

Biología como antidualismo: la epistemología de Rorty Asunción Álvarez

CONTENIDOS

1. Los tres modelos
2. Representación
 - 2.1. La mente como espejo
 - 2.2. Lenguaje vs léxicos: las teorías como metáforas
 - 2.3. Normas de acción: las teorías como creencias
3. Constitución
 - 3.1. Verdades necesarias vs verdades contingentes
 - 3.2. Analiticidad y sinonimia
 - 3.3. El dualismo de esquema y contenido
4. Verificación
5. Causación y justificación: el fisicalismo no reductivo
6. Conclusiones
 - 6.1. Evolución y lenguaje
 - 6.2. Ciencia y trascendencia
7. Abreviaturas
8. Bibliografía

1. LOS TRES MODELOS

La ciencia se ha definido tradicionalmente como un modo – *el* modo por excelencia – por el que los seres humanos adquieren conocimiento de su entorno más allá de la evidencia de los sentidos. La historia de la ciencia se suele concebir como una secuencia de avances, un progreso por el cual los velos de la apariencia caen y ganamos acceso a la verdadera naturaleza de la realidad. El ejemplo paradigmático es el de la teoría copernicana: frente al aparente movimiento del sol alrededor de la tierra, la ciencia nos revela que, en realidad, es la tierra la que gira en torno al sol. Copérnico tenía razón porque la realidad es tal como él la describía; las teorías científicas son verdaderas cuando coinciden con la realidad. Las teorías se conciben pues como conjuntos de enunciados que pueden ser verdaderos o falsos en virtud de su relación o falta de relación con la realidad; y la ciencia se entiende como un modo de lenguaje eminentemente *referencial*.

Para Richard Rorty, sin embargo, fundar la práctica científica sobre la búsqueda de este tipo de verdad referencial es imposible. A fin de refutar tal concepción de la ciencia, Rorty la ha localizado en un contexto histórico, proponiendo (*FNR*, págs. 162-171) tres modelos de la relación entre el Yo y el Mundo que, según él, “resumen – sin duda de manera más bien tosca – la historia de la metafísica occidental”: el modelo

platónico-cristiano, el modelo postkantiano, y el modelo fisicalista no reductivo.

El primer modelo (Fig. 1) pretende representar el denominador común a platonismo y cristianismo. Según este modelo, el cosmos (tanto el Yo como el Mundo) se divide en realidad y apariencia. En la medida en que se puedan despejar las esferas exteriores del Yo Falso y el Mundo de la Apariencia, las esferas interiores del Verdadero Yo y la Verdadera Realidad Eterna resultarán connaturales, e incluso idénticas.

