la diferencia se enuncia como: la *filosofía*

²² *Ibíd.*, p. 332.

sistemática (que se centra en la epistemología) y la *filosofía edificante* (la que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología).

Cuando Rorty se refiere a *la periferia*, en la cita anterior, se refiere a ese ámbito en el que la filosofía rehúsa considerar a la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final, y es entonces cuando las palabras y los vocabularios adquieren su significado de otras palabras y de los hombres que los usan más que de su transparencia con lo real. Rorty trata de hacer ver que la filosofía edificante es la reacción frente a un contexto específico que no va más allá de sí mismo; la filosofía edificante asume que su “obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando.” Los filósofos edificantes rehuyen a la idea de haber encontrado una verdad objetiva, en su lugar presentan sátiras, metáforas, parodias, aforismos, riéndose de la imagen clásica del hombre en su intento de encontrar la esencia de las cosas. A diferencia de la filosofía sistemática que sólo dirige sus investigaciones sobre el problema del *conocer*, es decir, “poseer creencias verdaderas, justificadas, o, todavía mejor, creencias tan intrínsecamente convincentes que hacen innecesaria la justificación”.

Las pretensiones filosóficas de Rorty se inclinan por la filosofía edificante, con ello sugiere una nueva interpretación que desempeña un papel más propicio para la *conversación* de la filosofía en vez de erigirse como *indagación*; una conversación en donde se considera que los cambios culturales pueden representar una y otra vez un papel más significativo en la conversación. Los filósofos edificantes –la filosofía edificante- mantienen siempre esa postura de conversación que no los coloca como individuos conocedores de temas específicos en los que existe una preocupación común. Al respecto:

“Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial la del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y de pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo.”²³

²³ *Ibíd.*, p. 335.

Rorty pone de manifiesto que la filosofía debiera romper con sus paradigmas epistemológicos y que el discurso filosófico, por el contrario, debiera ser sólo una más de las diferentes voces que dan forma al espacio cultural –a la conversación. Esta visión permite que la filosofía sea una práctica más que una simple teoría, es una forma de considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres capaces de describir con exactitud. “Una forma de ver a la filosofía edificante *como* amor a la sabiduría es verla como el intento de impedir que la conversación degenera en investigación, en un intercambio de opiniones. Los filósofos edificantes no pueden terminar la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que llegue al sendero seguro de la ciencia.”²⁴

²⁴ *Ibíd.*, p. 336.

SEGUNDA PARTE
EL CONCEPTO DE *VERDAD*

2.1 LA VERDAD EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

Una de las mayores objeciones que Rorty presenta a la “tradición filosófica” sobre su concepción de <verdad> es la de que la validación de este concepto dependa, en gran medida, del descubrimiento y conocimiento de esencias, si el objeto de estudio de la filosofía ha sido nuestro intento de asimilar esas esencias, antes de comenzar con tal empresa, la filosofía ha de investigar que es el conocimiento; en dicha empresa se debe ubicar cuáles son los orígenes y las posibilidades del conocimiento humano, y es precisamente ese estudio, esa idea de investigar el conocimiento, la que, desde la interpretación rortiana, ha significado que la filosofía se situó como el tribunal, por excelencia, de lo que es verdadero o falso en función de la clara comprensión del cómo se conoce la realidad. Por ello la insistencia en volver al verdadero conocimiento de las cosas con la creación de una “teoría del conocimiento” – epistemología-. Esta concepción que es característica del pensamiento occidental, se extiende, afirma Rorty, desde la filosofía presocrática hasta la Ilustración, teniendo como premisa fundamental la clara distinción entre lo que es aparente y lo que es real, y el conocimiento de lo que es verdadero y lo que es falso. Algunas condiciones que se debe tener en cuenta es la <identificación exacta>, <la representación exacta> o <la correspondencia exacta> de la realidad con nuestro pensamiento, premisas necesarias para hablar de la <verdad> en todo el discurso filosófico de esta tradición.

Pero recientemente, considera Rorty que en el siglo XIX esta imagen clásica ha sido puesta en tela de juicio por diferentes autores, entre ellos William James, Wittgenstein, Heidegger, Nietzsche, Kuhn, Mary Hesse, Davidson, Dewey, Putnam. Todos ellos, continua Rorty, comparten la desconfianza de que la racionalidad y la verdad consistan en aplicar criterios absolutos; piensan que distinciones tan radicales, tales como apariencia-realidad, deben ser reemplazadas por distinciones como útil-inútil para hablar de una mejor opción para relacionarnos con nuestro mundo circundante. Estos autores han mantenido que <verdad> no guarda algo definitorio ni absoluto capaz de descubrirse mediante un método apropiado -como la epistemología-, dicha concepción sólo sería un obstáculo en la creación nuevas manera de adaptarse al mundo. Por el contrario, la asimilación de lo que consideramos como verdadero es un intento de describirnos en términos de nuestra propia comunidad, sólo que sin conciencia de los cambios a los que está expuesto nuestro pensamiento, nuestra comunidad y nuestro

entorno social, en otras palabras, nuestro contexto histórico; en este punto, la filosofía de Rorty considera que debemos aceptar las nuevas versiones de estos autores –nuevas en comparación de las ideas conservadas por la tradición- que nos invitan a desarrollar –hablando en el ámbito de la filosofía- proponer discursos más inclusivos y no meramente exclusivos de las cosas que no pueden ser tomadas como cuestiones serias sino como opiniones o variaciones erróneas de lo que *realmente es*. Sobre esta línea, la filosofía de Rorty comparte la desconfianza hacia la consideración de una *verdad última de las cosas*, él piensa que esta concepción tradicionalista no nos lleva a nada fructífero dentro del quehacer filosófico, pues la idea misma de *ser objetivos* en la distinción apariencia-realidad, aleja el discurso filosófico de sus usuarios y lo conduce por encima de lo humano.

La filosofía de Rorty se erige partiendo de la desconfianza hacia una verdad eterna e inmutable y en su lugar apuesta por una verdad de corte más local, menos trascendental y más histórica. Pero antes de exponer la tesis rortiana de la <verdad>, es necesario apuntar hacia las dificultades que Rorty encuentra en la forma tradicional de concebir a la <verdad>, <lo verdadero>, como una representación exacta de lo que realmente son las cosas. Lo que significa exponer los desacuerdos de la teoría rortiana con la tradición filosófica occidental, y de ahí pasar a la propuesta filosófica de la verdad de Rorty, la cual no se describe como algo que se apega más a lo que *realmente es*, sino que se describe simplemente como una *mejor* opción.

La historia de la filosofía occidental nos muestra la constante búsqueda de una verdad inquebrantable, imperecedera, inmutable, inmune a la contingencia, capaz de responder a cualquier paradigma del género humano. Mediante el estudio de las cosas mismas los filósofos han tratado de infiltrarse en la esencia de esas mismas cosas. Estos intentos de encontrar la Verdad -la cual se describe como una clara diferenciación entre apariencia y realidad y el conocimiento de esa realidad- es la premisa fundamental que ha dado vida al quehacer filosófico¹. De aquí que hablar de Verdad sea el intento de llegar a formar representaciones exactas en la mente de la realidad que conocemos.

¹ Desde la perspectiva rortiana esta visión enmarca a toda la tradición que va desde Platón hasta Kant, sólo después de Kant, poniendo a Hegel como referencia, esta postura fue perdiendo el interés por una verdad como una representación exacta con la realidad y de carácter trascendental, por ello Rorty afirma que toda la tradición se caracteriza por esa idea.

“Platón formuló la idea de un intelectual semejante por medio de las distinciones entre conocimiento y opinión y entre apariencia y realidad. Estas distinciones se combinan para dar lugar a la idea de que la indagación racional debe hacer visible un ámbito al que los no intelectuales tienen poco acceso, y de cuya existencia misma pueden tener duda. En la Ilustración, esta idea se concretó en la adopción del físico newtoniano como modelo de intelectual. La mayoría de los pensadores del siglo XVIII tenían claro que el acceso a la Naturaleza que había proporcionado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas y económicas en consonancia con la naturaleza. Desde entonces, el pensamiento social liberal se ha centrado en torno a la forma de ser de los seres humanos –no en el conocimiento de cómo son los griegos, los franceses o los chinos, sino la humanidad como tal-.”²

Continuando con la postura rortiana, la filosofía ha formulado la idea de que su labor consiste en procurar el trabajo intelectual, esto es, ser objetivo; explicar nuestra realidad consiste en aplicar criterios racionales, es decir, sin traducciones subjetivas que distorsionen el significado intrínseco de la misma. Una idea semejante es la invitación a saltar lo más posible fuera de nuestra comunidad en el supuesto de examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, en lo común que pueden tener todas las comunidades posibles y reales. Para ello, los filósofos sumergidos en esta tradición consideraron crear una metafísica que diferenciara las creencias verdaderas de las falsas, además de argumentar que existen procedimientos de justificación para las creencias universales y no sólo locales. Esta imagen de la filosofía se puede cristalizar en la influencia de la revolución científico-filosófica que se desarrolló durante los siglos XVI y XVII, ésta dio paso a la consideración de que la filosofía obtendría mejores resultados si se rigiera por un *método* capaz de acceder a la naturaleza de las cosas, tal como le había resultado a la ciencia. Ejemplo de ello es la filosofía cartesiana; la duda metódica es síntoma de esa influencia, la cual asegura Rorty es el paso decisivo a la nueva imagen de la filosofía en occidente, corriente que aún se plantea sobre la misma distinción platónica de lo aparente y lo real. Por esa razón, la creación de una epistemología debe garantizar las justificaciones de creencias, no sólo sociales, individuales o históricas, sino debe dar cabida a una *justificación natural* que derive de la propia naturaleza humana, y sólo en la medida en que los procedimientos de justificación tengan correspondencia con la realidad, es decir, con la naturaleza intrínseca de las cosas, se considerarán verdaderos. De otra manera serán sólo opiniones o apariencias acerca de lo

² *Ibíd.*, p. 40

que *es realmente*. Para la filosofía contemporánea esta concepción no es muy lejana, Rorty afirma que en efecto, “Somos herederos de esta tradición objetivista...”³ y que “Gran parte de la retórica de la vida intelectual contemporánea da por supuesto que la meta de la investigación científica del hombre es comprender las <<estructuras subyacentes>>, o los <<factores culturalmente invariables>>, o las <<pautas determinadas biológicamente>>.”⁴

Así, para Richard Rorty, esta tradición que hemos heredado nos ha dado la incómoda opción de apostar por un conocimiento verdadero de las cosas aprehendiendo su realidad, o apostar por un *subjetivismo*, o por un *relativismo* que contempla las contingencias tanto históricas como individuales, pero esta última sólo nos proporcionarían una apariencia de las cosas y por ende una mera opinión acerca de la realidad. La opción de la filosofía tradicionalista, por supuesto, se inclina por un objetivismo sin más. Ahora bien, determinemos que significa objetivismo desde la concepción rortiana.

Rorty ha dicho que los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando ésta en un contexto más amplio, de dos maneras principales.⁵ La primera, es narrando sus aportaciones a una comunidad. Ésta, puede ser una comunidad real en la que viven, u otra imaginaria compuesta de héroes o heroínas elegidos de la historia, la ficción o ambas. La segunda, es describirse en una relación con una realidad no humana de manera más inmediata. Esta última relación es la que describe Rorty como el anhelo de la objetividad, en tanto que las personas buscan saltar fuera de su comunidad para explicarla bajo un vínculo que no haga referencia a seres humanos particulares. Rorty se refiere a cuestiones que superan las relaciones particulares entre humanos y que se pueden referir a cuestiones fuera de esta relación, por ejemplo, una descripción a partir de los preceptos cristianos, en donde las justificaciones éticas, morales y epistémicas tienen su sentido sólo en la contemplación y obediencia a Dios. Así, cualquier acto humano, para ser aceptado, o para solucionar algún dilema entre personas, encuentra su solución en cuestiones ya preestablecidas, las cuales definen todo acto humano. Por otro lado, bien puede ejemplificarse en la filosofía y en la ciencia. En ellas, las cosas deben

³ *Ídem*.

⁴ *Ídem*.

⁵ Cf. Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*. ED. Paidós, Barcelona, 1991 p. 39

tener cierta *naturaleza* que haga implementar métodos por los cuales se pueda acceder a esa naturaleza con el propósito de encontrar su adecuada explicación y su esencia última con el propósito de encontrar lo que *realmente es*. Pero la primera afirmación, la de describirse desde la propia comunidad, dice Rorty, es aquella que tiene el deseo de la *solidaridad*. Los que intentan fundar la solidaridad –aquello que no precisa una metafísica o una epistemología sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del <<nosotros>> lo más lejos posible⁶ - En ella no existe la preocupación por preguntarse la relación que existe entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que esta fuera de esa comunidad, es a esta descripción a la que pertenecen personas que se llaman a sí mismos *pragmatistas*, entre ellos se cuenta Richard Rorty.

Aquellos que están en oposición a la solidaridad, es decir, los que tienen el deseo de la objetividad, Rorty los llama <<realistas>>. Los realistas⁷ consideran que hablar de verdad es hablar de correspondencia con la realidad, pero estas descripciones acerca de la verdad, son consideradas por Rorty, como descripciones que orillan a la filosofía a sumergirse en cuestiones inservibles para la humanidad, pues anteponer preceptos, razones, derechos, bases metafísicas o cuestiones epistemológicas, sólo ocasionan que la filosofía se aleje del discurso humano y pase a algo sobrehumano. La búsqueda de fundamentos que van más allá de los sucesos históricos y las relaciones que tiene el hombre con esos sucesos, sitúan las expectativas en un campo hermético al que la mayoría de los hombres tiene poco acceso. Aquellos que se encuentran dentro de este espacio laboran sobre esquemas que tienen la misma imagen de diferenciar lo verdadero de lo falso. Por esa razón, Rorty considera que aún después de proponer respuestas que “se aproximan más a lo que *realmente es*” no pasan de ser más que una repetición de estructuras ya realizadas. Rorty considera que la filosofía tiene que dar el paso hacia un diálogo con sus usuarios, un diálogo que tenga por meta la mejoría de las vidas de esos usuarios. Pero, sobre esta afirmación cabe la pregunta de a qué se refiere Rorty cuando habla de *mejor*, pues es de suponerse que lo hace en comparación con otra cosa, es decir

⁶ Esta es el pensamiento básico del pragmatismo rortiano, sin embargo en su libro *Objetividad, relativismo y verdad* Rorty también considera esta premisa como la base de la solidaridad.

⁷ Este adjetivo lo utiliza Rorty para nombrar a aquellos que conciben la verdad como una correspondencia con la realidad. En *Objetividad, relativismo y verdad* lo describe de esta manera, sin decir a que grupo de pensadores se refiere específicamente, sin embargo, considero que este adjetivo se refiere a todos los filósofos de la tradición filosófica que determinan una epistemología y una metafísica para acceder a la verdad última de las cosas.

cual sería el criterio para hablar de *mejor*. La respuesta es que sean más útiles, pero ¿útiles para qué?, la respuesta inmediata es “útiles para crear un futuro mejor” y si se pregunta “¿mejor según que criterio?” sólo se dice que “Mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo” pero, ¿qué consideran bueno?, aquí Rorty responde hablando por todos los pragmatistas diciendo:

“[...] sólo se puede decir, con Whitman, “la variedad y la libertad”, o con Dewey, “el crecimiento [growth]”. “El crecimiento –dijo Dewey- es en sí mismo el único fin moral. Los pragmatistas están limitados a ofrecer respuestas tan imprecisas e inútiles porque no esperan que el futuro se ajuste a un plan, que el futuro satisfaga una teleología inmanente, sino más bien que asombre y estimule. Así como los devotos de la *avant-garde* concurren a las galerías de arte con la esperanza de quedar deslumbrados, más que para satisfacer alguna expectativa específica [...] Preguntar por el plan pragmatista para el futuro es como pedirle a Whitman que delinee lo que está al final de la ilimitable perspectiva democrática. Lo que importa es la perspectiva, no el punto de llegada.”⁸

El discurso que versa sobre la búsqueda de la verdad por sí misma no puede ser útil frente a nuevas comunidades que traen consigo nuevos problemas y nuevas descripciones de su entorno, los problemas ordinarios no encuentran un cause referencial de lo que se debe hacer en tal o cual caso, la ley de lo natural implica ponerse bajo el cumplimiento de ella, pero la cuestión sobre la que se quiere hacer mención es la necesaria movilidad de las personas y su entorno, seguido de un constante cambio de interpretación de las leyes, aún más, de una constante modificación de las mismas; pero el sentido de la búsqueda constante de un fundamento, de una base, de un referente común, hace que la filosofía discorra sobre cosas que no tienen que ver con lo que se presenta en las diferentes versiones de los usuarios, es decir de las personas. Por ello, una opinión ordinaria diría que “la filosofía es un discurso sobre lo mismo”, “un problema que no tiene solución”, que sólo busca el conocimiento esencial de las cosas en miras de conocer lo que es la Verdad y así ayudar a conciliar toda discusión precedente, presente y por venir en el marco de la filosofía, la política y en el interior del ser humano mismo. En otras palabras, la filosofía busca una verdad que no

⁸ Richard Rorty. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al Pragmatismo*. FCE. México 2001, pp. 14, 15.

encuentre obstáculos ante el cambio constante de nuestras interpretaciones, tanto particulares como sociales.

El principal reclamo hacia esta idea de la tradición filosófica sobre la verdad como copia fehaciente de la realidad es que su estudio preeminente radica en la clara distinción de lo que se conoce y cómo se conoce, haciendo esfuerzos para salir de lo que cambia, del mundo práctico, hacia un mundo más permanente, esencial, el mundo de la Verdad, cuestión que desvía la preocupación del hombre por su entorno y lo ubica dentro de la esfera de lo puramente racional o, como diría Rorty, en un mundo metafísico. Más que postular un criterio de absolución frente a este reclamo, la propuesta rortiana pretende abandonar estas ideas y exponer los beneficios que se adquieren al abandonar estas intrincadas distinciones filosóficas y en su lugar proponer que a la filosofía le irá mejor si prescinde de las nociones de <<naturaleza intrínseca de la realidad>> y de <<correspondencia con la realidad>> que si las conserva.⁹

2.2 CONCEPCIÓN DE RORTY ACERCA DE LA VERDAD

Hasta aquí, el problema gira en torno a dos cuestiones medulares que en este trabajo se sostienen desde la interpretación de la filosofía rortiana: La primera, es su reinterpretación de la filosofía occidental. Ésta es una crítica hacia la distinción apariencia-realidad que se encuentra en el centro de toda discusión metafísica y epistemológica de la tradición filosófica. Esta idea es considerada dentro de la filosofía rortiana como un *autoengaño* ya que no se sostiene que la pretensión de encontrar la adecuada representación de la realidad en el interior del ser humano sea lo que da paso a la verdad de todas las cosas, pues no es que exista una verdad esencial, sino sólo discursos inclusivos o exclusivos creados desde la propia interpretación de las teorías filosóficas, lo cual desde la interpretación de Rorty se traduce como *la mejor forma de relacionarnos con el mundo*. No es que se haya encontrado la verdad absoluta, sino sólo se encontró el mejor modo de relacionarnos con el mundo y las demás personas dentro de un contexto histórico específico. Por otro lado, retomando una de las principales discusiones rortianas, la insistente búsqueda de esta verdad se aleja de los problemas que se consideran más importantes para personas que no están en el mundo de lo que se

⁹ Cf., Richard Rorty. *Verdad y Progreso*. ED. Paidós Ibérica, SA. Barcelona, de la traducción ángel Manuel Faerna García Bermejo, 2000, p. 13

suele llamar “intelectual” -aquí Rorty alude a gente común que no está relacionada con el mundo de la filosofía-. Su insistente afirmación de la herencia platónica acerca del intelectual que se prepara para llegar a la verdadera ciencia (*episteme*) hace pensar a Rorty que la filosofía ha sido selectiva al admitir algunos temas como relevantes y otros como de escasa importancia, decisión que se desprende de esta imagen de lo que es aparente y de lo que es real, además de que la filosofía funge como tribunal acerca de lo que es digno de investigar, por ejemplo, el tema de la verdad, y acerca de lo que no, esto es, las particularidades de cada persona. La adecuada representación de la realidad en el conocimiento del ser humano es la principal preocupación de esta crítica. Debido a ello, piensa Rorty, se ha dado un gran distanciamiento entre el discurso filosófico y los problemas que acontecen al ser humano dentro de su realidad presente, es decir dentro de su contexto histórico. La segunda vertiente es aquella que se ha venido esbozando en la primera parte: el intento por abandonar los viejos problemas del conocimiento y dar prioridad a la construcción de uno mismo a partir de una descripción de nuestro entorno inmediato mediante un nuevo lenguaje y nuevas formas de describir la realidad mucho más adecuadas. En este sentido el giro filosófico de la obra rortiana, consiste en retomar aquello que nos es útil para convivir o interactuar de mejor manera con el mundo que nos acontece. *Mejor*, como lo dice Rorty, en el sentido de tener más de lo que nosotros consideramos así.