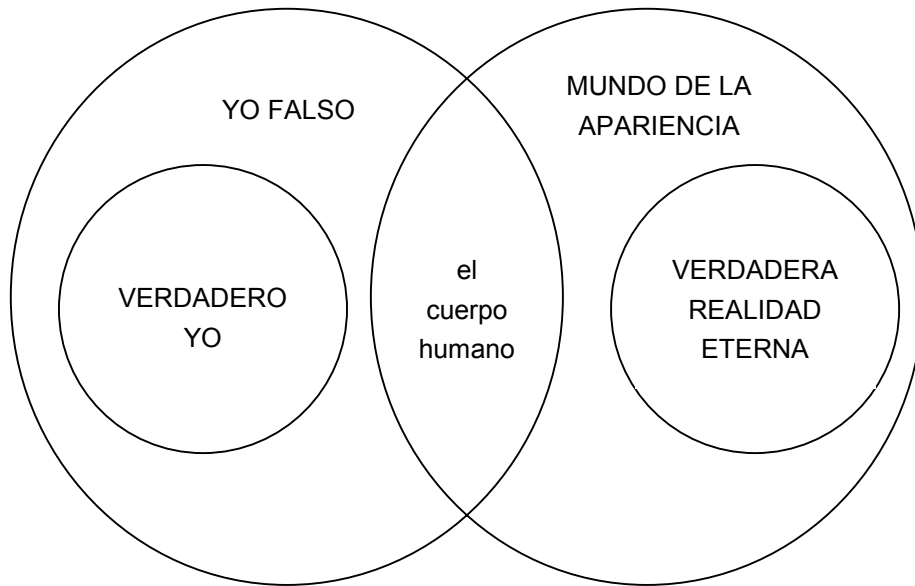


Fig.1. Modelo platónico-cristiano

Durante los siglos XVII y XVIII, con el advenimiento de la ciencia moderna, la Verdadera Realidad habría pasado a identificarse con el Verdadero Yo, en un intento de huir del mundo sometido al tiempo y al azar. Una vez el Mundo empezó a considerarse objeto de la física, la realidad metafísica quedó confinada al Verdadero Yo. Rorty denomina a este segundo modelo (Fig. 2) “postkantiano”, ya que considera que la mayor parte de los filósofos de los dos últimos siglos han partido de alguna versión de él. La concepción habitual de la ciencia como correspondencia entre el lenguaje y la realidad tiene su origen en este modelo: el Yo Verdadero aprehende el mundo físico por medio de la evidencia empírica de sus sentidos (Yo Exterior) y en virtud de las categorías trascendentales de su mente (Yo Intermedio).

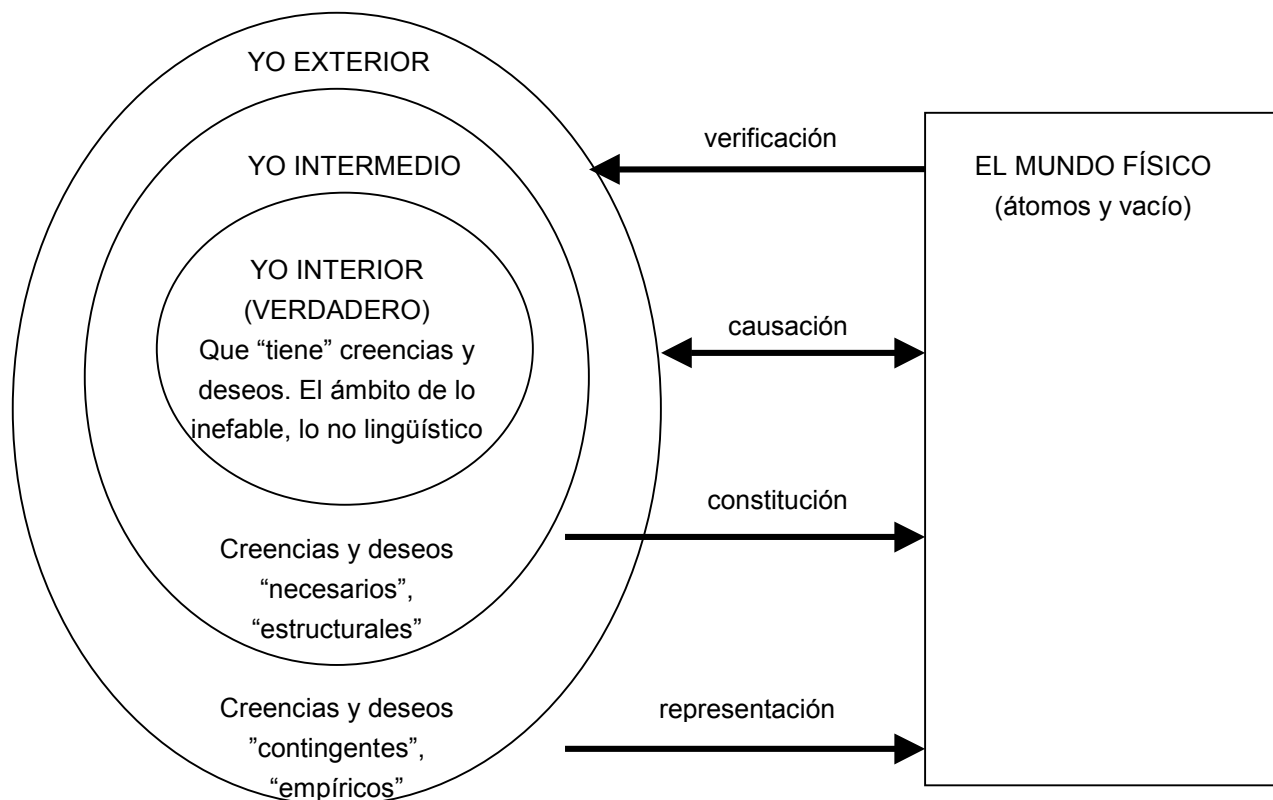


Fig. 2. Modelo postkantiano

El paso del segundo al tercer modelo – el modelo “fiscalista no reductivo” (Fig. 3) – se puede llevar a cabo, afirma Rorty, eliminando todas las líneas que relacionan al Yo con el Mundo en el modelo postkantiano, salvo la de causación. Este proceso tiene lugar siguiendo los siguientes pasos simplificadores:

- (a) Eliminación de la línea de representación: se concibe la creencia como hizo Peirce – como norma de acción, en vez de cómo una especie de imagen formada a partir de la materia de la mente.
- (b) Eliminación de la línea de constitución: se elimina el límite entre el Yo Exterior y el Yo Intermedio, siguiendo la sugerencia de Quine de borrar la distinción entre verdades necesarias y contingentes. Esta distinción se borra adoptando un enfoque “externalista” en vez de “internalista” respecto a las expresiones de una persona. Esto significa que ya no hay diferencia entre “estructura” constituyente y “verdad empírica” constituida, ni entre “categorías” trascendentales y meros “conceptos” empíricos. Davidson generaliza esta idea en la tesis de que se debe abandonar la distinción entre esquema y contenido.
- (c) Eliminación de la línea de verificación: se elimina la necesidad de hacer verdaderos o falsos a los enunciados en virtud de su referencia o no referencia al mundo. Siguiendo a Davidson, esto equivale a decir que las relaciones de causalidad entre el Mundo y el Yo y las relaciones de justificación internas a la red de creencias y deseos del Yo bastan para explicar cómo entra el Yo en

contacto con el Mundo.

El modelo resultante es el siguiente:

[Las flechas indican influencia causal]

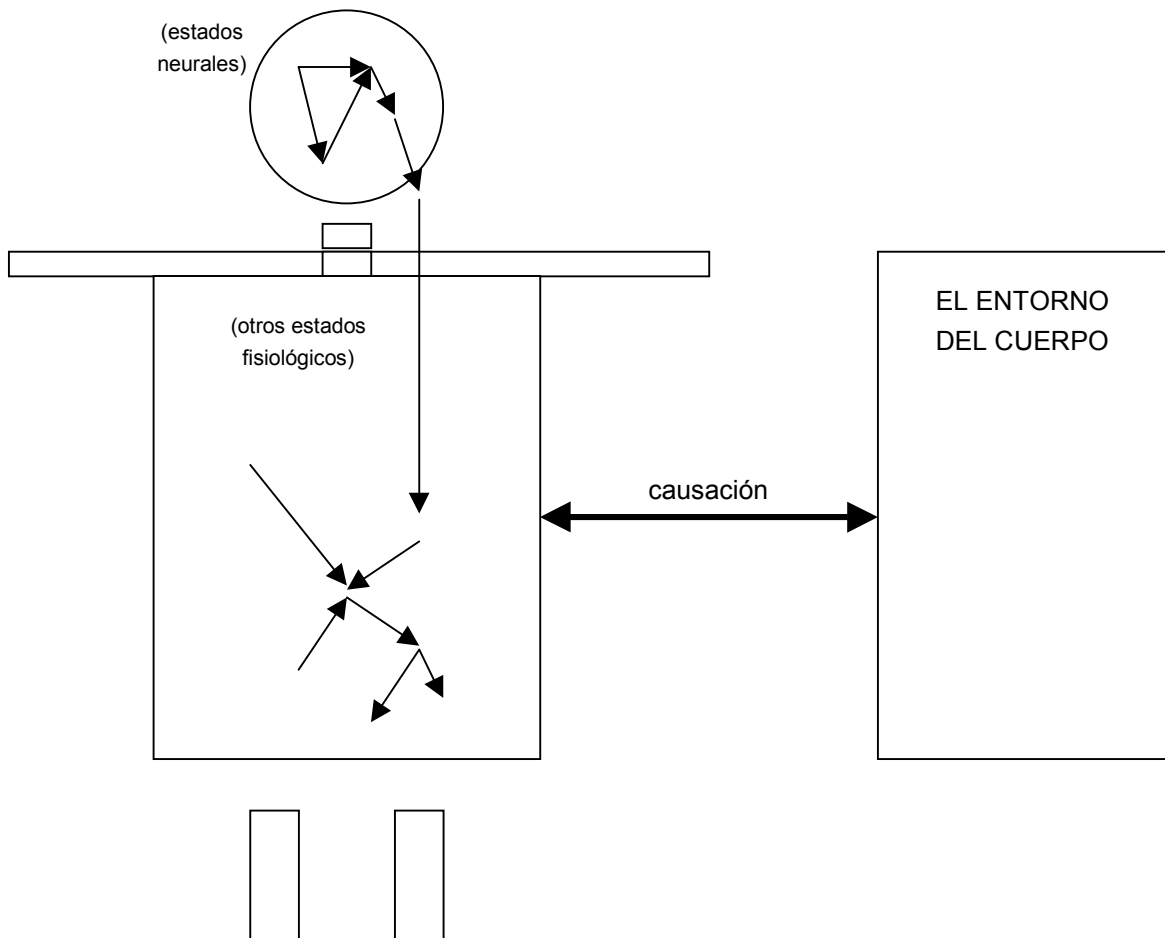


Fig. 3. Modelo fisicalista no reductivo

Una parte de la obra de Rorty supone un intento por explicar y justificar el paso – según él, aún no asumido de forma general – del modelo postkantiano al modelo fisicalista no reductivo. (La otra parte consiste en dilucidar sus consecuencias éticas y políticas). En las siguientes secciones se examinarán las nociones postkantianas, identificadas y criticadas por Rorty, cuya eliminación hace posible tal paso: representación, constitución, y verificación.

2. REPRESENTACIÓN

2.1. La mente como espejo

El desarrollo de la filosofía occidental no puede entenderse, merece la pena repetirlo, sin prestarle atención a su habitual dependencia respecto de las metáforas visuales de un tipo u otro. Desde las sombras arrojadas sobre la pared de la cueva de Platón y el elogio de San Agustín a la luz divina hasta las ideas de Descartes, accesibles para una “mirada mental sostenida” y la fe de la Ilustración en los datos de nuestros sentidos, los fundamentos oculocéntricos de nuestra tradición filosófica han sido innegablemente omnipresentes. Ya sea en términos de especulación, observación, o iluminación reveladora, la filosofía occidental ha tendido a aceptar sin cuestión la jerarquía sensual tradicional. Y si el argumento de Rorty acerca del “espejo de la naturaleza” es correcto, los modernos pensadores occidentales han construido sus teorías del conocimiento con incluso mayor resolución sobre cimientos visuales.

Martin Jay, “El más noble de los sentidos: la visión de Platón a Descartes”, en *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*

Rorty afirma que la noción de *representación* constituye el meollo de toda la tradición de pensamiento occidental, cuyo origen localiza en la idea griega del conocimiento como “contemplación” de los conceptos o verdades universales. Es ya un lugar común la preponderancia de la vista frente a los otros sentidos en el pensamiento griego: en palabras de Martin Jay,

[u]na vez se ganó la batalla contra el sofismo, que defendía la retórica y el oído, la filosofía griega pudo elevar una noción visualmente definida de la verdad desinteresada, monológica y epistémica frente a la mera opinión o doxa.

Jay cita a Hans Jonas para señalar las consecuencias de tal privilegio de la visión. La vista es el sentido de la simultaneidad, capaz de abarcar un amplio campo visual en un momento. Intrínsecamente menos temporal que los demás sentidos, tiende a elevar al Ser estático por encima del Devenir dinámico, a las esencias fijas por encima de las apariencias efímeras. Así, la filosofía griega desde Parménides hasta Platón enfatizó una presencia inmutable y eterna. Jonas argumenta también que la externalidad de la visión permite al observador evitar una implicación directa con el objeto de su mirada. De este modo, la misma distinción entre sujeto y objeto y la creencia en la aprehensión neutral de éste por aquél – una distinción crucial para el pensamiento posterior – tiene sus orígenes en este “oculocentrismo” del pensamiento griego. La noción misma de *theoría* y de verdad teórica se funda en el concepto de objetividad y en la oposición de la cosa como es en sí misma frente a la cosa en tanto me afecta a mí.

La distinción entre la *theoría* (de *theós* “dios” y *oreîn* “ver”), o contemplación de la

divinidad que lleva a la *episteme*, y la visión empírica sobre la que se basa la mera *doxa*, es paralela a la existente entre el *noûs*, u Ojo de la Mente – el pensamiento, el intelecto – y el órgano de la vista. Mientras que el ojo físico percibiría el mundo material sublunar, el mundo de la apariencia, las ideas abstractas e inmateriales, situadas en el plano de la verdadera realidad de las esferas supralunares, serían aprehendidas por el Ojo de la Mente. La realidad se dividiría así en dos planos, el inferior de la apariencia y el superior de la verdadera realidad, que serían aprehendidos respectivamente por los dos modos de visión de que dispondrían los humanos: la visión sensorial y la visión intelectual.