El abandono de la metafísica y la epistemología es la propuesta abierta, una propuesta que pretende ayudarnos a relacionarnos más con los problemas que suceden a nuestro alrededor. Para la filosofía –de acuerdo con Rorty- tratar de abandonar las distinciones apariencia-realidad es dejar de ver a la <verdad> como algo a alcanzar por sí mismo, pues los intentos por acceder a una realidad fehaciente que nos coloque en un lugar inamovible para a partir de ello adquirir un conocimiento esencial de nuestro mundo sólo consiguen mantener a la filosofía fuera del alcance de lo humano. La búsqueda de los fundamentos distrae la atención sobre esa otra búsqueda, la de mejor convivencia, la de buscar mejores descripciones y maneras de asumir la realidad presente. En este tenor, el pensamiento de Rorty pretende hacer ver que la filosofía se encuentra en una obsesión infructífera, pues un conocimiento de la verdad tal y como lo concibe la tradición, no tiene sentido alguno ¿qué sentido tendría ser conocedor de la realidad última de todas las cosas? un conocimiento esencial sería un conocimiento estático, sin sentido, sin aplicación en un mundo que cambia constantemente; si bien existen

conocimientos esenciales para la humanidad entera y esenciales para cada miembro de las diferentes sociedades, existen algunos de los cuales se puede prescindir, tal como el conocimiento de una Verdad Absoluta. Esa pretensión de acceder a la naturaleza intrínseca de las cosas y del ser humano encuentra poca relevancia frente a otros problemas, por ejemplo el dolor, la misericordia, la escasez de agua en el planeta, la falta de empleo, el hambre y desnutrición de millones de seres humanos en el mundo, la apresurada pérdida de otros recursos naturales, problemas que pueden ser más relevantes para alguien que padece de ellos. La búsqueda de la verdad en sí misma no tiene sentido ante las prioridades de los que están del otro lado de la filosofía, ni para los que se consideran pragmatistas. En este sentido –dice Rorty - : “existen muchas maneras de hablar de lo que sucede, y que ninguna de ellas se acerca más que las otras al modo de ser las cosas en sí mismas. No tenemos¹⁰ –continúa Rorty- idea de qué pueda significar el <en sí misma> de la expresión <<la realidad tal como es en sí misma>>. Así que proponemos que se abandone la distinción apariencia-realidad a favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles”¹¹

Rorty esta en desacuerdo con los planteamientos filosóficos tradicionales respecto al concepto de Verdad, pero es necesario preguntarse con que noción de verdad se ha de quedar éste. Y al respecto, queda por esperar una teoría alternativa que de solución al problema de la naturaleza de la verdad. Sin embargo, lejos de articular una nueva teoría filosófica que siga los mismos lineamientos de la tradición, es decir, que tenga la necesidad de construir una teoría que deseche las anteriores y se acerque más a lo que realmente *es*, la propuesta es negar esta concepción y proponer simplemente algo que *puede* ser más adecuado. Sólo en la medida que se atienda a la verdad como algo que no precisamente es una adecuación con la realidad sino como un cumplido que se hace a ciertas creencias que un sujeto tiene, se verá que no se intenta descubrir la Verdad, sino sólo se intenta establecer verdades útiles para entendernos de mejor manera con nuestro mundo y nuestros congéneres.

¹⁰ Rorty se refiere a filósofos pragmatistas como James y Nietzsche, aunque éste último sólo es considerado como pragmatista desde la interpretación y fines del propio Rorty. Rorty lo considera de esta manera por su intento de borrar la idea de una teología y de una metafísica y en su lugar proponer nuevas descripciones desde una interpretación más humana. En la Introducción de *Verdad y Progreso*, Rorty dice que de ellos hemos aprendido a recelar la distinción apariencia-realidad que se ha considerado fundamental en el conocimiento de la tradición filosófica.

¹¹ *Ibíd.*, p. 11.

Uno de los primeros intentos más señalados por Rorty, en este aspecto de abandonar las tradicionales concepciones, es la filosofía nietzscheana, pues después de ella se ha creado una tensión entre un “esfuerzo por alcanzar la creación de uno mismo por medio del reconocimiento de la contingencia, y un esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia.”¹² Los filósofos contemporáneos más importantes – dice Rorty- han intentado romper con este sentido de universalidad que los filósofos de la tradición han sostenido durante tanto tiempo; han intentado eludir la visión de contemplación y el deseo de llegar a una verdad común a todos los hombres, advirtiendo que las contingencias particulares podrían ser de mayor importancia. Para los filósofos prenietzscheanos las contingencias particulares serían un discurrir en cuestiones que sólo llevan a una mera apariencia y nos desviarían del camino a la verdad esencial. Así, si queremos acceder a un conocimiento real de las cosas debemos aceptar que: “Lo que cuenta como existente, como posible o como importante, para nosotros, sería lo que realmente *es* posible o importante”¹³, es decir, si copiamos en nuestro interior lo que realmente *es* hemos de estar seguros que hemos llegado al *conocimiento de la verdad*. Pero aquí empieza la tensión de la que hablaba Rorty, pues después de ello Rorty y filósofos como Nietzsche, James y Dewey se preguntan que ha de pasar. En su momento, James se había hecho la pregunta de “¿qué modificación concreta introduce en la vida real de alguien el hecho de que sea así? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si la convicción fuera falsa? En una palabra ¿cuál es el valor en efectivo de la verdad en términos experienciales?”. Rorty concluye esta inquietud diciendo que: “no habría nada más que hacer...” pues hemos guardado en nuestro interior la Verdad. Pero la cuestión es que Rorty tiene la perspectiva de que existen contingencias, decir, cambios, alteraciones, modificaciones constantes en los esquemas y estructuras del conocimiento, en las interpretaciones y en las aceptaciones de nuestra realidad que no precisan un acuerdo total con la universalidad, él piensa que si miramos a las contingencias particulares nos daremos cuenta de que sólo en ellas hallamos una descripción diferente de lo que nos es dado y nos ha sido legado. Esto implica abandonar la vieja concepción de la verdad como una adecuación con la realidad, en tanto que, desde la perspectiva tradicional, al llegar a copiar de manera fiel la realidad en nuestro interior hemos llegado al conocimiento de la verdad y nos hemos de describir sólo en la medida de esta

¹² Rorty Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. ED. Paidós Básica, Barcelona, 1991, p. 45.

¹³ *Ibíd.* p. 47.

descripción, que no sólo sirve en el momento sino que trasciende y está de acuerdo con anteriores descripciones que otros humanos han hecho. Una repetición de lo ya dicho y una repetición de lo que se está por decir sería el resultado de pensar que un núcleo del *yo* se corresponde con una verdad que está *ahí afuera*. Pero, en la interpretación que Rorty hace de la filosofía de Nietzsche nos dice que sólo en la medida que hagamos nuevas descripciones acerca de nosotros mismos con un nuevo lenguaje, una descripción con metáforas que busque la originalidad y no una replica o meras variaciones de lo ya dicho, alcanzamos un conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso para llegar a conocerse a uno mismo enfrentándose a la propia contingencia, se identifica –dice Rorty- con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, es decir, idear algunas nuevas metáforas ya que una “descripción *literal* de la identidad de uno –esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito- necesariamente fracasará.”¹⁴ De tal manera que la única forma de hacer remontar nuestra explicación de nuestra identidad a nuestras causas es narrar una historia acerca de las causas de uno mismo en nuevo lenguaje. Aunque parece paradójica la cuestión de que las *causas* son algo que se descubre y no que se inventa, pues concebimos la narración de una historia *causal* como paradigma del uso *literal* del lenguaje y la metáfora por la originalidad parece fuera de lugar cuando se pasa del gusto por esa originalidad a la explicación de porque ocurre esa originalidad y no otras, Rorty resuelve esa paradoja con la distinción que hace Davidson entre lo literal y lo metafórico es la distinción entre el viejo lenguaje y el nuevo lenguaje “en lugar de contemplarla como palabras que captan el mundo y palabras que no llegan hacerlo, la paradoja desaparece.” Si se aprecia esta tesis de Davidson, la de descartar al lenguaje como algo que se adecua al mundo, podemos ver – dice Rorty- que la persona hacedora de nuevos lenguajes es la persona que emplea palabras en la forma que nunca antes han sido empleadas y es la más capacitada para apreciar su propia contingencia, por lo que puede ver con más claridad que su *lenguaje* es tan contingente como el de sus antecesores, puede apreciar la definición nietzscheana de que la verdad es un *ejército móvil de metáforas* porque debido a su amplitud ha pasado de perspectiva, de una metáfora, a otra.

“Sólo los poetas, sospechaba Nietzsche, puede apreciar verdaderamente la contingencia. El resto de nosotros está condenado a seguir siendo filósofo, a insistir en que sólo hay un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, que

¹⁴*Ídem*

nuestras vidas tienen un único contexto universal. Estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella, como hace el poeta vigoroso.”¹⁵

La contingencia, un factor decisivo en el planteamiento rortiano, es la premisa que sale a la luz como eje de la estructura filosófica que compone la interpretación de la <verdad>. La contingencia es la diferencia entre la contemplación de una narración universal que escapa a la contingencia y una narración que asume esa contingencia y que por ende forma una identidad de nuestro ser más idiosincrásica y tangible, a diferencia también de esa descripción ininteligible de la realidad platónica. Si bien la tradición filosófica occidental ha querido rebasar la línea de lo temporal, pasando del mundo de la opinión y la apariencia a otro mundo: el mundo de la verdad perdurable, Rorty se queda con la visión nietzscheana de que el límite que es importante rebasar no es la línea que separa lo temporal con lo intemporal, sino la línea que divide lo viejo de lo nuevo, cuestión que se consigue sólo en la medida que se escape a las descripciones heredadas y se reemplacen por nuevas descripciones. Toda descripción de sí, entonces, es un autoconocimiento de sí desde los propios términos de uno mismo, tomando en cuenta esta particularidad que nuestros actos llevan es la manera en que asumimos que existe una contingencia que recrea nuestras propias descripciones, junto a ello la concepción universal de una descripción humana no tiene cabida posible en una comunidad o en un *yo* que se asume como parte de esa contingencia.

Por otro lado, Rorty apoya sus consideraciones, sobre la importancia de la contingencia, en la importancia que ha desempeñado la teoría freudiana en nuestra cultura, la cual ha contribuido a que la noción -de que no existe un *yo* nuclear- sea aceptada y ejecutada. Rorty se sirve del pensamiento freudiano para mostrar que nuestras descripciones acerca de nuestros actos son tan contingentes y tan particulares como la formación de nuestro *yo*. En tanto que Freud desuniversaliza el sentido moral, tornándolo tan individual como las invenciones del poeta nietzscheano, nos permite ver la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como el producto tanto del tiempo y del azar como de la conciencia política o estética. Así la conciencia moral no es producto de una naturaleza interior o algún imperativo exterior, como el imperativo categórico de Kant, sino de

¹⁵ *Ibíd.*, p.48.

acontecimientos distintos que suceden en cada persona. Rorty lo describe de esta manera:

“Lo que es nuevo en Freud son los detalles que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la conciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo [...] nos proporciona un modo de concebir el sentimiento de compasión, no como una identificación con el núcleo humano común que compartimos con todos los demás miembros de nuestra especie, sino como algo encauzado en formas muy específicas hacia tipos muy específicos de personas y hacia vicisitudes muy especiales. [...] Al asociar la escrupulosidad con la pulcritud, y al asociar esas dos cosas no sólo con la neurosis obsesiva sino también (como lo hace en otros lugares) con el impulso religioso y con la tendencia a construir sistemas filosóficos, Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente.¹⁶”

La aportación de Freud, insiste Rorty, nos ayuda a considerar que no existe una facultad central, un yo central, y en ese sentido nos proporciona un nuevo léxico para la descripción de uno mismo, pues al pensar en actos pasados individuales, pensamos también en factores decisivos de nuestras vidas que llegaron a formar una identidad que vale la pena respetar. Las vicisitudes personales son las que hacen de nuestro ser un ser irreplicable y el lenguaje que utilizamos para describirlo, alejado de las pautas universales, hacen de éste un ser original. Como se puede ver la concepción de la originalidad es la concepción de que en la medida que volteamos a la contingencia creamos nuevas cosas que saltan alejadas de lo ya establecido. Cuando la filosofía occidental pretende hacer de nuestro pensamiento algo homogéneo pretendiendo explicar el comportamiento de cada individuo desde la concepción del género humano, alejándose de aquellas cosas que pueden ser tan significativas para cada uno de nosotros, es decir, desde lo que es ser humano y no desde lo que es ser mexicano, español, francés o japonés, pretende hacer ver que debemos colocar todas esas situaciones particulares bajo principios generales. Pero Rorty sugiere, junto con Nietzsche y Freud, que nuestro yo, y las descripciones que hagamos de éste, provienen desde nuestras experiencias particulares y éstas son tan contingentes como las anteriores o las que le siguen.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 51,52.

Pero hay un punto más en esta interpretación de Freud. La sugerencia de que ninguna elección de descripción es más verdadera que otra, y que no es necesaria la petición de escoger entre una concepción universal o particular, entre una racionalidad kantiana o un perspectivismo nietzscheano. Pues para Freud cada una de estas vertientes son sólo modos de adaptación entre muchas otras. “No ve la necesidad de erigir una teoría de la naturaleza del hombre que proteja los intereses del uno o del otro. Ve a las personas de uno y otro tipo como a personas que hacen lo que pueden con los materiales de que disponen, y a ninguno de ellos como <<más verdaderamente humano que el otro>>”¹⁷.

La importancia de Nietzsche y Freud para el pensamiento rortiano, es que sirven para desdivinizar tanto al *yo* como a las descripciones que hagamos de éste. Así las creencias y las justificaciones que hagamos de las descripciones de nuestro *yo* ya no necesitan un sustento metafísico o epistemológico que garantice una correspondencia con la realidad, como sucede en el esquema filosófico tradicional, pues sólo en la medida que asumimos la contingencia de un *yo* y de las circunstancias que coadyuvan a la creación de ese *yo* llegamos a decir que la verdad no es concebir una correspondencia con la realidad, lo cual le permite a Rorty no concebir una metafísica que diferencia las creencias verdaderas de las falsas, al igual que no acepta que existen métodos de justificación para creencias naturales. Con lo que la constitución de una epistemología que de cabida a una justificación natural que derive de la propia naturaleza humana y posibilitada por un vínculo entre esa parte de la naturaleza y el resto de la misma, no encuentra su sentido habitual como en la concepción tradicional, en donde una creencia de una sociedad o individuo mismo puede no ser *realmente* racional, pues para que sea realmente racional los procedimientos de justificación tienen que conducir a la verdad, es decir a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas, en tanto que la verdad sólo se concibe, a partir de los argumentos de Rorty, como una serie de aceptaciones tan fuertemente argumentadas que por el momento no se necesita de otros argumentos para defenderla.

Las argumentaciones de Rorty se apoyan en el pensamiento nietzscheano y freudiano para afirmar que el concepto de verdad no tiene las características de una meta común

¹⁷ *Ibíd.*, p., 55.

para todo ser humano, por el contrario, en esta primera parte el pensamiento rortiano denota la necesidad de voltear la mirada a las variaciones de los sucesos y de los modos particulares en que se desarrolla la historia de los seres humanos, no ya atados a un género universal, sino en pequeños grupos que se identifican con algo más cercano a las propias descripciones de su contexto. La postura rortiana se separa de esta versión universal y objetiva de la verdad, la filosofía no debe concebir esa idea tradicional de <verdad> como una representación adecuada con la realidad, por el contrario, la descripción de lo verdadero debe ser una descripción de las justificaciones y acuerdos entre sujetos pertenecientes a una misma comunidad, sujetos que comparten necesidades y objetivos similares. Rorty se acerca más a esa comunidad real en la que vivimos cada uno de nosotros y lejos de examinarla a la luz de una racionalidad natural y transcultural, busca examinarla desde nuestros propios términos, desde nuestros propios beneficios y aportaciones hacia esa misma comunidad. Por ello, Rorty asume la idea pragmatista, en las palabras de James, de que la verdad debe concebirse como aquello en que *nos* es bueno creer. La teoría pragmatista, con la cual Rorty simpatiza, no necesita de una explicación de la relación entre creencias y objetos denominada <<correspondencia>>, ni una explicación de las capacidades cognoscitivas que garantizan que en efecto se puede acceder a esa relación. La diferenciación entre decir que algo es verdadero y algo es falso, es sólo decir que alguien puede salir con una idea mejor, así como decir que siempre hay lugar para una “creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario.”¹⁸ En la teoría del pragmatismo, reinterpretado por Rorty, la actitud hacia la verdad es simplemente considerar como parte primordial el consenso de una comunidad más que una relación con una realidad no humana. Así, la distinción entre conocimiento y opinión es sólo la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es difícil de obtener. Es una concepción etnocentrista que se toma demasiado en serio a la propia comunidad, en donde no puede decirse nada acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación que una determinada sociedad utilice en uno u otro ámbito de indagación.

Para Rorty, y para muchos otros filósofos, la imagen que tiene el pragmatismo del concepto de verdad es una concepción que no encuentra una constitución natural

¹⁸ Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*. ED. Paidós Básica, p. 41.

intrínseca en los objetos ni en el ser humano. Su posición es que sólo podemos recomendar como verdaderas aquellas creencias que consideramos buenas para nosotros. Sin embargo, esta postura no encuentra la aceptación dentro del ámbito de los realistas pues no pueden considerar cabalmente que alguien niegue una naturaleza de la verdad. Pero en los términos de Rorty no existe una teoría positiva acerca de la verdad, él nos dice que el pragmatismo “no tiene una teoría de la verdad”. Como partidario de la solidaridad, la explicación del pragmatista sobre el valor humano de la indagación sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. La concepción de la verdad en Rorty descansa sobre el supuesto pragmático de que sólo la relación entre nuestras creencias que compartimos con una cierta comunidad, es ese deseo de la solidaridad el que supone la significación de lo que entendemos como verdad. En general, la concepción etnocéntrica desvela la imagen de la verdad como algo divinizado, y las preocupaciones por elegir entre una verdad conformada por el consenso de una comunidad (solidaridad) y una verdad metafísica (objetividad), no tienen su solución en pensar que “el conocimiento, el hombre y la naturaleza *tienen* esencias reales relevantes para el problema en cuestión”. Por el contrario en su interpretación del pragmatismo, Rorty considera que <verdad> es como <conocimiento>, “un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior. Según esta perspectiva, la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias.”¹⁹ De ahí que el ser etnocentrista, en la filosofía rortiana, consista en dividir a la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás.

Entendido de esta manera, la cuestión de si la verdad tiene una naturaleza que debe ser descubierta o no, es una opción dentro de muchas otras opciones de ver la relación entre la concepción de uno mismo y su entorno. La importancia en la propuesta rortiana es que al hacer de lado los supuestos metafísicos de la tradición filosófica nos encontramos en la responsabilidad de interactuar de manera más inmediata con nuestro entorno. Las descripciones de las que nos habla Rorty son los modos en los que asumimos nuestra realidad presente, cuestión que ha quedado soslayada a preceptos ya establecidos, en este sentido el progreso de la filosofía es una mera apariencia. Para Rorty es necesario

¹⁹ *Ibíd.*, p. 43.

tomar en cuenta que si estuviéramos motivados por el deseo de la solidaridad concebiríamos que “el progreso humano hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes y sean personas más interesantes, y no como el movimiento hacia un lugar que de algún modo ha sido preparado para la humanidad de antemano.”²⁰ La preocupación latente no se centra en definir correctamente términos como <<filosofía>>, <<conocimiento>>, <<racionalidad>> o <<verdad>>, sino en precisar qué autoimagen debería tener, o tiene, nuestra sociedad en sí misma, al plantear la cuestión en términos desde donde estamos no tenemos la obligación de prescribir un mundo alejado del nuestro, sino la obligación de compartir nuestras creencias con aquellos que también las comparten para hacer posible una conversación provechosa.

Al respecto, en *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* Rorty insiste en esta idea de borrar los supuestos metafísicos y epistemológicos de las prioridades de la filosofía, nos dice, desde la interpretación de la teoría política de Rawls, que “Para los fines de una teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana.”²¹ Así como para la creación de un **yo** no es necesaria la identificación con algo exterior ya presupuesto, ni en la definición de la imagen de una sociedad la idea de la verdad como adecuación con la realidad no es relevante, Rorty está de acuerdo con Rawls en decir que la filosofía no puede dar una base común y operativa a una concepción política de la justicia en una sociedad democrática. En este ensayo de Rorty, que pretende, a partir del análisis de la obra de Rawls, mostrar que las cuestiones sobre las que ha versado la tradición filosófica son innecesarias para la política de una sociedad democrática, pone el énfasis en la idea de que las cuestiones sobre el significado de la vida humana y sobre el objeto de la existencia humana queden reservadas al ámbito privado. Por otro lado, plantea que la política social no necesita de otra autoridad que la que se establece de manera exitosa entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. La idea de que los acuerdos de una y otra comunidad por consensos más que por lineamientos establecidos previamente recaen en la conformación de una política sin un respaldo metafísico. A partir de este análisis de la política de las sociedades democráticas Rorty muestra de nueva cuenta los

²⁰ *Ibíd.*, p. 47.

²¹ *Ibíd.*, Artículo *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, p. 245.

inconvenientes de seguir sosteniendo la idea de que el tema central de la filosofía ha de considerar a la <la naturaleza del individuo> o a <la naturaleza humana> desde una metafísica y una epistemología. El inconveniente de ver demasiado alejada a la filosofía del ser humano y verla en un mundo platónico en el que los no intelectuales tienen poco acceso, de hecho no tienen acceso, y que tan sólo aquellos que conciben la verdad desde -como dice Rawls en las palabras citadas por Rorty- “un orden que nos antecede y nos ha sido dado” pueden discutir los problemas con la certeza de la solución más *razonable* para todos -cuestión que resalta dentro de la preocupación rortiana expuesta a lo largo de sus escritos filosóficos-. Y, a partir de una interpretación pragmática de las teorías de personajes relevantes en el pensamiento contemporáneo y una interpretación del mismo pragmatismo, Rorty recupera el sentido reflexivo de la filosofía que debe nacer desde las propias circunstancias que acontecen a ciertos grupos o individuos; considerar que “los seres humanos son nexos de creencias y deseos **carentes de centro**, y de que su vocabulario y sus opiniones están determinados por las circunstancias históricas, plantea la posibilidad de que tal vez no exista entre dos nexos de ese tipo bastante solapamiento como para que sea posible la coincidencia sobre temas políticos, o incluso provechosa la discusión de tales temas.”²² Anteponer a la democracia a la filosofía, dejando a un lado el compromiso platónico con la posibilidad de un acuerdo universal, nos llevaría a cualquier equilibrio reflexivo que se pueda alcanzar localmente, dada la contingente dotación de las personas en cuestión. Con esto, podemos decir que los supuestos de una verdad, entendida como la adecuación de una realidad externa con un *yo central*, no debe justificar ni dar pie a la constitución de los lineamientos políticos de una sociedad, sólo los acuerdos entre los miembros de tal sociedad democrática, piensa Rorty, deben ser respetados y postulados como primicias en la dirección que ha de seguir esa sociedad.

En resumen, la concepción que se desprende del análisis de Rorty hacia autores como Nietzsche, Freud, Rawls y Putnam, es que en todos ellos se encuentran los preceptos de la filosofía pragmatista que se desvincula de los antiguos problemas de la filosofía que hasta ahora no encuentran una solución satisfactoria. A este respecto, la concepción de la verdad como algo que debe ser descubierto para el buen funcionamiento de cualquier esquema particular o social, pensando que una realidad tiene una adecuación perfecta en

²² *Ibíd.*, p. 260.

nuestra representación, gracias a un yo central que se corresponde con esa realidad, simplemente se abandona en el pensamiento de Rorty. Y por otro lado, asume una nueva concepción de la Verdad, ahora Rorty se dedica a hablar de *verdades* antes que hablar de la *Verdad*. Su concepción es una concepción, como él lo dice, solidaria, que lo único que pretende es que el consenso sobre una decisión o elección sea lo bastante mayoritaria como para aceptarla como una verdad dentro de ese contexto histórico. La verdad vendría a ser sólo un acuerdo entre individuos y no un reconocimiento de un imperativo universal ya preestablecido, de lo cual se desprende que la verdad no guarda correspondencia con la realidad. Rorty sugiere que el carácter absoluto de la verdad sea sustituido por un carácter más etnocéntrico que nos ayude a comprender las cuestiones que afectan nuestro contexto histórico, asumir de esta manera la verdad nos hace ver que la contingencia de nuestro entorno nos va dando las pautas para nombrar aquello a lo que damos el nombre de verdadero.

TERCERA PARTE
EL PRAGMATISMO

3.1 PRAGMATISMO O NEOPRAGMATISMO

Este estudio sobre de la filosofía de Rorty expone dos aspectos fundamentales acerca de la concepción de la verdad. Por un lado, podemos considerar que la tradición filosófica asume que la verdad tiene que ver con diferenciar entre lo que es *real* y *aparente* a partir del conocimiento objetivo de las cosas, es decir, hablar de verdad es saber si estamos conociendo tal y como son las cosas en sí. Por otro lado, la filosofía rortiana atiende una descripción en donde la verdad es la justificación de las creencias que utilizamos para *relacionarnos* de mejor manera con el mundo, a partir de las pautas cognitivas y morales producto de un consenso local, o como lo dice Rorty, la verdad guarda un carácter etnocéntrico. Así, se considera que la verdad puede ser entendida desde un punto más objetivo o desde una perspectiva más solidaria.

Para la filosofía occidental el ámbito de lo trascendental, objetivo, absoluto y natural es la pauta para acceder, o por lo menos hablar, al conocimiento de esta la verdad. Pero, es aquí, llegado a este punto, donde Rorty enfrenta, junto con todos aquellos filósofos que se han preguntado por el significado de esta verdad y su carácter apodíctico, con preguntas esenciales que surgen del carácter inherente a una investigación de este tipo: ¿qué es la verdad? y ¿cómo conocemos la verdad? Estas preguntas con matices metafísicos y epistemológicos, responden a investigaciones reservadas para su discusión fuera del ámbito asociado a algo que salta más allá de lo humano. En estas repuestas como lo dice James, “los pragmatistas son más analíticos y meticulosos; los intelectualistas, más inmediatos e irreflexivos”. En efecto, los pragmatistas junto con otros filósofos, que no entran dentro del marco pragmático, parecen estar de acuerdo en que una tensión entre lo subjetivo y objetivo no es algo que tenga que ser resuelto a partir de criterios racionales, se tornan más especulativos debido a que no aceptan fácilmente el hecho de que una idea verdadera se suscriba solamente a copiar su realidad. Ante la noción de la verdad como algo por alcanzar por sí mismo sin cuestionamiento alguno por el simple hecho de ser un deber para todo ser humano, la cuestión se torna como una necesidad de conocerla e idear un método para acceder a ella. Sin embargo, la respuesta ante esta postura es la antítesis de la primera, pues el retorno a la experiencia, a la cotidianidad, a la subjetividad, al cuerpo, a la contingencia, al etnocentrismo, a la ética, es el parámetro de descripción y significación de lo que se

entiende por verdad. De esta manera dos formas de asumir la verdad han de enfrentarse, la primera que pretende descubrirla en un plano más allá de la realidad humana, la segunda que pretende crearla desde el propio contexto histórico.

La oposición ante una perspectiva universalista de la verdad ha sido más señalada dentro del Pragmatismo. Esta corriente filosófica propiamente Norteamericana, que nace justo en lo que se conoce como “La Edad de Oro de la filosofía norteamericana” (1880-1940¹) descansa principalmente sobre dos pilares del esquema filosófico del pragmatismo: por un lado la propuesta del concepto y su aplicación realizada por Pierce, por cierto oculta y desechada por él mismo tiempo después, y otra oficial y pública (que comienza con James y se establece a principios de nuestro siglo).² Esta segunda dimensión que, a pesar de su inmediato éxito, es con mucho, más ambigua, más confusa y está fundada con menos rigor que la precedente, pues el propio James, con su inclinación a la <<popularidad>> y con su elección de metáforas y de ejemplos, brillantes y eficaces algunas veces, pero imprudentes y de dudoso gusto en otras ocasiones, propició involuntariamente la aparición de numerosos equívocos³, sin embargo, es esta última la que da la nomenclatura a lo que se conoce hoy día como Pragmatismo. En este contexto, la necesidad de explorar las premisas fundamentales del pragmatismo de James, que se considera como el pragmatismo clásico, es necesario en tanto que el pragmatismo de Rorty parece corresponder de una manera muy por encima del pragmatismo jamesiano. Un nuevo pragmatismo o neopragmatismo es el que se conforma a partir de la reinterpretación rortiana. Con el fin de ubicar el pragmatismo de Rorty y constatar la nueva propuesta de éste, es necesario verificar en que puntos se encuentran ambas posturas y desde que parámetros la concepción de Rorty se aleja y difiere de la concepción jamesiana.

¹ Para una historia más detallada de las teorías y de los filósofos más sobresalientes de la filosofía norteamericana ver Paul Kurtz. *FILOSOFÍA NORTEAMERICANA EN EL SIGLO VEINTE (Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico)*. Traducción de Francisco J. Perea, 1ª. Edición 1972. FCE.

² Cf. Carlo Sini. *El Pragmatismo*. Traducción de César Penduelas y Carolina del Olmo, ED. Akal, S.A., 1999 Madrid España. También Frederick Harold Young. *La filosofía contemporánea de los Estados Unidos de América del Norte 1900-1980*. Traducción de Florentino M. Torner, Ediciones Cuaderno Americano México, 1961, pp. 39-46.

³ Ver *El pensamiento y la personalidad de William James* de Ralph Barten, ED. Paidós, Buenos Aires 1973.

La aportación de James al pragmatismo fundamentalmente es su teoría de la verdad. Y aunque Peirce construyó los cimientos del pragmatismo con su propio concepto de verdad, existe una diferencia notable entre la visión de éste último y la de James. Jorge Pérez de Tudela menciona al respecto:

“Cierto es que ya Peirce tuvo su propio concepto de <<verdad>>. Pero igualmente es cierto que el pragmatismo (esto es, la creencia en la máxima pragmática) fue ante todo, para Peirce, un método de determinación del *significado* real <<de cualquier concepto, doctrina, proposición, palabra u otro signo>>. Peirce, explícitamente, no llegó nunca a aplicar esa máxima a la clarificación del significado del término <<verdad>>. Fue James quien acometió esa empresa, y fueron sin duda los desastrosos resultados que alcanzó (desde el punto de vista de ese pensar con exactitud que Peirce, desolado, predicaba a su amigo sin demasiado éxito) los que obligaron en parte a Peirce a buscar para su propia versión del pragmatismo ese nombre que, por su fealdad, juzgó a salvo de ladrones de niños: *pragmaticismo*.” En efecto, <<el irónico resultado de su intento fue que James, utilizando la máxima de Peirce, produjo una teoría de la verdad que diverge radicalmente de la propia visión de Peirce. Mientras Peirce ofrece una concepción ideal y absoluta de la verdad, James formula una interpretación práctica y relativa.”⁴

En su sexta clase de un curso de ocho lecciones sobre “Pragmatismo”, dado en el Instituto Lowell de Boston, en noviembre-diciembre de 1906, James explica de manera clara y concisa, la postura que asume el pragmatismo –aunque más bien es su pragmatismo- respecto de la verdad. A partir de esta conferencia, que posteriormente se publicó en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. IV, No. 6 (1907), pp. 141-155, seguiré la teoría de la verdad que propone James con el fin de llegar a la relación y diferenciación que sostiene con la idea de verdad que tiene Rorty.

En la concepción jamesiana la verdad significa poner en proceso de *verificación* las ideas verdaderas, aquellas ideas que no pueden sufrir este proceso simplemente son ideas falsas -por ideas se entiende la interpretación que un ser humano tiene en mente del mundo, aquellas nociones de lo que es el mundo:

“Ideas verdaderas son las que podemos convalidar, corroborar y verificar. Ideas falsas son las que no pueden sufrir este proceso. Esto es lo que significa concretamente para nosotros

⁴ Jorge Pérez de Tudela. *El Pragmatismo Americano. Acción Racional y Reconstrucción del Sentido*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001. pp. 132-141.

tener ideas verdaderas; es consecuencia, ése es el significado de la verdad, porque es todo aquello en lo que la verdad se conoce como tal.”⁵

En James este es el único criterio de verdad que se puede tener. James plantea esta postura como una necesidad que tiene la verdad. La posesión de la verdad lejos de ser una propiedad con un fin en sí misma, es decir, que la verdad tenga un significado intrínseco, independiente de la interpretación de cualquier sujeto, está regulada por necesidades prácticas orientadas a otras satisfacciones vitales, ya que el proceso de verificación que tienen las ideas verdaderas es, pues, su valor práctico: “el valor práctico de las ideas verdaderas se deriva, pues, en primer lugar, de la importancia práctica que sus objetos tienen para nosotros”⁶. La verdad en James, entonces, tiene un valor práctico, lo cual significa que una idea que consideramos como verdadera sólo obtiene ese significado si es útil para el usuario, es decir <lo verdadero> es un proceso que se realiza mediante los hechos. Se debe notar que en el pensamiento de James la verdad es una idea, una idea a la que se le atribuye cierto valor, en este caso el de <verdad> que sólo a partir de una corroboración con los hechos llega a adquirir ese título, o como diría Rorty, ese cumplimiento. Por lo que <verdad> es una idea que justifica su validez como tal sólo mediante un proceso de verificación.

El valor práctico representa para James la utilidad que tienen las ideas en este sentido, la verdad se desvincula, al igual que en Rorty de su carácter absolutista y trascendental, pues de la idea de lo práctico se entiende que se retoma a la experiencia como reguladora de lo que se conoce como verdadero. Lo práctico viene a ser la experiencia, lo útil, lo provechoso para nosotros, lo conveniente para interactuar con el mundo circundante. Por tal razón James dice en su máxima célebre:

“Ustedes pueden decir entonces acerca de ella [de la verdad, o de las ideas verdaderas] <que es provechosa porque es verdadera> o que <es verdadera porque es provechosa>. Ambas frases significan exactamente lo mismo, a saber, que ahí hay una idea que se cumple y puede verificarse. Verdad es el nombre que corresponde a lo que inicia el proceso de verificación; uso o provecho es el de aquello que lo completa.”⁷

⁵ Paul Kurtz. *FILOSOFÍA NORTEAMERICANA EN EL SIGLO VEINTE (Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico)*. Traducción de Francisco J. Perea, 1ª. Edición 1972. FCE., p. 130.

⁶ *Ídem*.

⁷ *Ibíd.*, p. 131, los corchetes son míos.

En esta primera descripción de lo que la verdad representa para la teoría pragmatista la experiencia funge un papel mucho más relevante a diferencia de la concepción tradicionalista de la verdad, entendida como la meta por alcanzar mediante el uso de la razón. James nos dice que la verdad de una idea es un proceso en donde la verdad de ella *llega a ser verdadera, se hace verdadera*, mediante los hechos. Cuestión que encaja adecuadamente con la visión rortiana al decir que la verdad llega a ser el producto de las contingencias sociales e individuales de un contexto histórico en particular. En ambos autores la verdad no es una necesidad imparcial que tenga por fin último el de *conocerse por sí misma*, no es una tarea de todo humano el tratar de llegar a su conocimiento. Tanto James como Rorty congenian en que la verdad no puede ser una finalidad que se sustente por sí misma, sino que piensan que la verdad, acotada por la experiencia que se tiene desde la realidad en la que cierta sociedad, cultura o individuo vive, tiene otra finalidad en función de su utilidad. Así, desde la perspectiva jamesiana, el proceso de verificación incitado por una necesidad práctica que nos es provechosa va encaminado hacia algo que nos es mejor. Primordialmente –dice James- la verdad es un estado de la mente que designa un *conducir que vale la pena*. Cuando somos conducidos por un proceso de verificación que *verifique* la verdad de la idea nos encaminamos a la experiencia para establecer contactos ventajosos con ella. La idea de James, hasta aquí, esta contemplando cosas de sentido común tales como fechas, lugares, distancias, categorías, actividades, en general, cosas que pueden clarificarse constatándolas de manera inmediata. Pero además de estas *verificaciones directas*, como James las nombra, existen también, las *verificaciones indirectas*. Éstas justifican nuestras creencias que no pueden ser verificadas de manera inmediata. Las verificaciones *indirectas* llenan de igual manera los requisitos de las directas, ya que si no nos conducen a ninguna decepción o contradicción con nuestro objetivo pueden pasar sin testigos oculares, pues la evidencia circunstancial es suficiente.

James asegura que la mayoría de nuestras ideas verdaderas, o todo aquello que consideramos verdadero, se base en estos procesos de verificación indirecta:

“En realidad, la verdad en su mayor parte vive a base de un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y convicciones “pasan” mientras nada se les enfrenta, así como los documentos bancarios pasan mientras no haya quien los rechace. Pero todo eso va orientado

hacia verificaciones directas, frente a frente, en algún lugar, pues sin ellas, la estructura de verdad se derrumba como un sistema financiero carente de toda base en efectivo. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa; yo acepto la suya sobre otra. Comerciamos recíprocamente con nuestras verdades. Las convicciones verificadas concretamente por *alguien* son las columnas angulares de todo edificio."⁸

Por esa razón, “*los procesos de verificación indirecta o sólo potencial pueden ser tan verdaderos como los procesos de verificación completa.*” James afirma que los procesos de verificación indirecta dan tan buen resultado como los procesos de verificación directa.

Considero que en este primer plano de la exposición de la teoría jamesiana la concepción de verdad no tiene mayor discrepancia con la idea de Rorty. Pues las palabras de Rorty remedan esta idea al decir que los pragmatistas no precisan una metafísica ni una epistemología y que sólo aceptan que la verdad es como <conocimiento> un cumplimiento hacia ciertas creencias que por el momento nos *sirven* y en las cuales es *bueno* creer. Por esa razón, no existe una diferencia, al menos clara, entre la idea en general de la teoría de la <verdad> de James con las críticas expuestas al principio de este trabajo, en las cuales Rorty busca el espacio que la tradición filosófica ha cerrado al campo de la experiencia.

Rorty sostiene que las descripciones que hacemos de nosotros mismos y de nuestro entorno son producto de un contexto en particular, estas descripciones, al mismo tiempo, dan lugar las nuevas creencias que son candidatas de *verdad* dentro de una cultura, sociedad o individuo. Por ello las descripciones siempre corresponden a una realidad inmediata, sin embargo, están expuestas a posibles cambios, pues constantemente son acechadas por nuevas descripciones, como en el caso del cambio de una generación a otra. Para James, las ideas verdaderas dependen de la una experiencia que cambia de acuerdo a su utilidad; en Rorty la misma línea está presente, el contexto histórico y el yo son acechados por la *contingencia*, por ello <verdad> no puede ser algo definitorio, sino algo que está condicionado por descripciones mutables.

⁸ *Ibíd.*, p. 132.

En una segunda instancia, James responde a la clásica concepción de verdad que versa como la *adecuación con la realidad*, en palabras de James, adecuarse o estar conforme con la realidad en el sentido más amplio de la palabra: “*solamente puede significar o ser dirigido directamente hasta ella o sus inmediaciones, o ser colocado en tal contacto operante con ella, que podamos manejarla a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si discrepáramos o no hubiera tal adecuación*. Mejor, decimos, ya sea intelectual o prácticamente.”⁹ La adecuación de nuestras ideas con la realidad corresponde sólo en un aspecto negativo, es decir, que no surja nada contradictorio en la dirección que nos lleven nuestras ideas. En general, para la filosofía jamesiana, *adecuación* es un estado de conformidad con la realidad que el proceso de verificación conduce a un progreso sin fracasos, en otras palabras, que *cuadra* y que adapta nuestra vida a la perspectiva total de la realidad, en ese sentido será verdadera para esa realidad. De manera que la verdad, dentro del pragmatismo, es un proceso que verifica nuestra idea con la realidad y de quedar sin contradicción, ésta nos conduce a un estado mejor.

James considera que al hablar de la verdad lo hacemos de acuerdo a un intercambio social que nos permite comerciar con nuestras verificaciones llegando a una construcción verbal, de ahí resulta que es nuestro deber *hablar* y *pensar* correctamente. Correctamente aquí significa manejarnos con las ideas que adoptamos de una cultura o sociedad, es decir, hemos adoptado esas estructuras cognitivas y de comportamiento por el hecho de que ellas nos ayudan de mejor manera a interactuar con la realidad que elegimos, si no corresponden con nuestras necesidades simplemente no serían aceptadas como verdaderas. James lo describe de la siguiente manera:

“La adecuación o conformidad resulta, pues, esencialmente un problema de dirección: de un proceso de guía que es útil, porque se dirige a lugares o zonas que encierran objetos importantes. Las ideas verdaderas nos conducen a zonas verbales y conceptuales provechosas, lo mismo que a términos sensibles útiles. Nos llevan a coherencia, estabilidad, y a un intercambio humano dinámico. Nos conducen lejos de la excentricidad y del aislamiento, de un pensar engañoso y estéril.”

Así, James se refiere a la *adecuación* en un sentido práctico. En ese sentido, el fin de la <verdad> sólo es un conducir que sea **próspero**; James diría que debemos encontrar las

⁹ *Ibíd.*, p. 134.

ideas y las teorías que “den resultado”, tratando de trastornar lo menos posible el sentido común. Dar resultado –dice James- es que las teorías o las verificaciones se estrechen entre sí con tal fuerza que no dejen campo para cualquier otra teoría. Con ello, James nos habla sobre verdades en plural y sobre la verdad como un nombre colectivo para procesos de verificación, “así como salud, riqueza, fuerza, etc., son nombres para otros procesos relacionados con la vida, y que también se efectúan porque el hacerlo envuelve una recompensa. La verdad se hace, lo mismo que la salud, la riqueza y la fuerza, en el curso de la experiencia.”¹⁰ Sobre estas afirmaciones, dice James, descansa la interpretación lata y holgada que el pragmatismo da a la palabra adecuación.

En resumen, el pragmatismo de James retoma la <experiencia> para involucrarla en el problema acerca de la verdad; puede afirmarse que la experiencia interpreta un papel fundamental en la teoría de James, para él, <verdad> representa el camino que se despliega desde la interacción con el mundo (experiencia) hacia la mejoría de ese mismo mundo (utilidad).

La concepción rortiana del concepto de verdad, en principio, no difiere demasiado de la concepción jamesiana. Ambos están de acuerdo que la manera en que la filosofía occidental ha tratado el concepto de verdad ha sido poco fructífera para la propia filosofía. Ambos autores concuerdan en que las situaciones o las circunstancias propias de una comunidad o individuo definen aquello que se ha de tomar como verdadero, y que fuera de su carácter universal y absolutista, la verdad tiende a ser más etnocentrista –en el lenguaje rortiano- o más práctica y útil –en el lenguaje jamesiano-. Por otro lado la idea de que la verdad es una adecuación infranqueable con la realidad, no es más que, en ambos autores, una forma de asegurar nuestra interacción sin contradicción con nuestra comunidad y realidad presente, siempre llevando esa interacción por un camino más próspero.

Sin embargo, a pesar de que ambas posturas convergen en principios básicos acerca de lo que representa <verdad> dentro de lo que se conoce como pragmatismo, existen aportaciones de la filosofía rortiana que conducen al desarrollo de una nueva corriente titulada meritoriamente *neopragmatismo*. Las aportaciones del pensamiento rortiano

¹⁰ *Ibíd.*, p. 136.

amplían de manera considerable la visión de que nuestra cultura es una constante asimilación, adaptación y acomodación de nuevas descripciones, nuevos conocimientos y nuevas formas de hablar de la realidad que conocemos; nuestro desarrollo como cultura depende en gran medida de la conjugación de elementos anteriores, en uso y en construcción de nuevos lenguajes que expresen de mejor manera el mundo que acontece. La idea de verdad no es algo fuera de nuestra interpretación, por el contrario es algo que se muestra desde la utilidad más vulgar hasta una utilidad de carácter más complejo. En ese sentido lo útil y lo práctico devienen el sentido de la verdad, tal y como lo ejemplifica James:

“Si estoy perdido en la selva y a punto de morir de hambre, y descubro lo que parece un camino de herradura, es de mayor importancia que piense en una vivienda humana al término del mismo, porque si lo hago, y sigo el sendero, me salvo. Un pensamiento verdadero es útil en este caso, porque la casa, que es su objeto, es útil y provechoso.”¹¹

La manera en que la concepción rortiana se extiende más allá de la *utilidad de la experiencia* que menciona James, es precisamente abordar el tema del etnocentrismo y del acotamiento que tiene la verdad frente a los modos de ser de cada una de las comunidades o sociedades, incluyendo las contingencias individuales. La experiencia de Rorty es la pauta para *crear*, para *proponer*, para ser más imaginativos de acuerdo a esas experiencias que son específicas de un contexto histórico, todo ello en aras de una superación del pasado; mientras que en James la experiencia se restringía sólo a lo práctico, a lo útil, en el momento, pero que de alguna manera debería concordar con lo ya establecido, transfigurar esa realidad sería un proceso que no conduciría a la verdad, nos diría James. Pero en la visión de Rorty, no se precisa una adecuación negativa, precisa una interacción que se acompañe de descripciones imaginativas que propicien nuevos lenguajes y nuevas formas de ver al mundo, aceptando a la contingencia como parte fundamental en la asignación de lo que llamaremos verdadero. En cuanto a la finalidad de la verdad, las cualidades de *mejor* y *próspero* definen de manera adecuada la visión de ambos autores, pues la finalidad de la verdad en ambos es un progreso. Tanto en Rorty como en James la verdad nos conduce hacia un estado mucho mejor del que podemos tener, aunque claro está, siempre desde las cuestiones anteriores que hacen que una idea o una creencia sea verdadera.

¹¹ *Ibíd.*, p. 130.

A este respecto podría considerarse que la concepción de James, en comparación con la teoría de Rorty, estaría inacabada y, en cierto sentido, rebasada desde su propuesta de utilidad, pues mientras James considera que el tener una idea verdadera está en función de la utilidad que esta represente para arreglárselas con el mudo, Rorty extiende la idea hasta un compromiso individual y social por el “no compromiso total” con las ideas ya establecidas –caso contrario al de la idea de James acerca del *comercio entre ideas verdaderas*-, aún más, una conciencia que las descripciones utilizadas en el momento pueden variar o cambiar y como consecuencia asumir nuevas interpretaciones de la realidad. A pesar de ello, sería importante considerarla adecuada para el contexto en que se edifica; si ahora decimos que la concepción de Rorty es un tanto mejor, o que nos ayuda de mejor manera a relacionarnos con nuestro entorno, deberíamos considerar que posiblemente lo sea sólo en la medida que describe de mejor manera las necesidades y problemas presentes, no decimos que es verdadera sino que se adecua al contexto que ahora le atañe.

Regresando al tema de la teoría de la verdad, Rorty afirma que debemos pensar que puede haber espacio para nuevas creencias y que podemos cambiar de opinión cuando aceptemos que alguien puede salir con una mejor idea, asimismo, James nos dice que “Tenemos que vivir el día de hoy con lo que podamos conocer como verdad hoy, y estar dispuestos mañana a llamarlo falsedad”, lo cual me permite decir que en ambos pensamientos existe la noción de que la verdad no es una *característica* inherente a las cosas, ni tampoco inmutable y estática, por el contrario la verdad se encuentra en constante movimiento y cambio, sólo que en James sí tendría que tener una tolerante adecuación con lo ya establecido, a diferencia de Rorty que en su pensamiento se antepone la apertura hacia nuevos enfoques.

Por otro lado, puntualizando las diferencias entre ambas concepciones, la filosofía de Rorty se vuelca sobre las opiniones de las personas que conforman las diversas comunidades y sobre las particularidades de cada sujeto, sólo a partir de ello se construyen las cuestiones a las que llamamos verdaderas; en cambio la concepción de James sólo llega a explicar el proceso que debe cumplir una idea para llegar a ser verdadera. Es cierto que en lo práctico adquieren sentido los procesos de justificación pero eso no nos conduce a hablar de un desarrollo más etnocéntrico, es decir, no se

relacionan con los modos particulares de la experiencia, causa necesaria para entender las justificaciones de lo que se conoce como verdadero. En su lugar, sólo se detiene en decir que damos por supuestas ciertas cosas que por ser en otro momento *verificadas* tenemos el derecho a no verificarlas y asumirlas como tales, nos dice que comerciamos con nuestras verdades que damos por hecho que una y otra son verdaderas por el hecho de que *cumplen* y que *nos pagan bien*, es decir que nos ayudan movernos adecuadamente en el mundo. Rorty no está muy lejos de semejante postura, sin embargo, cabe aclarar que la preocupación de Rorty va más allá de saber el proceso de aceptación de una verdad, su preocupación latente es la de desprenderse de los viejos discursos y proponer nuevos discursos, y un ejemplo de ello es alejándose del tradicional modo de ver el concepto de verdad, proponiendo que la verdad es más que un proceso de verificación con la experiencia; para Rorty la verdad se desenvuelve como una creencia que gusta de una aceptación entre miembros de una comunidad, involucrando todo un cúmulo de pasiones, sentimientos y contingencias históricas, llevándolo a un plano más etnocéntrico en donde la base de todo este planteamiento es de un carácter más ético.

La iniciativa de retomar a la experiencia, es decir, los sucesos que acontecen en cada individuo, en cada sociedad, es, en ambas concepciones, la línea común que acerca ambos pensamientos, sin embargo, la postura rortiana se desenvuelve en el ámbito de que lo más importante en una concepción de la verdad no es relevante el proceso que nos lleva a decir que tal idea es verdadera y cual no lo es, sino lo más importante es volver a las peticiones de cada sociedad con el fin de solucionar los problemas de manera más acorde con lo que esa sociedad entiende por verdad. Y aunque en el pensamiento de James no se encuentra de manera explícita esta posibilidad, la idea de James es un preámbulo de la concepción neo-pragmática de Rorty. La afirmación de James acerca de que: “<Lo verdadero>, para decirlo con toda brevedad, no es más que lo conveniente en el dominio de nuestro pensar, así como lo “recto” no es más que lo conveniente en el dominio de nuestra conducta.”¹², es la clara idea de una necesidad de respetar nuestras creencias y decisiones para reconstruir una imagen más nítida de nosotros mismos a partir de nuestros propios lineamientos, o como lo diría Rorty, desde nuestro propio contexto histórico.

¹² *Ibíd.*, p. 138.

En general, la diferencia entre el pragmatismo de James y el de Rorty se da en el desarrollo ético y etnocéntrico del concepto de verdad, que por parte de la filosofía rortiana, se ha explorado con más perspicacia que en la teoría jamesiana. Es el carácter ético de la propuesta rortiana el incentivo para asumir que la verdad es una construcción etnocéntrica más que universal, y que lo esencial no es la *esencia* de las cosas, sino lo que pretendemos hacer con las cosas que son *esenciales* para nosotros, miembros de una comunidad o grupo social con el que nos identificamos. De ello se desprende, que la intención de James, ante esta concepción, solo abarco los puntos básicos para desprenderse de ese discurso realista al que James crítico en su filosofía. Por lo demás, la alusión de que un mundo cambiante con circunstancias, de igual manera cambiantes, alteran las formas en que se concibe la verdad es similar y oportuna en ambos autores. Pues los dos conciernen en que la contingencia, o mutación –como la llama James- de la verdad siempre está presente, aunque <el racionalista> o el <realista> piense que la verdad y la realidad son inmutables, y que “la realidad subsiste completa y totalmente hecha desde toda la eternidad, [...], y la adecuación de nuestras ideas con ella es virtud única y trascendente que éstas tienen [...]”¹³

3.2 SOBRE EL RELATIVISMO

En la Introducción de *Verdad y Progreso* Rorty alude a una crítica que se ha dado a su filosofía de el pragmatismo, en ella se le acusa de negar la existencia de la verdad, pues los filósofos que piensan que <verdad> significa que el conocimiento que el ser humano posee debe tener una correspondencia con el modo en que la realidad “realmente es”, es decir, que nuestra idea del mundo debe copiar *exactamente* las características esenciales de éste, de lo contrario, el conocimiento sólo es *aparente*, por ello, afirma Rorty, se cree que niega radicalmente la existencia de la verdad al decir que la distinción apariencia-realidad se abandone a favor de una distinción de *maneras de hablar menos útiles y más útiles*. Sin embargo, Rorty nos dice que sólo ha aprendido (de Nietzsche y James, entre otros) a recelar de la distinción apariencia-realidad, en su lugar acepta que existen muchas maneras de hablar de lo que sucede y que ninguna de ellas se

¹³ *Ibíd.*, p. 139.

acerca más al modo de ser de las cosas en sí mismas, por esa razón ninguna de ellas tiene más privilegio sobre las otras; así que negar la existencia de la verdad no es un pensamiento o declaración que se encuentre dentro de la obra de Rorty, como él mismo lo afirma¹⁴. Al igual que James, Rorty sólo trata de decir que <verdad> es una forma más, dentro de otras, de llamar a las creencias que consideramos justificadas, y por lo tanto dignas de ser defendidas por nosotros. Una creencia o convicción que: “puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas”.¹⁵ Sin embargo, algunos¹⁶ piensan que Rorty niega la existencia de la verdad -entendida como la adecuación exacta- al decir que a la filosofía le irá mejor si prescinde de nociones como <naturaleza intrínseca de la realidad> y de <correspondencia con la realidad> que si las conserva, por otro lado, se tiene la idea de que dicha decisión trae como consecuencia que ninguna de las instituciones de una sociedad, ni la filosofía misma, sobreviviría al intento rortiano de abandonar esta concepción absoluta de la verdad¹⁷.

Pero Rorty no niega explícitamente que la verdad exista, sólo niega su carácter absoluto y universal. Pero al decir que <verdad> puede ser reemplazada por <justificación> se sigue que su teoría cae inevitablemente en un relativismo. Rorty dice que se le acusa de haberse quedado con un sentido <estético> o <relativista> al vaciar de significado a los términos <verdadero> y <falso>. Al respecto Rorty advierte que su teoría pragmática no puede ser un relativismo. Este epíteto que ponen los realistas¹⁸ a los pragmatistas no tiene ningún sentido al aplicarlo en la concepción que Rorty defiende como etnocentrismo, pues al defender la postura contra un relativismo la argumentación es que el pragmatismo suscribe más bien una postura eliminativa de las distinciones

¹⁴ Cf., La Introducción de *Verdad y Progreso*. Richard Rorty. ED. Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, de la traducción, Ángel Manuel Faerna García Bermejo.

¹⁵ Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. ED. Paidós, Barcelona 1991, p. 208.

¹⁶ Dentro de las obras leídas hasta el momento puedo sobrentender que aquellos críticos o filósofos que están en desacuerdo con la postura de Rorty y que de los cuales nuestro autor dice ser criticado, son aquellos que defienden la distinción apariencia-realidad y que consideran que verdad significa la esencial correspondencia de nuestros actos y pensamientos con la realidad. Sin embargo no puedo mencionar algún nombre en particular, pues Rorty no se refiere a ningún autor como su crítico inmediato. En cambio, sólo alude a algunos autores sociopolíticos para criticar algunas posturas políticas actuales, y se refiere a aquellos que buscan fundamentos para las instituciones, la moral y en la filosofía misma, como kantianos, o seguidores de la filosofía tradicional, sin mencionar nombres específicos.

¹⁷ *Op.cit.*, pp. 11, 12.

¹⁸ Aquellos que confían en que la realidad guarda una verdad intrínseca.

apariencia-realidad y piensa que sus ideas son mejores que la de los realistas, pero sin creer sus ideas corresponden a la naturaleza de las cosas.

Para Rorty al hablar de relativismo designamos tres concepciones diferentes:

- La primera es la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra.
- La segunda es la idea de que <<verdadero>> es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen.
- La tercera es la concepción de no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que determinada sociedad –la nuestra- utiliza en uno u otro ámbito de indagación.¹⁹

Esta última concepción es la que Rorty denomina como etnocéntrica. Pues el término <verdadero>, considerado como una mera expresión de recomendación, es tan flexible como términos de <aquí>, <allí>, <bueno>, <malo>, <tú> y <yo>, que significan lo mismo en cualquier cultura: “Pero, por supuesto, la identidad del significado es compatible con la diversidad de referencias, y con la diversidad de procedimientos para asignar los términos”²⁰, de tal manera que el pragmatista puede utilizar el término <verdadero> para recomendar su postura, al igual que el realista.

Es por eso que no queda claro –para Rorty- por qué se llama relativista a la postura que suscribe el pragmatismo considerada más bien como un etnocentrismo. Pues no defiende una concepción positiva, la cual dice que una cosa es relativa a otra, sino más bien defiende una postura *negativa* que desecha la distinción tradicionalista entre conocimiento-opinión, concebida como la distinción entre verdad como correspondencia con la realidad y verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas. Sin embargo, la razón por la cual se piensa que esta concepción es <relativista>, dice Rorty, es porque no se piensa que exista seriamente alguien que niegue que la verdad tenga una naturaleza intrínseca. Así, cuando se dice que no se

¹⁹ Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*. ED. Paidós, Barcelona, 1996

²⁰ *Ibíd.*, p. 42.

puede decir nada más acerca de la verdad excepto que cada uno de nosotros recomienda como verdaderas aquellas creencias que considera buenas, se considera que es una teoría positiva más acerca de la verdad: “una teoría según la cual la verdad es simplemente la opinión contemporánea de un individuo o grupo elegido.”²¹ Pero Rorty, al igual que el pragmatismo que él describe, no conciben una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría <relativista> de la verdad. Para Rorty, el pragmatismo es partidario de una solidaridad, su explicación de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética²², y no epistemológica o metafísica.

Por tanto, el <relativismo> es más bien <etnocentrismo> dentro del neopragmatismo-rortiano. Al respecto, los argumentos que defienden la postura rortiana frente a las tres concepciones antes mencionadas, las cuales definen al etnocentrismo más bien como relativismo, son de la siguiente manera:

A) Si por relativismo se entiende que una creencia tiene el mismo valor que su contraria, el etnocentrismo difiere del relativismo, pues para el etnocentrismo rortiano adoptamos una creencia porque consideramos que ésta es mejor y más conveniente para nosotros que su contraria.

B) Por otro lado si <relativismo> se entiende como defensa de la equivocidad de lo que ha de contar como verdad, de tal manera que <verdadero> tendrá tantos significados como procedimientos de justificación existan, el etnocentrismo difiere del relativismo, pues <verdadero> apunta hacia lo que es preferible en todas las culturas y que tiene una identidad semántica con ellas, aunque esta identidad sea compatible con una diversidad de referencias y procedimientos que apelen a lo que ha de ser designado como verdadero, lo cual sólo depende de lo que las diferentes culturas ponen en juego para dar por justificadas *convenientemente* las creencias imperantes dentro de ellas.

Así, en el etnocentrismo que defiende Rorty sólo toma en consideración las opiniones y los acuerdos intersubjetivos que comparten otras personas inmersas en patrones culturales análogos a los nuestros, pretendiendo que aceptamos esas creencias porque propician el desarrollo y progreso de la comunidad a la que pertenecemos. Con razón el relativismo identifica esta postura como una teoría positiva de la verdad, al considerar

²¹ *Ídem.*

²² Más adelante ahondaré sobre este punto.

que cada comunidad tiene una pretensión objetiva respecto de sus creencias, convirtiéndose en un componente más del discurso metafísico-epistemológico, el cual menciona que más allá de buscar justificaciones sociales, las creencias verdaderas deben tener justificaciones ulteriores que descubran la naturaleza y esencia del conocimiento y del hombre, por más que esta esencia sea vista de modo diferente entre las distintas comunidades. Pero el etnocentrismo tiene una actitud completamente diferente a las preocupaciones relativistas, metafísicas y epistemológicas y es que no puede darse otra objetividad más que la solidaridad que lleva al acuerdo entre los pertenecientes a una comunidad dada.

3.3 SOBRE EL ETNOCENTRISMO

Como se dijo anteriormente, el problema sobre el concepto de verdad que es propuesto por Rorty debe entenderse desde el concepto mismo de <etnocentrismo>. De este concepto se desprende la interpretación de una verdad alejada de las pretensiones universalistas de representación adecuada del mundo en una correspondencia esencial con él. Es importante destacar que este concepto –el de etnocentrismo– juega un papel primordial dentro de la filosofía de Rorty en cuanto a lo que se refiere al entendimiento de la verdad como una creencia justificada socialmente que permite una interacción mejor que si no se aceptara. La noción de etnocentrismo en Rorty tiene el significado de marginalización²³, es decir la decisión de corresponder sólo a los parámetros epistémicos y éticos aceptados por un individuo de una específica comunidad, parámetros que a su vez se establecen por un acuerdo común entre los integrantes de esa misma comunidad, nación o subgrupo enajenado de la comunidad en general. Esta marginalización, en sentido positivo, se entiende como la identificación de un sujeto con una cierta comunidad, cultura o sociedad, de tal forma que dentro de esa comunidad sus creencias son compatibles con el resto de la misma, creencias que si bien no son consideradas como poseedoras de verdad absoluta, sí son consideradas como las

²³ De acuerdo a la explicación que da en su artículo *Liberalismo burgués posmoderno* editado en *Objetividad, relativismo y verdad*.

mejores para interactuar de mejor manera con el mundo por lo que no necesitan de una justificación ulterior.

Esta noción etnocéntrica que Rorty muestra como guía en la conformación de lo que se llama verdad tiene la acusación de irresponsabilidad – al igual que la de relativismo- pues se interpreta como una falta de compromiso en tanto que las personas²⁴ se marginan a particulares comunidades alejándose de lo que es la responsabilidad social, la cual, en el contexto del lenguaje kantiano, se refiere a esa correspondencia con toda la humanidad entera sea en el contexto que fuere frente al sufrimiento y a la dignidad humana. Para las personas que piensan que debemos comportarnos de acuerdo a los lineamientos del imperativo categórico kantiano²⁵ la marginación, es decir la identificación con una específica comunidad, es perder el sentido de “responsabilidad social” que *todo* hombre debería tener. Sin embargo, la contrapartida rortiana dice que “No se puede ser irresponsable hacia a una comunidad de la que uno no se considera miembro.”²⁶ En efecto, esta afirmación responde a las pretensiones de alinear los actos morales y las responsabilidades epistemológicas en los discursos de la tradición filosófica, discursos de corte naturalista que se han ido repitiendo constantemente a lo largo de la historia de la filosofía; y es que para Rorty no existe más responsabilidad que la que se tiene con aquellas personas que comparten nuestras mismas creencias bajo el emblema de conseguir siempre algo mejor de lo que ya se tiene a partir de ir creando siempre nuevas perspectivas del mundo circundante.

Regresando al problema de la irresponsabilidad de la que se acusa a la interpretación etnocéntrica de Rorty, es menester que exista una comunidad regidora de los actos considerados como responsables, esta crítica –dice Rorty- sólo adquiere su significado en cuanto consideramos que existe algo como una supercomunidad con la cual *tendríamos* que identificarnos, a saber la humanidad en cuanto tal. Pero ha quedado asentado que dentro de la concepción rortiana no existe una comunidad con tales dimensiones, en este sentido su concepción difiere en cuanto a los alcances que el

²⁴ Rorty solo menciona a los intelectuales como los que se marginan y se les acusa de irresponsabilidad social, pero bien puede interpretarse como la marginación de cualquier persona hacia cualquier grupo social.

²⁵ Rorty en *Liberalismo burgués posmoderno* menciona como ejemplo a Ronald Dworkin, “quien –dice- desea mantener una distinción ahistórica entre moralidad y prudencia como soporte de las instituciones y prácticas de las democracias que sobreviven...” *Objetividad, relativismo y verdad*. p. 268.

²⁶ *Ibíd.*, p. 267.

concepto de verdad tiene dentro de una comunidad y las demás. Las pretensiones de Rorty en cuanto considerar a la verdad como una red de creencias justificadas dentro de una particular comunidad va oponiéndose a la justificación de un punto de vista más allá de una comunidad histórica. Hay quienes piensan –dice Rorty- que existe esa “supercomunidad” a la cual apelaríamos cuando alguien rompe con su familia, tribu o país, y debiéramos llamarlos “irresponsables”, estas personas “Son las personas que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia”²⁷ Rorty llama a estas personas <kantianas>. A estas personas opone las que él llama <hegelianas>, de ellas dice: “A ellas se oponen quienes afirman que la <<humanidad>> es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana no derivada de la dignidad de una comunidad concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades reales o propuestas, a unos criterios imparciales que nos ayuden a sopesar esos méritos.”²⁸ Esta distinción que afirma Rorty es aquella que se ha venido dando entre kantianos y hegelianos, la cual sirve para mostrar el debate y la diferenciación entre el carácter etnocéntrico de la <verdad> -una interpretación neopragmatista de Rorty- frente al carácter universal que se maneja dentro de la tradición filosófica. Afirmar que existe una irresponsabilidad social por parte de aquellos que a los cuales Rorty llama hegelianos, es un punto de vista que pretende hacer commensurable todos los discursos y apelar a un concepto de verdad más universal, es decir sugiere un punto de vista “que va más allá de cualquier comunidad histórica y asigna los derechos de las comunidades con respecto a los de las personas”, tales personas consideran que esta visión ha dado soporte a las instituciones y practicas sociales de cualquier época, sin la cual no sobrevivirían.

La crítica rortiana frente a los que se encuentran del lado de un lenguaje kantiano va encaminada a mostrar que no existen criterios ahistóricos para determinar cuando una persona es irresponsable o no, en todo caso sólo existen criterios que se desprenden de las creencias y justificaciones que comparten las comunidades. Pero aquello que se refiere sólo a los criterios de un grupo social es tachado de relativismo, y es que no se puede concebir que conceptos tales como <justicia>, <derechos> y <verdad>

²⁷ *Ídem*

²⁸ *Ídem*

correspondan siempre a una comunidad históricamente condicionada, de tal manera que las contingencias y modos adaptativos con la realidad presente deliberen el huso y concepción de estos conceptos en cada caso sin ser definitorios y aplicables para todas las comunidades posibles. Sin embargo, esta perspectiva es la que se presenta dentro de la filosofía de Rorty como una posible vía para tratar de enunciar los problemas de la filosofía sin dejar de interactuar con los agentes que propician y sufren estos problemas. Así, los hegelianos, como los llama Rorty, defienden a las instituciones y a una sociedad sobre la sola base de la solidaridad, aunque se le haya pedido tradicionalmente que se base en algo más que la mera solidaridad.

Al abordar esta perspectiva Rorty se defiende de las críticas que no aceptan este modo de asumir la filosofía, pues necesariamente se tendría que aceptar un relativismo²⁹ o una <irresponsabilidad> por parte de esta interpretación; Rorty expresa de esta manera el problema que se formula después de apelar a una concepción etnocéntrica de la moral:

“La crítica kantiana de la tradición que va de Hegel a Marx y Nietzsche, una tradición que insiste en concebir la moralidad como el interés de una comunidad históricamente condicionada en vez de cómo <<el interés común de la humanidad>>, a menudo insiste en que semejante perspectiva filosófica es – si se valoran las prácticas e instituciones liberales– irresponsable. Esta crítica se basa en la predicción de que semejantes prácticas e instituciones no sobrevivirán a la eliminación del soporte kantiano tradicional, un soporte que incluye una concepción transcultural y ahistórica de la <<racionalidad>> y de la <<moralidad>>.”³⁰

A este respecto quisiera proponer como línea a seguir que el problema de la moralidad y la prudencia que expone Rorty en su artículo titulado *Liberalismo burgués posmoderno* da el sentido de lo que es el etnocentrismo frente a las concepciones kantianas respecto los modos de asumir la moralidad y, en lo que respecta aquí, de la verdad.

En su definición de <<liberalismo burgués posmoderno>>³¹ Rorty utiliza el término <posmoderno> en el sentido que Jean-Francoise Lyotard le da a la actitud posmoderna:

²⁹ Lo cual, anteriormente se ha mostrado, no puede ser desde la defensa del propio Rorty.

³⁰ *Ibid.*, p. 269.

³¹ Que es un intento por defender a las “instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte sin utilizar semejantes apoyos”, apoyos como el de el soporte kantiano tradicional, es decir a un soporte transcultural y ahistórico de la racionalidad y de la moralidad, y que además –dice- es

<la desconfianza a las metanarrativas>, “narrativas que describen o predicen la actividad de entidades semejantes al yo nouménico, al Espíritu Absoluto o al proletariado.” Estas metanarrativas pretenden justificar las acciones morales de las personas sin ser narrativas históricas del pasado, presente o de lo que podrían hacer en un futuro las comunidades. Sobre las base de estas pretensiones de la interpretación de Rorty el actuar moral de cualquier sujeto sería no la reencarnación de la racionalidad, de alguien que se distingue *a si mismo* de sus talentos, sino “una red de creencias, deseos y emociones sin trasunto alguno –sin un sustrato subyacente a los atributos”³². La idea principal es que la responsabilidad moral no depende de una Ley, un a ley superior a los hechos relevantes de nuestra historia particular y comunitaria, sino que el solo hecho de ser responsable hacia nuestras tradiciones es suficiente lealtad moral, sin tener un respaldo ahistórico.

La iniciativa crucial es que al abandonar las pretensiones tradicionalistas de la filosofía –la metafísica y la epistemología- y considerar la concepción de la verdad como un cúmulo de creencias justificadas dentro de una comunidad y contexto histórico específico, los atenemos a una interpretación etnocéntrica de la verdad. Dicha concepción *local* de la verdad incurre en la necesidad de volver nuestra atención a las cuestiones morales y políticas de nuestro entorno; Rorty hace mención de las cuestiones políticas y morales, de acuerdo a su interpretación de lo que denomina <liberalismo burgués posmoderno>, para mostrar que la fuerza de lo moral no radica en lealtades y convicciones objetivas, sustancialmente racionales, ahistóricas y absolutistas, sino en las creencias y deseos y emociones que se apoyan, se solapan y se comparten con otros miembros del grupo con el que nos identificamos. Para estos fines, la persona no es más que una red de creencias que –como dice Rorty- al estilo quineano, constantemente se vuelve a tejer a sí misma:

“[...] es decir no por referencia a criterios generales (por ejemplo: <<reglas de significado>> o <<principios morales>>), sino en la forma aleatoria en que las células se reajustan a sí mismas para hacer frente a las presiones del entorno-. Según la concepción quineana, la conducta racional es simplemente conducta adaptativa más o menos paralela a

un contraste entre el liberalismo burgués y el liberalismo filosófico, un contraste entre el deseo de asumir que la moralidad no necesita de sustentos ahistóricos y la necesidad de tales principios.

³² *Ibíd.* p. 270.

la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante.”³³

En este sentido, lo <irracional> sería todo aquello que nos aleja y que nos lleva a abandonar una comunidad con la que no nos identificamos. El desarrollo del discurso rortiano va reemplazando términos como <racional>, <objetivo>, <universal>, <metafísico>, <esencial>, <naturaleza>, entre otros modos en que la tradición filosófica ubica el sendero para llegar a la cúspide de ellos, a saber la Verdad, para introducir términos más etnocéntricos, así, *la conducta adaptativa* que menciona Rorty no es más que los modos en que un apersona se desenvuelve mejor con el mundo, de tal manera que el vocabulario que utilice para denominar esa conducta será válido para sus propios fines, pero “ninguno de estos vocabularios tiene privilegios sobre otro.”

De esta manera la concepción de Rorty ubica a la responsabilidad moral en el terreno de la responsabilidad frente a los valores que compartimos con el grupo social que nos identificamos, hablar de etnocentrismo es hablar de marginarnos a estos grupos y no elevarnos por encima de ellos para criticar sus acciones desde explicaciones que van más allá de sus propias narraciones históricas. Rorty ha dicho que la moralidad se define en términos de lo que Wilfrid Sellars llama *intenciones-nosotros* (we-intentions). Los dilemas morales a los que nos enfrentamos son reflejo del hecho de que la mayoría de nosotros nos identificamos con diversas comunidades diferentes y somos igualmente reacios a identificarnos con cualquiera de ellas. Estos conflictos morales no se resuelven apelando a *principios generales*, sino a principios más particulares, más étnicos, más prácticos que los propios participantes de un grupo social han estipulado como *mejores* para interactuar con su entorno.

De esta manera, el etnocentrismo rortiano identifica las pretensiones de acercarnos a la verdad, no mediante esquemas que van más allá de los propios términos en los que se desenvuelve la vida cotidiana de cada uno de las personas, sino desde una *perspectiva* más local, nos invita, como sucede con el pragmatista, a tomar más en serio a nuestra propia comunidad.

³³ *Ídem.*

¿Pero, de que manera podríamos justificar nuestra pretensión de abarcar más allá de nuestra propia comunidad en cuestiones tan complejas como lo es la <dignidad humana>? Rorty ha descrito a los problemas filosóficos como una secuencia en que sólo se reemplazan los viejos discursos por nuevos discursos; ha mencionado que a la tradición filosófica le iría mejor si dejara de lado a las concepciones metafísicas y epistemológicas; ha propuesto un pragmatismo que sobre la base del etnocentrismo hace de la filosofía una labor parecida a la de los abogados y los ingenieros, en tanto se adapta a las necesidades de sus usuarios. En este sentido ha devuelto a la filosofía su contacto con la humanidad, en tanto que había dicho que la filosofía parecía estar en un estado hermético en donde sólo algunos privilegiados tenían acceso –los intelectuales- dejando a un lado las cuestiones contingentes –las personas y las comunidades que se desenvuelven en específicos contextos históricos- para sólo hacer caso de concepciones universalistas. Sin embargo, el problema de la dignidad humana parece ser una cuestión que es necesaria para el desarrollo de las cuestiones que tienen que ver con la moralidad. En este sentido, cabe preguntar si las pretensiones de una verdad y de una moral más de *nosotros* no reduce nuestra solidaridad con los demás.

3.4 SOLIDARIDAD Y VERDAD

La filosofía de Rorty se inclina por una concepción más etnocéntrica de la verdad, lo cual quiere decir que la verdad no es más que un <constructo> de las creencias justificadas de una o varias comunidades y que a su vez el individuo las acepta por ser las más adecuadas en su desenvolvimiento social e individual. Aunado a ello, la adaptación de estas creencias y comportamientos no pretenden, a pesar de ser llamados <verdaderos>, ser considerados como más cercanos a la Verdad, pues se asumen como originarios de una contingencia histórica, es decir, son producto de las variaciones y adaptaciones de una cultura, sociedad o comunidad históricamente condicionada, no apelan a una narración ahistórica ni a supuestos más allá de sus propios términos reales como lo interpreta la concepción tradicionalista de Verdad.

Por otro lado, la forma tradicional en que la filosofía ha tratado el tema de la verdad, una verdad como *correspondencia* con la *realidad*, ha pretendido hacer de los discursos y de los pensamientos un supuesto común en donde todos se adapten a ello. Las críticas

de Rorty se extienden hasta llamar a esta tradición –la tradición cartesiano-lockeano-kantiana– un *auto-engaño*, y un discurso que va más allá de las necesidades de lo humano. Sus críticas no son un incentivo para llamar a estas concepciones tradicionalistas como *erradas* o *desatinadas* en el camino hacia la verdad, o que se consideren inacabadas e insuficientes para acceder a la verdad. Por el contrario, para Rorty sólo es que sus modos de ver el concepto de verdad han de ser sustituidos por una nueva manera de ver tal concepción de la verdad, un modo en que nos sea mejor para interactuar con nuestro entorno, a lo mucho Rorty nos diría que esos modos de ver la *realidad* ya no son los adecuados, han pasado a ser obsoletos.

Al respecto, una pregunta pertinente y tan clara sería ¿por qué?, dicha pregunta tal vez sería repudiada por el mismo Rorty, no tendría lugar dentro de este discurso y después de haberla nombrado diría que no he de haber entendido nada de todo lo que ha dicho. Sin embargo, la pregunta es necesaria en un sentido meramente explicativo y no en un sentido especulativo, sin el objetivo de llevar la pregunta a un ámbito de estudio meta-discursivo lo único que pretendo es hacer ver por qué el modo de ver a la verdad desde un etnocentrismo y por consecuencia, siguiendo la filosofía de Rorty, es una *solidaridad*. Que por ende, la verdad no es una cuestión que involucre sólo al estudio de la metafísica y de la epistemología, sino que al tener en cuenta la participación de la contingencia histórica y de las contingentes auto-creaciones personales el asunto de la verdad involucra sentimientos y pasiones de un orden más práctico, más histórico. De tal manera que ya no sólo es un asunto de orden metafísico-epistemológico sino que en la filosofía de Rorty toma un carácter más ético, si no es que me atreva a llamarlo simplemente *ético*.

Para exponer la afirmación de que la filosofía rortiana toma un matiz ético en cuanto a la concepción de <verdad>, retomaré su propuesta etnocéntrica y su interpretación acerca de la solidaridad, entendida ésta última como una mayor capacidad de sensibilidad ante el dolor y la humillación de otros seres humanos.

“La manera filosófica tradicional de expresar lo que queremos significar con <<solidaridad humana>> consiste en decir que hay dentro de cada uno de nosotros algo —nuestra humanidad esencial— que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos”³⁴

Rorty nos dice que la tradición filosófica ha concebido una teoría acerca de la solidaridad humana como una obligación moral que todo ser humano debe tener con otros seres humanos debido a que existe algo llamado *esencia humana*, una esencia que nos es común a todos. La dignidad humana es pues algo que todos compartimos y que no debemos dejar de lado. Decimos entonces, que existe un componente esencial en nuestro interior, un *yo nuclear* que respondería ante actos como los de Auschwitz y el Coliseo Romano permitiéndonos nombrarlos como inhumanos. Al igual que una acción determinada a la cual llamaríamos *inmoral* o falta de *ética*, tendría que tener un sustento más allá de las contingentes situaciones en que se suscita, tendríamos que mirar por encima de las acciones particulares y deliberar a partir de lo que Kant llamó *imperativo categórico*³⁵. Pero Rorty niega que exista un componente esencial, un <<yo nuclear>>. Su insistencia en la contingencia y su consideración del *ser* humano como algo relativo a las circunstancias históricas, “algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas”³⁶, no se adecua a esta imagen tradicionalista de la <solidaridad humana>. Como lo he mencionado anteriormente, su noción de la solidaridad y obligación moral esta basada en su interpretación de la doctrina de Sellars *intenciones-nosotros*, dicha concepción nos dice que el ser solidarios con alguien responde a una *preferencia* más que a una correspondencia con una *humanidad esencial*. El sentimiento de solidaridad depende de la identificación que guardemos respecto a los demás, es un sentimiento que se restringe, o como lo dice Rorty, se *margin*a sólo a los que pertenecen al grupo conformando por *nosotros*, en este sentido, para Rorty guarda más fuerza decir que ayudamos a alguien porque es uno de nosotros; ayudar a alguien porque es un estudiante igual que nosotros, o porque es un vecino de nosotros, o porque es un mexicano como nosotros, o porque es un familiar de nosotros, es aún más creíble que decir que lo ayudamos porque es un ser humano igual que *todos*. La idea de Rorty se

³⁴ Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. ED. Paidós, Barcelona 1991, p. 207.

³⁵ Cf., Manuel Kant. *FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES*. ED. Porrúa, Méx., 2000, p. 35, en donde Kant define el imperativo categórico como el que “representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria. [...] si la acción es representada como buena en *sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en *sí* con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categórico*.”

³⁶ R. Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. p. 207.

sostiene en un alejamiento del discurso kantiano contraponiendo precisamente su imagen de llevar los actos morales a una máxima que se respete entre todos los seres humanos, con una imagen que tome más en serio las particularidades y contingencias de los actos o circunstancias. Ésta última manera de estipular la solidaridad podría parecer dudosa e insostenible, pues cabría la posibilidad que nuestra obligación moral y nuestra solidaridad se viera referida sólo a ciertos grupos, alejando las esperanzas de ser solidario con *otros* que se encuentran a mucha distancia de *nosotros*, como alguna persona de África que sufre de hambre y que muy remotamente la ayudaríamos si en situación similar se encontrara un hijo o padre de nosotros. Pero la diferencia sólo estriba en que, para Rorty, “la identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno se identifica, el grupo o grupos con respecto a los cuales uno es incapaz de ser desleal y quedarse tan tranquilo”³⁷ Así la diferencia entre una obligación moral y conveniencia no es más que la diferencia entre el grupo con el que nos identificamos y los *otros*.

Pero, desde la perspectiva de Kant –nos dice Rorty- no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es mexicano, africano o norteamericano, sino porque es un ser racional, una acción no puede ser considerada como *moral* si no se considera al otro *simplemente* como ser racional y no por otra consideración. De acuerdo con esto, la responsabilidad moral de todo ser humano debe considerarse por su identificación con una supercomunidad, a saber la humanidad como tal. Pero, esta postura es cuestionable, pues las personas defienden y actúan sobre la base de lo que ellos consideran sus convicciones. La interpretación de Rorty es que actuamos bajo las creencias que más nos benefician y con las cuales además nos identificamos; nuestra solidaridad depende del grado de sensibilidad que tengamos ante el dolor y la humillación de otras personas y no porque exista un mandato divino o racional que nos indique de qué manera actuar.

La pretensión de hacer ver que los actos de solidaridad no obedecen a una máxima universal se debe al hecho de que, en efecto, la solidaridad no se presenta como tal. Con base al análisis del término <nosotros>, las expresiones tales como <gente como nosotros> (en tanto opuestos a carpinteros o vagabundos), <un mexicano como nosotros> (en tanto opuesto a un norteamericano), <un cristiano como nosotros> (en

³⁷ R. Rorty. *El pragmatismo, una versión, Antiautoritarismo en epistemología y ética*. ED. Ariel Filosofía, Barcelona 2000, p. 230.

tanto opuesto a un judío o ateo), son expresiones más fuertes que <un ser humano como nosotros>, pues la fuerza de las expresiones precedentes son un contraste con uno de <ellos> que de igual manera está constituido por seres humanos, sólo que esta clase de seres humanos es la errónea en comparación con nosotros. Si nuestro sentimiento de solidaridad se margina hacia ciertos grupos es por que en comparación con otros no llegamos a identificarnos y las expresiones más extensas como la de <humanidad> rara vez se utilizan, la fuerza del sentimiento de solidaridad radica en que se es solidario con *uno de nosotros*. Y la razón del por qué somos solidarios con tal tipo de gentes y por qué con las otras no, estriba en el desarrollo personal y social de cada sujeto, teniendo en cuenta que sus creencias son a su vez producto de un marco referencial contingente. Esta concepción que sustenta Rorty defiende que existe un progreso moral encaminado a una mayor solidaridad –un mayor extensión del término <nosotros>. Pero sin considerar un yo nuclear (una esencia humana), en lugar de ello, se la concibe como la capacidad de percibir con mayor claridad que las diferencias tradicionalistas (de tribu, religión, posición social y económica, costumbres, de raza y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se concibe como la capacidad de incluir a personas diferentes a nosotros en la categoría de <nosotros>.

Si bien la postura de Rorty nos dice que la <solidaridad>, y por ende la obligación moral depende de una identificación y un acuerdo entre seres humanos, lo hace pensando en un grupo menor que el de *la raza humana*. En cierto sentido nuestras obligaciones son más referenciales a una localidad, de ahí que si las deliberaciones entre grupos definen su obligación moral y la solidaridad a partir de ellos mismos debe suceder lo mismo en el caso de la verdad. La verdad entendida como: *las creencias justificadas y aceptadas como mejores para movernos en el mundo* nos refiere a que la concepción de la verdad es un acuerdo entre sujetos y comunidades que comparten tales convicciones es, digámoslo así, una solidaridad derivada de un acuerdo entre *nosotros*. Si bien la posibilidad de identificarnos con algo más grande que nuestra propia comunidad es una posición frágil, sí podemos extender este término de *nosotros* hacia otras personas incluyéndolas entre este *nosotros*:

“La manera correcta de entender el lema <<Tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales>> es interpretándolo como un medio para exhortarnos a

que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de <<nosotros>> tanto cuanto podamos.”³⁸

Entendida de esta manera, la solidaridad entre miembros de una comunidad indica los parámetros y los alcances que tiene para nombrar a ciertas ideas verdaderas y a otras falsas, pero debe ser consciente de que estas versiones se modifican y superan con nuevas maneras de asumir la realidad presente; en la solidaridad que entiende Rorty resulta inconcebible que se pueda ir más allá y saltar fuera de los límites culturales y epistémicos de la comunidad a la que un sujeto dado pertenece. Haciendo caso de la solidaridad los discursos filosófico y cultural dejan de estar centrados en el *conocimiento verdadero* en sí mismo para buscar el *conocimiento mejor* que nos es dado tener en el momento concreto de la historia que nos ha tocado vivir, aquello que ahora es racional creer y que, en un tiempo futuro, puede verse desplazado por otros parámetros epistémicos que nuestros descendientes adopten como más convenientes, los cuales conformarán creencias mejores que las actuales.

En el pensamiento rortiano no se encuentran separadas la verdad y la cuestión de la solidaridad como tales. Por el contrario, siempre se vinculan.

3.5 OPOSICIÓN AL PRAGMATISMO: CRÍTICA DE SUSAN HAACK

La pregunta por el verdadero sentido del concepto de <verdad> desata una serie de respuestas que suelen generar siempre una nueva verdad; el deseo de encontrar una descripción única del sentido de la <verdad> ha sido una de las principales preocupaciones de la filosofía, si no es que la única –y de cualquier campo cultural y de conocimiento del ser humano. Una de las preocupaciones de las principales vertientes que se puede rastrear, con respecto a la concepción de la verdad, es que la verdad tiene que ver con la <racionalidad>, con <la representación exacta de la realidad> y con una <correspondencia fidedigna entre la realidad y un yo nuclear>. En otras palabras, el carácter distintivo de la verdad es que siempre debe ser el *fundamento* o el *referente* de todo aquello que pretende ser nombrado como verdadero. Y, desde la perspectiva rortiana ese carácter ha ido perdiendo ese principal distintivo. Desde Hegel la filosofía

³⁸ R. Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. p. 214.

ha empezado a dudar acerca de que la <verdad> sea algo trascendental; si bien Hegel no pudo definir claramente la idea de que la verdad, al menos aquello que se considera como tal, es producto de un contexto histórico, si dio la iniciativa para empezar hablar del carácter contextualista del origen del conocimiento, en el sentido de que el conocimiento siempre es producto de la historia. Para Rorty después de Hegel la filosofía ha empezado a tomar más en serio al tiempo; autores como Marx, Nietzsche, James y Dewey, de alguna manera, han dudado de la concepción tradicionalista de la verdad, han dudado de que la verdad contenga un carácter trascendental, es decir, que el hombre tenga como criterio de verdad a algo que salte fuera de su propio contexto histórico. Rorty trata de hacer un recuento histórico mostrando que han existido autores con esta pretensión, esto para llegar a mostrar como su filosofía es una nueva manera de presentarse ante el concepto de verdad. Pero, si bien la filosofía de Rorty trata de evitar cualquier pretensión de asegurar una única respuesta al problema de la verdad, en donde se llegue a conmensurar lo ya dicho y por decir, cabría preguntarse que función tiene el decir que la verdad más bien es etnocéntrica. Es decir, ¿ésta no ya sería una única respuesta, no sería ya un postulado que pretende ser inquebrantable? La respuesta de Rorty es que existe la ironía del usuario del lenguaje, y por ende del discurso filosófico, que permite asegurar un no-compromiso con el lenguaje y las creencias utilizadas en ese momento. Pero, el compromiso que abandona Rorty, ¿no sería también una pauta para pensar que el mismo Rorty no está hablando en serio, y que su compromiso filosófico no va más allá de una pequeña observación que de inmediato debe ser reemplazada por otra *mejor*, y a su vez, esa misma nueva observación debe sufrir el mismo procedimiento? Pero, ¿si esa nueva observación es ya una idea de que debemos buscar una idea, o postura, o visión, o filosofía que abrace a todos los antiguos discursos bajo uno solo? ¿Y si esa nueva filosofía es una versión que antes ya ha sido esbozada, pero que ahora sólo ha modificado los conceptos y ha cambiado unos por otros, pero en el fondo guarda la esencia de lo que era antes? Por decirlo con otras palabras, es posible que la opinión de los sofistas, recordando las palabras de Protágoras, “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”, sean la medida precisamente de lo que ahora nos dice Rorty: “[...] <<conocimiento>> es como <<verdad>>, simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior”. ¿Y que podría significar esto? ¿Es que acaso la filosofía de Rorty está mencionando algo que antes ya ha sido esbozado y que siempre existe una

repetición de lo antes dicho o hecho, y que por más que Rorty se esfuerce en buscar la originalidad y nuevas versiones del mundo es precisamente una indagación en los mismos problemas, ya hechos viejos? Y, si todo esto es verdad cabe preguntarse por último: ¿en dónde se ubicaría la filosofía de Rorty? La respuesta es inmediata: dentro del pragmatismo, Rorty es pragmatista, pero su filosofía es una versión nueva del pragmatismo, llamada con razón, neopragmatismo. Es, entonces, algo *nuevo*, por mucho que lleve en el nombre el signo de algo antes ya empezado. Es una filosofía que busca generar algo nuevo siempre a partir de algo ya dado por hecho. Pero, ¿de que manera se ubica ahora lo nuevo?

Existe la tendencia en el hombre de siempre identificar y clasificar, definir y especificar las cosas. Una nueva filosofía debe llevar siempre un nombre, no puede ser vista desde fuera de su contexto, no puede no llevar un nombre, pues inmediatamente tiende a desaparecer o a ser refutada y dejar de ser tomada en serio. Es cierto que es necesario ubicar a la filosofía de Rorty, es necesario llamarla de algún modo; es necesario preguntarse por el verdadero sentido de la filosofía de Rorty, aunque al decir *verdadero sentido* le pueda molestar a Rorty. Pero, aunque Rorty este en contra de que cualquiera de nosotros pida explicaciones o busque criterios más allá de nuestro propio pensamiento, es necesario encontrar un referente para criticar la propia filosofía rortiana. Si bien Rorty piensa como ironista no creo que le agrade pasar sin ser tomado en serio, utilizando sus mismas recomendaciones. Pienso que a Rorty le interesa proponer, pero también ser aceptado, también ser discutido, y por qué no decirlo, que su filosofía este dentro de lo que puede ser considerado como *verdad*.

Al respecto, existe la necesidad de ubicar la filosofía de Rorty desde una perspectiva ajena a los simpatizantes de Rorty. Es decir, es necesario preguntarse por las posibles críticas al sistema rortiano, los posibles problemas de la filosofía rortiana –si es que podría tenerlos- tomando en cuenta la opinión de alguien que pretenda mantener el sistema epistemológico al cual Rorty pretende hacer a un lado. Pues la propuesta rortiana parece atractiva y convencedora desde un principio, pero como lo menciona Susan Haack³⁹, habría que estudiar los argumentos que da Rorty en contra de la

³⁹ Susan Haack, profesora de Filosofía en la Universidad de Miami, es autora de *Deviant Logic* y de *Philosophy of logics*, así como de diversos trabajos sobre filosofía de la lógica, filosofía del lenguaje, epistemología metafísica y pragmatismo. Susan Haack hace una crítica al sistema filosófico de Rorty, el

epistemología y preguntarnos si la utopía postepistemológica es adecuada, una recomendación que inclusive el mismo Rorty podría hacer.

El interés en este capítulo gira en torno de la crítica que realiza Haack a la propuesta rortiana. Es conveniente indicar las posibles deficiencias o equívocos que podría cometer Rorty dentro de su mismo sistema. La intervención de Haack es oportuna en el sentido que trastoca los problemas que acontecen de ser aceptado el *conversacionalismo*, término que utiliza Susan para nombrar la propuesta de Rorty.

La cuestión principal que trata de aclarar Haack es tratar de responder a la pregunta siguiente: “¿Aporta Rorty alguna teoría que demuestre que no tiene sentido suponer que los criterios de la justificación necesiten o puedan tener una base objetiva?”

Aunque, hablando estrictamente, la cuestión primordial en Haack es salvaguardar “la legitimidad de la epistemología”, cuestión que está siendo amenazada por las pretensiones de una <verdad etnocéntrica> propuesta por Rorty.

La parte que me interesa resaltar es la observación que Haack hace sobre las consideraciones acerca de la verdad que tiene Richard Rorty. Para Haack, Rorty no puede ser un intelectual comprometido; pues en esta parte, la de la concepción de la verdad, se encuentran, dice Haack, más afirmaciones que argumentos. En el artículo llamado *PRAGMATISMO: UNA PERSPECTIVA NADA EDIFICANTE*, Haack infiere que los razonamientos de Rorty de abandonar a la epistemología en el fondo se basan “nada más que en una dicotomía claramente falsa de realismo extremo frente a irrealismo extremo sobre la verdad”⁴⁰. La crítica de Haack se centra en el supuesto rechazo de Rorty al FUNDACIONALISMO⁴¹. Consideración que tiene que ver directamente con el concepto de <verdad> utilizado por Rorty:

cual va en contra de la epistemología, en su libro *Evidencia e investigación, Hacia la reconstrucción en epistemología*, realiza un artículo titulado PRAGMATISMO VULGAR: UNA PERSPECTIVA NADA EDIFICANTE, el cual estudia minuciosamente los argumentos de Rorty en contra de la epistemología. Susan concluye, en este artículo, que las argumentaciones rortianas no tienen un fundamento serio para proponer la ilegitimidad de la epistemología, debido a ello no es necesario pensar sobre la utopía postepistemológica que propone Rorty, dice Susan.

⁴⁰ Haack Susan. *EVIDENCIA E INVESTIGACIÓN*. ED. TECNOS, Madrid 1993, p. 266.

⁴¹ Haack considera que es necesario aclarar la distinción entre conceptos que Rorty utiliza con frecuencia, pero que utiliza de modo confuso, según Haack. Las distinciones son: fundacionalismo, *fundacionalismo* y FUNDACIONALISMO, las cuales se presentan a continuación:

- “fundacionalismo (experiencialista): teoría de la justificación que distingue por un lado las creencias básicas, que se supone que se justifican, independientemente del apoyo de otras

“[...] todo el peso del ataque de Rorty en contra de la epistemología [...] se apoya en el rechazo del FUNDACIONALISMO, lo cual depende de consideraciones sobre la verdad”⁴²

Rorty, desde la interpretación de Haack, concibe un dualismo “asombrosamente indefendible”, pues nos da a elegir entre identificar la verdad “con lo que es defendible en contra de las objeciones conversacionales, y considerarla; bueno, algo más, algo no especificado pero insinuado en la alusión a Kant y a la distinción que hace Putnam entre el realismo metafísico *frente* al interno; algo, en todo caso, bastante pretencioso, algo a lo que se aspira a pesar de, o incluso a causa de, su inaccesibilidad.”⁴³ Y para solventar esta falsa dicotomía, como la llama Haack, ella propone una clasificación más “discriminatoria y menos confusa” de los conceptos de verdad. Dicha clasificación es la siguiente:

I) **Extremo fuertemente irrealista:** la identificación propuesta por Rorty de <<verdad>> con <<lo que se puede defender en contra de todos>>

II) **Extremo realista (pragmatista):** la concepción de Peirce de verdad como la teoría ideal hipotética, la <<opinión última>> que sobrevivía a toda evidencia basada en la experiencia y a un examen lógico completo.

III) **Incluida en la teoría realista (minimamente realista):** la teoría de la redundancia de Ramsey, según la cual <<es verdad que p>> es sólo una forma complicada de decir que p.

creencias, por la experiencia, y por otro las creencias derivadas, que se supone que se justifican por el apoyo de creencias básicas (es decir, que postula las creencias básicas justificadas por la experiencia como los fundamentos del conocimiento);

- *fundacionalismo*: concepción de la epistemología como una disciplina *a priori*: de la explicación de los criterios de justificación como una iniciativa analítica, de su ratificación como algo que requiere una prueba *a priori* de su carácter indicativo de verdad (es decir, que considera a la epistemología *a priori* como la *ciencia* de base);
- FUNDACIONALISMO: tesis según la cual los criterios de justificación no son puramente convencionales sino que tienen necesidad de una base objetiva, siendo satisfactorios sólo si son indicativos de verdad (es decir, que considera que los criterios de justificación se fundamentan en su relación con la verdad).” *Op. Cit.* p. 255.

Esta última definición (FUNDACIONALISMO) es la que considera Haack como centro de ataque por parte de Rorty, ya que las afirmaciones de Rorty sobre “lo ininteligible de la verdad-como-reflejo” sólo son importantes para el FUNDACIONALISMO, y de ello depende la legitimación de la epistemología, menciona Haack.

⁴² *Ibíd.* p. 258.

⁴³ *Ídem.*

IV) **Teoría semántica de Tarsky (minimamente realista):** la verdad como una relación entre fórmulas relacionadas y secuencias infinitas de objetos.

V) **Teoría Atomista Lógica de Wittgenstein y Russell (fuertemente realista):** la verdad equivale a un isomorfismo estructural de proposición al hecho.

VI) **Trascendental:** una concepción de verdad como algo que copia o refleja las cosa-en-sí-mismas.

La clasificación que presenta Haack pretende mostrar el radicalismo de Rorty; se puede elegir entre la primera opción o la segunda, pero jamás se puede estar en el intermedio, pues es, también, una reclasificación de las posiciones intermedias en dirección a cualquiera de las dos *únicas* elecciones posibles. Pues, para Haack, Rorty pretende hacernos elegir entre una posición irrealista y una enormemente trascendental. Lo que quiere decir que Rorty no puede decir abiertamente que no puede existir ningún sentido de la verdad, ya sea de uso común o de otro tipo. No puede ser que elijamos entre estas dos opciones, aparentemente falsas. En efecto, Rorty no debería, en principio, pensar que si no se está del lado de la versión irrealista se está, entonces, de lado fuertemente trascendental -o el caso contrario-, el desacuerdo con una no implica la elección de otra, y menos cuando Rorty nos ha estado sugiriendo que no debemos pensar que el espacio que dejaría la epistemología debería ser llenado inmediatamente. Pero, la argumentación de Haack también parece algo tendenciosa, pues Rorty aclara, sin detenimiento, en las primeras líneas de la introducción de su libro *Verdad y Progreso*, que él no niega la existencia de la verdad, él no podría hacer eso; el recelar la distinción apariencias-realidad y decir que existen diferentes modos de hablar, pero que ninguno de ellos se aproxima al modo en que son las cosas en sí mismas, es creer que está negando la existencia de la verdad, al decir eso Rorty es consiente de las críticas a su sistema, sin embargo, nos dice él, esto no es así.

Sin embargo, la insistencia de Haack en que la dicotomía, una opción irrealista frente a una opción enormemente trascendental, es totalmente falsa. Eso, dice Haack, sólo demuestra la actitud radicalista de Rorty, pues si no se acepta que verdad es aquello que se puede defender ante todos se opta por la verdad como algo que copia o refleja las cosa en si mismas, dejando de lado las opciones intermedias (II, III, IV Y V). En vez de

mostrar argumentos en contra de esas versiones, Rorty presupone que nos inclinaremos a elegir la primera opción por el simple hecho de parecer más atractiva. Para Haack, Rorty no aporta argumentos en contra de “la concepción pragmatista de la verdad [...] o de la minimamente realista, o de la fuertemente realista. En realidad, no tiene ningún argumento, ni siquiera en contra de lo enormemente trascendental.”⁴⁴ Entonces, no tiene ningún argumento en contra de la legitimidad de la epistemología. Puesto que su rechazo del FUNDACIONALISMO es relevante para dar la legitimidad de la epistemología, y el rechazo del FUNDACIONALISMO depende de las consideraciones acerca de la verdad, y puesto que Rorty no tiene argumentos en contra de ninguna de las visiones descritas anteriormente, no tiene “*a fortiori*” buenas razones en contra de ellas, y por ende, ni en contra del FUNDACIONALISMO, ni, por tanto, en contra de la epistemología.

Hasta aquí los razonamientos y conclusiones, piensa Haack, no serían suficientes para demostrar la legitimidad de la epistemología, es necesario además mostrar que la perspectiva de abandonar a la epistemología no es “una perspectiva muy atractiva”.

Si se abandona a la epistemología y el destino de la filosofía se dirige a un *conversacionalismo* existe el problema no tomar nada en serio, cuestión que lleva a decir a Haack que Rorty no puede ser un intelectual comprometido, sino un cínico. El problema al que se enfrenta Rorty, como antes ya se ha tratado, es a un relativismo sin salida. El reclamo de los epistemológicos es que la filosofía no puede quedarse sin ningún referente concreto de la verdad, como lo quiere plantear Rorty. Los criterios de justificación de las creencias son consensos sociales pero deben tener un referente que incluya más consensos sociales. Las mismas investigaciones de cualquier ámbito se verían afectadas y no existiría un progreso. Es un hecho que las consecuencias de abandonar a la epistemología y a la verdad, considerada como un criterio regidor de justificación para otras creencias de cualquier comunidad, podría llevar a cuestionamientos como estos. Pero también es cierto, y este uno de los principales argumentos que Haack no asume en su discusión, que los problemas de la filosofía se han centrado en una búsqueda de la verdad, infructífera, desde la visión rortiana, pues ello ha llevado a considerar a la filosofía como un lugar de acceso sólo a privilegiados y en donde las personas *comunes* no tienen acceso. Si la discusión es sobre un referente

⁴⁴ *Ibíd.* p. 260.

más amplio para los criterios de verdad, un referente con la posibilidad de ser *imparcial*, y la verdad como un acuerdo social sin pretensiones de ser más amplio, sin estar más allá de nuestra propia comunidad, la cuestión parece un tanto también infructífera, inofensiva, pues retomando a Rorty, podemos decir que existen diferentes formas de hablar y que cada una de ellas es opcional. Pero el problema aparece cuando además de ello Rorty complementa, ninguna de ellas se acerca más a la esencia de las cosas, ninguna de ellas se acerca al *en si mismo* de esas cosas. Aún más, el tono de Rorty es en ocasiones negativo para el lado opuesto, se pasa, como dice Haack del carácter opcional al mal concebido. Que, en cierto sentido, es una observación hacia lo que el mismo Rorty no ha querido aceptar, que él mismo tiene un criterio de verdad el cual le hace concebir como falso a la teoría epistemológica, y, por otro lado no llega a comprometerse con esa postura del todo, es ironista. El juego de Rorty, afirma Haack, es un juego que descubre las incongruencias y problemáticas a las que conlleva un conversacionalismo y olvido de la epistemología.

Al respecto, conviene exponer y preguntarse si un análisis de la segunda parte de la crítica de Haack nos daría la verdadera magnitud del problema. La verdad en Rorty, entendida por Haack, tiene que ver con la justificación, una justificación de creencias basada en un conversacionalismo, entendido como “una cuestión de costumbre social o una convención, ambas variables dentro de las culturas entre ellas, y nada más que eso.”⁴⁵ A su vez el conversacionalismo es una conjunción de dos tesis: el contextualismo, como explicación, y convencionalismo, como ratificación. El contextualismo es una teoría de la justificación, y su tesis principal es que << **A** tiene justificación para creer que p>> y <<con respecto a la creencia de que p, **A** satisface las pautas epistémicas de la comunidad epistémica a la que pertenece **A**>>. El convencionalismo es una tesis metaepistemológica, una tesis de sobre los criterios de justificación. En donde “las prácticas epistémicas son enteramente convencionales, que no tiene sentido preguntar qué criterios de justificación (los de esta o aquella comunidad epistémica) son correctos”⁴⁶

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 260.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 261.

El contextualismo parece ser una opción inofensiva, dice Haack, inclusive atractiva, sin embargo conduce a una actitud radical respecto de la ratificación; hacia el convencionalismo, el otro elemento del conversacionalismo de Rorty.

El convencionalismo, continua Haack, es la noción de que las diferentes comunidades epistémicas tengan diferentes pautas epistémicas, sin concebir la idea de que exista una comunidad epistémica distinguida de las demás, la cual pueda ser indicativa de verdad. Ello es acorde con la idea de <<inconmensurabilidad>> de la que habla Rorty. Esto es - en palabras de Haack- “que no existe tribunal de apelación más elevado en el que se pueda llegar a un acuerdo entre las diferentes pautas epistémicas de las distintas comunidades”, es aquí cuando la visión rortiana toma el carácter de relativista, aunque, Haack agrega, cínica.

“Es relativista, porque el contextualismo hace que la justificación dependa de la comunidad epistémica a la que pertenece el sujeto, y, puesto que el convencionalismo excluye la posibilidad de que exista una concepción más noble de la justificación realmente-indicativa-de la verdad [...] debe considerar por igual a las pautas epistémicas de todas y cada una de las comunidades epistémicas. Y es cínica porque si realmente creyésemos que los criterios de justificación son puramente convencionales, totalmente desprovistos de una base objetiva, entonces, aunque pudiese uno adaptarse a las costumbres justificadoras de su comunidad epistémica, se vería obligado a adoptar una actitud de cinismo hacia ellas, a pensar en la justificación siempre entre comillas ocultas y temerosas.”⁴⁷

Haack apunta hacia el problema que al principio de este apartado se mencionó, el problema de saber hasta que punto el compromiso rortiano con una comunidad es falible. Pues “El problema no es que, en general, no podamos dedicarnos a una práctica que consideremos totalmente convencional. Se trata de que, en concreto, no podamos dedicarnos de lleno y con coherencia –sin cinismos- a una costumbre de *justificación de creencias* que consideramos totalmente convencional.”⁴⁸ Para Susan, Rorty no ha entendido que <el creer que p es tener a p como verdadero> de ahí que resulta incoherente dudar de que un creencia justificada de acuerdo a nuestra comunidad epistémica no tenga que ser verdadera, y por ende, tenga que ser sometida a pensar si debe mantenerse o no. Es decir si se sostiene una creencia, ésta debe ser verdadera, y si

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 262,263.

⁴⁸ *Ídem.*

es verdadera, de acuerdo a nuestros preceptos epistémicos, ¿por qué la necesidad de ser ironista ante tal creencia, por qué no comprometerse con ella y por qué someterla a un examen constante? Por otro lado, la crítica de Haack señala que si una creencia es verdadera, entonces existe una verdad, hay un referente de verdad que Rorty esta tratando de disfrazar y hacer pasar por opcional. Lo cual es insostenible en el pensamiento de Haack.

La acusación relativista hacia Rorty tiene una salida, dice Haack, la <solidaridad>. Pero ello no le salva del todo, pues su <solidaridad>, es más bien un tribalismo insostenible que aún sigue siendo cínico. Pues la solidaridad se opone a la versión ironista en tanto que el tribalismo es una solidaridad con <nuestras costumbre epistémicas>, pero el ironista no se compromete, al menos en serio, con tales costumbres, pues piensa que esas creencias no tienen una base objetiva y no tiene sentido preguntarse si son realmente indicativas de verdad o no.

Expuesto así, la crítica de Haack expone el problema al que necesariamente se enfrenta la teoría rortiana, el problema de identificar las pautas básicas de toda conversación, pues si Rorty está indicando de que la filosofía debe abandonar la idea de la búsqueda de la Verdad, él se esta olvidando de que tal vez la conversación necesite un punto medular para saber a que nos referimos cuando señalamos a algo como verdadero, no podemos, como bien lo apunta Haack, deshacernos de toda noción de verdad y quedarnos en un estado siempre abierto a las infinitas posibilidades de nuevas formas de hablar sin delegar primero sobre nuestro propio lenguaje presente en ese momento. Es decir, no podemos tratar de ir hacia *algo mejor*, si no valoramos lo que ahora es mejor, me parece que a eso se refiere Haack cuando señala la falta de compromiso intelectual de Rorty.

Sin embargo, en esta crítica de Haack se olvida algo. Es cierto que la idea de Rorty es deshacerse de los preceptos epistemológicos, metafísicos y de todas aquellas descripciones que se suscriban a una visión nuclear de la realidad, también es cierto que esas imágenes han contribuido a un desarrollo de la humanidad, sin embargo la postura de Rorty hace referencia a una filosofía que trabaje sobre los problemas que puedan acontecer en una sociedad. Comparto con Rorty la idea de que a la filosofía le ha tocado jugar un papel más contemplativo que se traduce también como una postura crítica,

mantenida por aquellos que se llaman “intelectuales”. De igual manera pienso, junto con Rorty, que hace falta mantener un vínculo más estrecho entre el discurso filosófico y las cuestiones, por decirlo de otra forma, cotidianas de la vida. En los desacuerdos de Haack se vislumbra la inconformidad hacia este tipo de postura, tal vez como ella la llama “vulgar”, que no estudia cosas importantes, pero lo importante no es lo que la filosofía considere importante sino lo que cierta sociedad considere importante. Si para una sociedad la economía o la política, o la religión, o el arte, es importante, deben de respetarse esas consideraciones siempre y cuando las aportaciones sean encaminadas hacia el mejoramiento de la vida de todos sus miembros. Salvaguardar a la epistemología no significa mantener *fundamentos* significa mantener el mayor número de acuerdos con otras comunidades o sujetos respetando la diversidad de pensamientos. Rorty dice que su teoría no tiene más bases que las de un carácter ético, por lo que pretensión es que la filosofía verse sobre las necesidades de gente real, cotidiana y sobre las comunidades si Haack busca la reglas sobre las cuales se ha de montar la *conversación* que proclama Rorty no queda más que remontarse al principio del pragmatismo jamesiano con el que Rorty esta de acuerdo: *utilidad*, en tanto que nos lleve por un camino proliferante para la humanidad. Al respecto la duda pertinente sería ¿Cómo se articula entonces lo <ético> con el conocimiento de lo que es <verdad> y de que manera la visión de Rorty permite hablar de una renovación de la especie humana?

CUARTA PARTE
VERDAD Y MORAL

4.1 MORAL Y VERDAD

El propósito de esta investigación ha sido trabajar sobre el concepto de <verdad> en la filosofía de Richard Rorty, que, como ya se ha mencionado en el desarrollo del mismo, adquiere, sobre esta línea, la acepción de *una construcción de creencias justificadas sobre un contexto histórico en particular*, verdad, en palabras de Rorty, no es más que *un cumplido que hacemos a nuestras creencias*. La verdad entendida en este sentido se contrapone a la idea de la tradición filosófica, en donde hablar de verdad es en realidad indagar sobre la última esencia de todas las cosas, es decir, sobre la Verdad. Sin embargo, la visión pragmatista, con la que concuerda Rorty, ha sido llevada más allá de la propuesta pragmatista clásica (James). Sus presupuestos sobre lo que significa verdadero tienen un sentido más amplio que en un nivel epistemológico, la propuesta rortiana tiene que ver más con un ámbito de carácter ético, que aunados a la estructura del conocimiento, se complementan en una nueva versión del pragmatismo, llamado con razón, neopragmatismo.

En este apartado me ocuparé de la concepción que Rorty tiene acerca de la moral, pues, desde mi perspectiva, la concepción rortiana de la verdad culmina en un acercamiento mucho más ético. Ello explica el énfasis que Rorty ha hecho en decir que la filosofía, el discurso filosófico, se ha apartado de sus usuarios –los humanos–, por ello, el papel de la filosofía no debe ser estar en un lugar donde se ha ubicado y al cual sólo unos cuantos han tenido acceso, los intelectuales, aquellos que están más allá de lo común. En este capítulo manejaré la idea de que el cultivo de la moral, en su sentido rortiano, acercaría aún más la idea de una verdad etnocéntrica capaz de adaptarse a nuevas revoluciones. Al entender que todo el proceso cognitivo y moral de la filosofía se basa en relacionarse con sus usuarios, el progreso de la filosofía y de la humanidad misma, además de tener que abandonar las viejas tradiciones filosóficas, tendría que visualizar sus nuevas intenciones, intenciones que tienen que ver con su realidad presente. Si la idea rortiana, como se menciona en el último capítulo de *Contingencia, ironía y solidaridad* es que tratemos de aumentar nuestra solidaridad con *lo demás* seres humanos y salir del *nosotros*, entonces cabría preguntarse cuál sería la mejor opción de acrecentar esta idea de solidaridad, de igual manera tendríamos que preguntarnos como se está abierto constantemente a nuevas creencias candidatas a ser tomadas como verdaderas.

Quisiera apoyar esta idea, especialmente, sobre dos ensayos de Rorty: *Una ética sin obligaciones universales*¹ y *La indagación como recontextualización*.²

En el artículo *Una ética sin obligaciones universales* Rorty vuelve sobre la idea de que las acciones morales no corresponden a un orden universalmente válido. La crítica sobre el supuesto kantiano, la de tener reglas de confección disponibles al momento para decidir cualquier dificultad moral, es una cuestión que guarda un sometimiento frente a la idea de que la ausencia de un principio inmutable y universalmente válido, puede provocar un caos moral. Sin embargo, esta idea de la obligación moral aun guarda la tradicional diferenciación entre lo *real* y lo *aparente*. Es decir, las estructuras epistémicas que se mantienen sobre la imagen platónica de que existe lo <verdadero> independientemente de la interpretación y utilización subjetiva, es también una línea que debería seguir el comportamiento humano en cualquier situación. El hombre debe responder frente a una deliberación moral tal y como lo aconsejaría la ley universal de lo que es moralmente correcto.

Esta perspectiva racional de la moral se opone a todas aquellas situaciones que denoten una inclinación de autointerés; los sentimientos y las pasiones deben, como tradicionalmente se ha trabajado en filosofía, someterse a la razón, con la indudable afirmación de que se está haciendo lo correcto. En oposición, Rorty mantiene, junto con Dewey y Baier³, que la obligación moral no tiene una naturaleza o una fuente diferente de la tradición, el hábito y la costumbre. La obligación moral es una respuesta a las interpretaciones y descripciones que hacemos de nosotros mismos y de los demás a partir de las creencias justificadas que consideramos como verdaderas. La moralidad es, –dice Rorty– sencillamente, una costumbre nueva y discutible, una costumbre que se alimenta constantemente de las prácticas y de las nuevas circunstancias que se presentan al yo moral. Análogo al planteamiento de lo que significa hablar de verdad. Lo moral es también una derivación de su postura frente al concepto de verdad. Él había dicho que la verdad tiene un carácter etnocentrista, que es un acuerdo entre los individuos de una cierta comunidad que les permite relacionarse de mejor manera con su entorno, y la diferencia entre el etnocentrismo y el relativismo era que la concepción estaba siempre

¹ R. Rorty. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. ED. FCE. Méx. 2001.

² R. Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*.

³ Cf. *¿Esperanza o conocimiento?* pp. 77-102.

abierta a nuevas formas de ver esas creencias, produciendo a su vez nuevas creencias que conllevan a un desarrollo de la humanidad. De igual manera, la visión de lo moral, consiste en depurar la idea de lo universal, de lo imperativo y considerar que la moral responde a criterios etnocentristas y “el desarrollo moral en el individuo y el progreso moral en la especie humana como un todo tiene que ver con advertir otros yos humanos de modo de extender las variadas relaciones que lo constituyen.”⁴ En este sentido Rorty advierte que todo es meramente <relacional>, “relacional hasta los tuétanos”.

El paso de la <racionalidad> a la <relacionalidad>, no es sólo un paso conceptual. Desde esta perspectiva <relacional> permite vislumbrar el problema que existe entre *lo que se debe hacer* y *lo que se hace*, un problema que no ha encontrado solución en la praxis tan solo en la teoría. Y es que la regla a seguir parece totalmente acertada, pues es necesario que en una sociedad en donde los sistemas epistémicos y morales están en crisis debemos buscar una base sólida capaz de ordenar el caos social e individual. Por ello, la idea kantiana de un imperativo categórico sobre la cual descansan los principios morales de nuestras instituciones, de nuestras comunidades y de nosotros mismos, es atractiva y teóricamente mejor. Sin embargo, en su ejecución se desvirtúan todos sus principios, lo cual es signo de que algo no encaja con lo que solemos llamar realidad, pues el *yo* no tiene límites definidos, ni aún racionalmente.

Rorty utiliza una cita de Dewey para decir que los límites del *yo* son imprecisos y flexibles y que por ello los filósofos –de la tradición- intentan oscurecer la imprecisión definiendo los límites⁵. Entonces los límites impuestos no consideran las contingencias o circunstancias que impulsan al *yo* para actuar de manera distinta a como se tenía previsto. Rorty pretende hacer que la filosofía retome de nueva cuenta el lado humano que ha quedado soslayado a la mera racionalidad, al mero intelecto frío y calculador, a saber, el ajuste que cada uno de los individuos hacen de acuerdo a sus circunstancias decantado en un acuerdo. Habría que partir entonces desde la subjetividad, cuestión que se vincula con los sentimientos y las inclinaciones pasionales y los acuerdos locales y los principios que nacen desde una visión más empírica; Rorty alude a la flexibilidad e imprecisión del *yo*.

⁴ *Ibíd.*, p. 88.

⁵ *Cf. ¿Esperanza o conocimiento?* p.89.

Sin embargo la desconfianza sobre esta flexibilidad del yo humano es persistente, pues es considerable el autointerés y la individualidad -en un sentido peyorativo- del hombre. La tendencia a considerar al *otro* como un medio y no como un fin suele ser la insignia de cualquier ser humano, por mucho que se disponga de un referente moralmente universal. Pero el error, por considerarlo una solución atractiva del “caos” moral –y epistemológico-, es confiar el desarrollo moral sobre un aumento de la racionalidad y confiar en el hecho de que por ser un <ser racional> se atenderá a esta *ley*. Desde el punto de vista rortiano “el progreso moral no consiste en un aumento de la racionalidad, en la disminución gradual de la influencia del prejuicio y la superstición, en permitirnos ver nuestro deber moral con mayor claridad.”⁶ Por el contrario, es mejor, “pensar el progreso moral como un incremento de la *sensibilidad*, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas”⁷. Aunque la posición de una *expansión* de la *sensibilidad* podría parecer de igual manera una *obligación*, pues tener la obligación de extender la sensibilidad resultaría una ley más de un sistema moral también preestablecido, la idea rortiana guarda una vía más creativa que, como lo menciona, va aunado a un proceso de renovación de la especie humana.

En “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación” Rorty nos propone concebir la mente humana “como una trama de creencias y deseos –una trama de continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas actitudes oracionales-.”⁸, este trama –continua- no es sólo un mecanismo de retejido sino un mecanismo que produce movimientos. Movimientos que ponen en acción al organismo,⁹ y que al mover elementos de su entorno inmediato, producen nuevas creencias a tejer, que a su vez crean nuevas acciones y así sucesivamente mientras sobrevive el organismo. Para Rorty existe solo una diferencia de grado entre los distintos movimientos. Unos en que se precisa un mínimo retejido:

“[...] como cuando uno mueve la mano izquierda para coger el tenedor, tiene la creencia de que no está allí sino al otro lado del plato, y mueve entonces la mano derecha-.”¹⁰

⁶ *Ibíd.*, p. 91.

⁷ *Ídem.*

⁸ *Objetividad relativismo y verdad*. p. 131.

⁹ Por <organismo> Rorty entiende el complejo que compone a un hombre: cuerpo y mente.

¹⁰ *Ibíd.*, p.132

Pero, “en ocasiones, en situaciones especiales, la adquisición de esa creencia provoca el tipo de retejido a gran escala, consiente y deliberado que sí merece ese nombre.” Esta última trama de creencias “Pueden dar lugar a acciones <<reflejas>> o bien iniciar hitos científicos. [...] A lo medida que nos desplazamos a lo largo del espectro desde el hábito a la indagación –desde la revisión instintiva de intenciones mediante el cálculo rutinario a la ciencia política revolucionaria- aumenta el número de creencias añadidas o sustraídas a la trama.”¹¹

Esta idea de que la mente humana es una trama de creencias que constantemente se vuelve a retejer permitiendo la expansión de nuevos movimiento y creencias, permite, como bien lo apunta Rorty, entrever la diferencia gradual de hábito a indagación. Rorty piensa que los cambios de un estado a otro sólo tienen que ver con la complejidad de la *expansión* de nuestra trama de creencias. En la medida que los cambios son más amplios Rorty habla de <recontextualización>, es decir, de situar nuestra trama de creencias en un nuevo plano mucho más amplio. Como por ejemplo: “una nueva teoría explicativa, una nueva clase de comparación, un nuevo vocabulario descriptivo, una nueva meta privada o política, el último libro que hemos leído, la última persona con la que hemos hablado; las posibilidades son ilimitadas.”¹² Sin embargo, aunque las posibilidades sean ilimitadas, Rorty considera que se puede hacer una división de todos los contextos en dos tipos:

“a) Un conjunto nuevo de actitudes hacia algunas frases anteriormente existentes en nuestro repertorio.

b) La formación de actitudes hacia nuevos candidatos al valor de verdad, oraciones hacia las que uno no tenía anteriormente actitud alguna.”¹³

Ambas, respectivamente, dice Rorty, corresponden a la distinción entre inferencia e imaginación. Hablar de <inferencia> es hablar de un espacio lógico que permanece fijo, cuando no se introducen nuevos candidatos a creencia; significa inferir algo a partir de creencias anteriores. Y, cuando hablamos de <imaginación>, hablamos de un nuevo uso

¹¹ *Ídem*

¹² *Ibíd.*, p. 133

¹³ *Ídem.*

metafórico de palabras, la invención de neologismos y la vinculación de textos hasta ahora no relacionados.

De acuerdo con esta idea de <recontextualización>, la trama de creencias que constituyen la mente humana es causa de movimientos, es decir las acciones del ser humano corresponden a las creencias que tiene, creencias que son, a su vez producto de una comunidad que proclama ciertas creencias como verdaderas de acuerdo con un convenio entre ellos mismos, un convenio que busca la *mejor* manera de relacionarse con el mundo dentro de su propio contexto histórico. A ello se agrega la idea de solidaridad que menciona Rorty como la posibilidad de estar abiertos, siempre, a nuevos contextos considerando que los *otros* pueden participar de la categoría de *nosotros*, y estar dispuestos a aceptar a nuevas creencias como verdaderas.

Estar dispuestos a aceptar nuevas creencias, desde la perspectiva rortiana, parece una idea clara, al igual que interpretar al progreso moral como una mayor sensibilidad es una idea que dentro de la lógica rortiana tiene coherencia. Sin embargo, como se menciona más arriba, existe una desconfianza frente a la flexibilidad del *yo*. La oposición a la teoría rortiana es precisamente sobre esta aparente dificultad, la de cómo hablar de lo que es *realmente verdadero* si no se tiene un referente fundamental al hablar de lo moralmente bueno o de lo que es verdadero teniendo en cuenta que la constitución humana es corruptible fácilmente por las contingencias. En otras palabras, la filosofía no puede tener confianza plena sobre la flexibilidad del *yo*, por esa razón nos dice Rorty que la filosofía busca ser objetiva saltando fuera de las comunidades sin tener referencia a seres humanos particulares, para profundizar en lo que es verdadero. Pero la cuestión no es que la meta de la investigación o la indagación se la verdad, sino “que dicha meta es adquirir una mejor aptitud justificativa, una mejor aptitud para lidiar con la dudas acerca de lo que decimos, apuntándolo u optando por decir algo diferente.”¹⁴ ¿Cómo se logra esto? Rorty deposita la confianza en la sensibilidad y la imaginación del ser humano, cualidades que no son intrínsecas, es decir, que no se encuentran dentro del *yo* y que no corresponden fehacientemente con lo que es *real*. En cambio, estas cualidades nacen de la capacidad de relacionarnos con un mayor número

¹⁴ ¿Esperanza o conocimiento? p. 77.

de personas y cosas. Nacen de la fe y perspectiva de las ambiciones de cada ser humano, como lo menciona Rorty utilizando las palabras de Baier:

“el equivalente secular de la fe en Dios... es la **fe** en la comunidad humana y en los procedimientos que se van desarrollando, es decir, en la perspectiva de las **ambiciones** cognitivas y las esperanzas morales múltiples”¹⁵

Aptitudes que hacen encontrar tan *natural* preocuparse con otros seres humanos sin tener que apelar a algo sobrehumano. La fe y la perspectiva de las ambiciones dependen de la aceptación de algo diferente a lo que se tiene por establecido; para la creación de nuevos paradigmas es necesaria la imaginación: “La imaginación -dice Rorty- es la fuente de las nuevas imágenes científicas del universo físico y de las nuevas concepciones de las comunidades posibles. Es lo que Cristo, Freud y Marx tienen en común: la habilidad de redescubrir lo familiar en términos no familiares.”¹⁶ Pero tampoco se trata de esperar a que surjan nuevos personajes más imaginativos; no se trata de adjudicar los cambios revolucionarios a un sector privilegiado llamados *intelectuales* o *ungidos*; el esperar a que nuevos paradigmas aparezcan porque sólo alguien con el suficiente valor aventurero, el suficiente peso intelectual o porque aquel revolucionario profesional se hace presente frente a la represión de un sistema asfixiante, parece entonar con la tradición de estar sujetos a algo que no es parte de nuestra vida ordinaria. Eso sería deslindarnos de responsabilidades, sería reservar nuestras esperanzas sobre aquellos que en un primer momento son *locos* y después serían nuestros más fervientes héroes. Solemos esperar que el hombre aparte, el que ha renunciado a su clase, a su origen o a su patria, un ser antisocial, sea el que dirija la emprendedora carrera de héroe social, idea romanticista de nuestra perspectiva de la historia. De eso no se trata, al menos desde una perspectiva pragmatista. La idea culminante que se encuentra en la filosofía de Rorty es ampliar nuestra perspectiva hacia otras comunidades diferentes a la nuestra, es vernos como poseedores de creencias sujetas a posibles cambios sin pensar, desde el comienzo, que están equivocadas por no concordar con *nuestra* realidad. La *esperanza* y la *confianza* están sobre aquellos ámbitos en los que el ser humano puede desarrollar principios de apertura y diálogo con lo demás. Si podemos ampliar nuestra sensibilidad es que podemos advertir a *otros* yos humanos como pertenecientes a

¹⁵ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 101.

nuestra historia sin advertirlos por una *obligación*, sino por costumbre, porque a sí se nos ha enseñado desde la infancia.

Una comunidad que no considera que sus pautas epistémicas y morales son *realmente* verdaderas, considera que puede haber nuevas formas de hablar y de actuar frente a nuevas circunstancias; una comunidad que cultiva la sensibilidad como un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de persona y cosas esta haciendo del progreso moral una condición para responder a las necesidades de grupos y personas más y más abarcativos.

En este sentido, la filosofía de Rorty no pretende establecer nuevas pautas para conducir nuestra sociedad, sólo pretende mostrar como se relaciona, en la praxis, una comunidad y los miembros de ella. No es que explique como son las cosas realmente, sino que explica como las cosas responden de diferente manera a lo que se tiene por establecido. La <verdad> no es algo sobre lo que hay que investigar y someter nuestros anhelos, sino que la <verdad> es algo que se construye para tratar de vivir mejor con nuestro entorno, la naturaleza y nuestros congéneres. Es, en palabras de Rorty, “sumergirse en un proceso de cambio no predecible. Este elemento de esperanza romántica, ese deseo de sustituir la certeza por la imaginación, el orgullo por la curiosidad, rompe la distinción griega entre la contemplación y la acción.”¹⁷ Al respecto, la indagación filosófica, desde la propuesta rortiana, ha de convertirse en una búsqueda de un ajuste con nuestros congéneres denominada “la búsqueda de justificación y acuerdo”, la cual debe sustituir a esa otra búsqueda de la verdad por sí misma. Por esa razón, la distinción entre realidad y apariencia es una distinción que no tiene un sentido propio cuando es llevado a una aplicación práctica, pues lo *real* pierde su sentido imperante frente a la interpretación subjetiva. Pensar, junto con Rorty, que todo es relacional es precisamente desembarazarse de esta tradicional distinción, la de cómo son las cosas en sí mismas y la manera cómo se nos aparecen, idea que se ha conservado dentro del canon filosófico. Por ello el pragmatismo de Rorty insiste:

“[...] solamente podemos hablar de las cosas bajo una o más descripciones opcionales de ellas, dictadas por nuestras necesidades humanas, y que ello no es ningún desastre espiritual o cognoscitivo. Los pragmatistas tienen la esperanza de hacer imposible de que el escéptico

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 101,102.

formule la pregunta “¿se adecua nuestro conocimiento de las cosas a cómo las cosas son?” Los pragmatistas sustituyen esta pregunta tradicional por una pregunta *práctica*: “¿Nuestras maneras de describir las cosas o de relacionarlas con otras cosas son las mejores posibles para lidiar con ellas de modo de hacer que satisfagan nuestras necesidades de manera adecuada? ¿Podemos hacer mejor las cosas? ¿Puede nuestro futuro estar mejor que nuestro presente?”¹⁸

Una ética sin obligaciones universales significa actuar naturalmente frente a otras personas sin recurrir a algo superior, algo que nos recuerde por qué debe existir la tolerancia, por qué debe existir la solidaridad, por qué debemos entender y aceptar a *otras* personas como miembros de un nosotros, y por qué debemos extender lo más lejos posible este *nosotros*. Esta apertura y anchura de la sensibilidad hace que Rorty conciba más viable considerar a la búsqueda de la verdad como una búsqueda de acuerdos y no entender a la <verdad> como el sustento y definición de todo cuanto puede existir, sino como el acuerdo que nos lleva a lidiar de mejor manera con el mundo y sus habitantes.

¹⁸ Rorty Richard. *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al Pragmatismo*. ED. FCE. S.A. Argentina, 2001. p. 78. El subrayado es mío.

CONCLUSIONES

EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA

“Sócrates.- Cuéntase, Teodoro, que ocupado Tales en la astronomía y mirando a lo alto, cayó un día en un pozo, y que una sirvienta de Tracia, de espíritu alegre y burlón se río, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo y que se olvidaba de lo que tenía delante de sí y a sus pies. Este chiste puede aplicarse a todos los que hacen profesión de filósofos. En efecto, no sólo ignoran lo que hace su vecino, y si es hombre o cualquier otro animal, sino que pone todo su estudio en indagar y descubrir lo que es el hombre, y lo que conviene a su naturaleza hacer o padecer, a diferencia de los demás seres.”

Platón. *Teetetes o de la Ciencia.*

Hace más de dos mil quinientos años que la filosofía guarda este pasaje de Tales, descrito por Platón, como una de las anécdotas cómicas del quehacer filosófico, pero más allá de ser sólo una anécdota, el pasaje ilustra una de las descripciones que se mantiene hasta hoy acerca de lo que es ser filósofo. Asimismo, es una de las características que identifica a la filosofía para aquellos que no pertenecen propiamente a este ámbito. Se tiene la idea de que filosofía es una disciplina que trata sobre problemas que están más allá de lo que se tiene “delante de sí y a sus pies”. Coincido con Rorty en que gran parte de la filosofía ha heredado del pensamiento platónico la insignia de que a los filósofos les toca “indagar y descubrir” la “naturaleza, hacer o padecer” del hombre ignorando aquellas cosas que nos guíen por un sendero distinto al de su conocimiento real, por ejemplo, como lo menciona Platón, al vecino. Para Platón, y muchos otros filósofos, existen cosas que no son dignas de contemplar dentro de la empresa del conocimiento de la verdad; el criterio para depurar esas cosas varía según sea el filósofo en cuestión. A su vez coincido con Rorty en que el problema realmente no es si se accede o no al conocimiento de la verdad, el problema radica en centrar la atención sólo en ese problema e ignorar todo lo demás. Y aquí hay que aclarar algo. No es que Rorty sostenga que la filosofía ignore todo lo que tenga que ver con lo humano; es cierto que el quehacer filosófico parte de la plataforma de los problemas de la humanidad, sin embargo, cuando pretende hallar una verdad infalible que de solución al problema en cuestión, su discurso salta fuera del contexto en que se gesta dicho problema.

La crítica de Rorty trastoca los pilares filiales que han dado sentido a esta idea de la verdad, una idea que pertenece a la tradición filosofía de occidente. Y es de esperarse

que cuando la filosofía de Rorty retoma aquellas cosas ignoradas por esta tradición su filosofía aparezca como un escándalo para aquellos que están acostumbrados a pensar bajo la tradicional diferenciación de apariencia-realidad. Pero no sólo los *realistas*, *los esencialistas*, *los metafísicos*, o *los epistemólogos*, están en contra de esta filosofía pragmatista, también existen discrepancias con otros ámbitos ajenos a la filosofía, aún más existen pragmatistas que no concuerdan con este neopragmatismo rortiano, llamado también por sus opositores “pragmatismo vulgar”.¹ La observación viene debido a que me parece pertinente aclarar que la propuesta de Rorty encuentra serias dificultades a su paso, no es una teoría que guarde muchos adeptos en comparación con otras filosofías, pero no por ello deja de tener un peso relevante para la historia y el quehacer de la filosofía.

Sin embargo, me parece adecuado culminar el presente trabajo haciendo algunas observaciones al planteamiento rortiano hasta aquí expuesto; existen algunas inconsistencias que, tal como lo menciona Haack, guardan mucho de atractivo pero poco de argumentación clara en sus afirmaciones, pero también, existen algunas observaciones que se deben hacer a la filosofía desde la misma postura rortiana, pues confirmo que es importante el pensamiento rortiano en la medida que señala uno de los problemas más viejos de la filosofía: el carácter hermético, abstracto y alejado que representa para aquellos que no pertenecen propiamente a este ámbito.

Se ha considerado que <verdad> es un concepto que guarda características esenciales independientes de lo que un sujeto pueda interpretar; la verdad es absoluta, universal, inmutable, objetiva y que se descubre mediante el uso de la razón. Ello implica que las consideraciones subjetivas quedan en segundo término, pues una versión acerca de la realidad que tenga su génesis en la interpretación subjetiva se ha considerado como una simple opinión, la expresión “se piensa que...” es un distintivo de esta subjetividad, por el contrario, dentro del ámbito filosófico interesa más las investigaciones que se desenvuelvan con base a “las cosas son...”. En el intento por *descubrir* lo real, lo correcto, lo verdadero, se hace la diferenciación entre lo que es real y aparente. Real es aquello que se descubre mediante el uso de la razón o el uso de un método adecuado; las

¹ Estas afirmaciones están basadas en una conferencia editada por la Revista *Ética & Filosofía Política* (Volume 6, Número 2, Noviembre/2003) titulada PRAGMATISMOS Y RELATIVISMO: C. S. PEIRCE y R. RORTY de Jaime Nubiola, dictada en la Universidad de Navarra España.

cosas guardan una verdad intrínseca independiente del sujeto que las conoce. En este sentido, el descubrimiento de la verdad se lleva a cabo mediante el claro conocimiento y entendimiento de lo que es real, este conocimiento se obtiene en el ser humano por su facultad de conocer, por ello es importante investigar los procesos, las causas y las condiciones en que se adquiere el conocimiento del mundo, para lo cual es necesario investigar *el conocimiento*, de ahí que se considere una disciplina especial encargada de llevar a cabo dicha tarea, una disciplina como la epistemología.

Pero la propuesta rortiana se encuentra lejos de este esquema tradicionalista de concepción de la verdad. Rorty mantiene la idea de que las investigaciones, los adelantos y el proceso de desarrollo de la filosofía no es porque se este aproximando cada día más a la verdad, sino que el proceso de desarrollo es causa de la creación, imaginación y propuestas nuevas que coadyuvan a una evolución de este conocimiento. Sin embargo, el problema de la verdad ha sido discutido desde una estructura esencial: la de investigar lo esencial en este concepto. Frente a ello, la propuesta rortiana asegura que <verdad> es sólo un cumplido que damos a ciertas **creencias** que consideramos como útiles en nuestra relación con el mundo. La verdad es entendida como una construcción de acuerdos en el diálogo con otros seres humanos que comparten nuestras creencias, en donde el parámetro por el cual acordamos que creencias llevarán el cumplido de *verdad*, desde la interpretación rortiana, es el de aquello que consideremos útil para relacionarnos de mejor manera con el mundo. Pero, ¿mejor según que criterio? Mejor en cuanto contenga más de lo que consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo, y ¿qué considera como bueno? El crecimiento, la libertad, la creación y la variedad. Pero, bajo el mismo argumento de la diversidad de pensamientos, ¿Qué garantiza que todos los seres humanos concordamos en que la libertad, la creación, el crecimiento y la variedad, son exactamente cosas buenas? En este punto Rorty argumenta que la educación y la imaginación construyen un espacio en el que nuestra visión se amplía constantemente y asume que nuestra concepción del mundo puede no ser la correcta, puede haber otras concepciones que salgan con una idea mejor. Es cuando Rorty asegura que eso nos proporciona una apertura mucho mayor hacia otras personas, de lo cual se desprende el carácter ético de su propuesta. El reconocimiento de *los otros* nos indica que podemos ir ampliando nuestro criterio de verdad, es decir, podemos ir abarcando más y más descripciones de la realidad en que vivimos y que por ello, conceptos como libertad, tolerancia, crecimiento, creación,

imaginación, llegarán a nuestra concepción sin dificultad. Llegado a este punto, es aquí donde la propuesta rortiana contiene elementos que no se siguen de su argumentación y que representan inconsistencias que varios autores han puesto en consideración para evaluarla como una tesis con falta de compromiso.

En efecto, el criterio de verdad no es claro, pero más allá de eso, el criterio de apertura y las consideraciones de *mejor*, *bueno* y *malo*, tampoco lo es. No se encuentra una clara argumentación acerca de cómo se pasa de un acuerdo local, es decir, de un acuerdo entre individuos de una sociedad específica, a una aceptación con otras comunidades. Cómo definir aquello que consideramos mejor, pues mejor para una comunidad puede ser perjudicial para otra, y aunque Rorty considere que podemos corresponder a una aceptación clara si consideramos que nuestras concepciones no son portadoras de la verdad, estaría contradiciendo aquella crítica acerca de que deberíamos considerar nuevas formas de hablar y nuevas formas de describir el mundo y no conservar las ya establecidas, pues ello significa estar de acuerdo en que existen ciertos conceptos o ideas a las que se corresponde universalmente, lo cual no es coherente dentro del sistema rortiano. Por ello, no se entiende como se puede estar seguro en que un campesino, un artista, un psicópata, un abogado, un filósofo o un mecánico entienden lo mismo, por ejemplo, cuando hablamos de crecimiento, imaginación, variedad, educación, como cosas buenas en general, pues Rorty acepta que tenemos distintas formas de hablar y asumir el mundo, por esa misma razón no podemos hablar de conceptos clave en la construcción de una descripción única del mundo, aunque, por otro lado, estaría diciendo que cada uno de ellos estarían de acuerdo en que eso es mejor porque lo consideramos bueno.

Sin embargo, las pretensiones de Rorty no están alejadas de una crítica oportuna hacia el quehacer filosófico, pues hemos de considerar que el ámbito filosófico ha perdido gran participación en la construcción de las interpretaciones de nuestra cultura actual; la filosofía ha dejado de ser propositiva y ha quedado a la espera en un lugar de contemplación, de teorización y de pasividad frente al papel preponderante de otros ámbitos sociales, por ejemplo: tecnologías, ideologías, políticas y factores económicos, todos ellos elementos importantes en la construcción de nuevos esquemas interpretativos.

Es indudable que vivimos bajo la pretensión de pensar, hacer y decir las cosas de la mejor manera posible, nuestra pretensión es estar en lo correcto ya que eso nos ayuda a movernos de manera más eficaz en el mundo. De igual manera, las teorías científicas, políticas, económicas, religiosas y sociales se esfuerzan por presentar ideas y soluciones a los problemas que aquejan a la humanidad, todas ellas comparten la esperanza de encontrar la respuesta acertada a las posibles dificultades que se presentan. Su finalidad es, entonces, garantizar una mejor calidad de vida para los habitantes de este planeta. Pero también es indudable que existen diferentes modos de asumir la esperanza por una mejor convivencia. Asumimos que existe la pluralidad de pensamientos y del pensamiento en diferentes sociedades, culturas e individuos, en consecuencia, los caminos para llegar a garantizar un progreso de la humanidad difieren en su estructura. Pero el miedo a que estos senderos no lleguen a encontrarse, asegura Rorty, hace que nuestras indagaciones conmensuren los discursos hacia un terreno común con toda la humanidad, ya sea la razón, la esencia, lo real o la verdad de todas las cosas. Sin embargo, la diversidad de interpretaciones no es un obstáculo para emprender el cumplimiento del progreso humano, por el contrario, la diversidad de pensamiento es aquello que nos permite revisar constantemente nuestros esquemas interpretativos y modificarlos si es que se requiere hacerlo.

La insistencia de la filosofía por encontrar una verdad inapelable es justificada en razón de proporcionar un equilibrio entre los desconciertos epistémicos, éticos, políticos o sociales, pero ello no justifica su desvinculación con los agentes que componen esos desconciertos. Al respecto, la filosofía de Rorty es una observación a la disociación entre el mundo de lo racional y el mundo de lo empírico, o como lo llamó Platón, entre el mundo de las Ideas y el mundo de las apariencias; su propuesta es volver sobre las particularidades que ha olvidado la filosofía, cuya finalidad ha sido la búsqueda de la verdad por sí misma y no por que sea bueno para uno, o para la propia comunidad. Verdad, dice Rorty, no tiene justificación más allá de la experiencia humana, en ese sentido la verdad no es un descubrimiento sino una creación producto de contingencias tanto subjetivas como históricas. Por lo que la importancia de la filosofía de Rorty radica en señalar que las sociedades evolucionan al paso de la historia y que los viejos problemas de la filosofía ya son obsoletos para las sociedades contemporáneas. Basta con recordar que la lucha por emancipar al hombre de las viejas cadenas del periodo medieval, fue una lucha por ganar libertad frente al régimen de lo establecido

divinamente; frente a un desarrollo cultural, científico y económico, los viejos sistemas eran inservibles para una sociedad que confiaba más en sus propios logros que en un orden social fijo. De igual manera, el individualismo y el relativismo que prolifera en nuestras sociedades, ahora, encuentra inservible regresar a los *fundamentos* para lidiar con los nuevos problemas, por el contrario, encuentra necesario crear nuevas imágenes a partir de nuevas descripciones de lo antiguo.

En este trabajo me he esforzado por indicar que la postura de Rorty no aspira a revelar una verdadera imagen de lo que debería hacer la filosofía, sino mostrar que Rorty, y su neopragmatismo, abre nuevos espacios para la *conversación* entre personas, comunidades, sociedades o culturas diferentes. La filosofía de Rorty es un recordatorio de que aquello que consideramos como verdadero no es más que un interés conversacional que varía y seguirá variando en formas imprevisibles que dependen de contingencias humanas e históricas. Por ello, el futuro de la filosofía queda a la orden de hombres y mujeres reales con problemas y necesidades reales, generando parámetros para hablar de lo que es realmente importante y digno de ser estudiado. En la filosofía de Rorty no se necesita encaminar nuestras pretensiones de conocimiento hacia la <verdad> sino encaminar nuestro conocimiento a nuevas formas de hablar y de actuar abarcando más y más contextos en función de mejorar la relación con nuestros coetáneos y el mundo en el que vivimos.

Sospechando de las imágenes tradicionales de <verdad> Rorty concibe una teoría que, en su mejor momento, culmina con consideraciones sobre un valuarte ético. La intención no es ingenua ni falta de compromiso intelectual, por el contrario, asume un compromiso que va más allá de una teoría, el compromiso se extiende hasta estribar con la pretensión de una convivencia ecuánime entre teoría y práctica. No sirve de mucho congeniar si no se tiene la convicción por hacerlo. Por esa razón, el propósito es reemplazar *leyes* por *hábitos*. Una de las formas de lograrlo, es considerar, partiendo de la filosofía de Rorty, que la búsqueda fundamental de conocimiento humano no es la verdad por sí misma, sino la búsqueda de acuerdos entre un mayor número de seres humanos. Podrán existir otras formas de hablar acerca de lo que es verdadero pero ninguna de ellas se acerca a lo que realmente es, dice Rorty, pues hablar de lo que *realmente es* no tiene ningún sentido dentro de un mundo agobiado por las contingencias.

BIBLIOGRAFÍA:

Carlo Sini. *El Pragmatismo*. Traducción de César Penduelas y Carolina del Olmo, ED. Akal, S.A., 1999 Madrid España.

Frederic Harold Young. *La filosofía contemporánea de los Estados Unidos de América del Norte 1900-1980*. Traducción de Florentino M. Torner, Ediciones Cuaderno Americano México, 1961.

Haack Susan. *Evidencia e investigación* ED. Tecnos, Madrid 1993.

Paul Kurtz. *Filosofía norteamericana en el siglo veinte. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*). Traducción de Francisco J. Perea, 1ª. Edición 1972. FCE.

Pérez de Tudela Jorge. *El Pragmatismo Americano. Acción Racional y Reconstrucción del Sentido*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.

Rorty Richard. *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al Pragmatismo*. Traducción de Eduardo Rabossi. ED. FCE., primera edición 1997, primera reimpresión, 2001.

Rorty Richard. *Consecuencias del Pragmatismo*. ED. Tecnos, Madrid 1996.

Rorty Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot. ED. Paidós, Barcelona 1991.

Rorty Richard. *La filosofía en la Historia*. ED. Paidós, Barcelona 1990.

Rorty Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. ED. CATEDRA, Madrid 2001.

Rorty Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. ED. Paidós, Barcelona, primera edición, 1996.

Rorty Richard. *Verdad y Progreso*. ED. Paidós Básica, Barcelona 2000.

Vegas Gonzáles Serafín. *Rorty*. Ediciones del Orto, Madrid 1998.

Ralph Barten, *El pensamiento y la personalidad de William James*. ED. Paidós, Buenos Aires 1973.