Tal metáfora ocular, afirma Rorty (*FEN*, pág. 44), acabó por apoderarse de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental, con la consecuencia de que conocer algo acabó concibiéndose como un proceso paralelo al de *mirar* algo (en vez de, “por ejemplo, restregarse con ello, o aplastarse con ello, o aplastarlo bajo el pie, o tener relaciones sexuales con ello”). Pero además estableció la existencia de una relación ontológica privilegiada entre el intelecto y la realidad última, el plano divino de las Ideas. Platón argumentó que el concepto dual de visión – por el cual el ojo del cuerpo percibiría las formas físicas, y el ojo de la mente percibiría las formas intelectuales – debía fundarse sobre una naturaleza compartida. El ojo corporal sería capaz de percibir la luz porque participaría de la naturaleza de la fuente de la luz, el sol; e igualmente, el intelecto, el ojo mental, sería capaz de aprehender las Ideas inmateriales en virtud de su connaturaleza con ellas. Según Rorty, este modelo, bajo diversas formas, ha dado la respuesta de los filósofos occidentales a la pregunta: “¿Por qué es singular el hombre?” Siendo tal respuesta, por supuesto: “porque tiene un alma inmaterial, capaz de contemplar los universales”.

La tensión, inherente al modelo griego del conocimiento, entre el aspecto material y el inmaterial de nuestra naturaleza cristalizó con el tiempo en lo que Rorty, citando a Shakespeare, denomina la idea de nuestra “Esencia de Vidrio” (*FEN*, pág. 48). Según esta noción, surgida con la renovación del interés por Platón en el s. XVI, la mente sería semejante a un espejo (en este sentido sería “de vidrio”), y ello por dos motivos. Por un lado, porque reflejaría nuevas formas sin cambiar ella misma de forma (pero formas intelectuales, a diferencia de las formas sensibles reflejadas por los espejos materiales). Por otro lado, porque, al igual que los espejos, la mente estaría hecha de una sustancia más pura, fina, y sutil que los órganos físicos y visibles.

En opinión de Rorty, aunque hoy en día poca gente cree seriamente en las ideas platónicas, la imagen de la mente como espejo, como entidad inmaterial, distinta del cerebro material, que refleja las formas intelectuales, sigue vigente. Ello se debe, afirma, a que se sigue teniendo la sensación de que hay una discontinuidad entre la naturaleza humana y la naturaleza no-humana, y de que este carácter distintivo de la naturaleza humana se hace más patente en aquellas formas de conocimiento que supuestamente tratan con los universales más allá de los meros particulares empíricos – las matemáticas, la filosofía, la física pura. La naturaleza privilegiada del hombre se

pone así en relación directa con la existencia de las ideas abstractas e inmateriales:

Sugerir que no existen los universales – que son flatus vocis – es poner en peligro nuestro carácter único. Decir que la mente es el cerebro es dar a entender que segregamos teoremas y sinfonías de la misma manera que nuestro bazo segrega malos humores. [FEN, pág. 49]

2.2. Lenguaje vs léxicos: las teorías como metáforas

Habiendo contextualizado históricamente la relación de representación entre mente y lenguaje, por un lado, y mundo por el otro, como producto de una concepción teológica arcaica, Rorty la considera prescindible (de hecho, considera urgente librarnos de ella), defendiendo una postura antirrepresentacionista.

En CL (pág. 25), Rorty distingue entre la afirmación de que “*el mundo está ahí fuera*” y la afirmación de que “*la verdad está ahí fuera*”.

Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

Mientras que no niega la existencia de una realidad extralingüística (el hecho relativamente obvio de que hay una realidad “dura”, ajena a los intereses y manejos humanos), Rorty nos recuerda que la verdad no es un hecho de la naturaleza, sino un concepto necesariamente vinculado al lenguaje. La verdad sólo es predicable de proposiciones, y no de supuestos “hechos” del mundo. Volveremos sobre la idea de la verdad en la sección 4: pero lo importante de la idea de que la verdad no está ahí fuera, esperando a ser descubierta por un observador, es que equivale a afirmar que el mundo y el yo carecen de una naturaleza intrínseca que pueda ser expresada por el lenguaje (y deba ser expresada por un modo de lenguaje particular, el de la ciencia). “Hablar de correspondencia”, afirma Rorty (CL, pág. 28), “*significa volver a la idea [...] de que el mundo tiene una naturaleza intrínseca*” (cf. sección 3).

Rorty recurre en su ataque contra la representación a Donald Davidson, a quien califica como “*el filósofo que más ha hecho por explorar las consecuencias de la afirmación de que sólo las proposiciones son verdaderas*”. De hecho, partiendo de esta premisa, Davidson llega a la muy antiintuitiva conclusión de que el lenguaje no es

un medio de representación o expresión.

Según la concepción tradicional de la situación humana, la imagen postkantiana de sujeto y objeto heredada de los griegos, los seres humanos tienen deseos y creencias. El yo es un núcleo que puede considerar tales deseos y creencias, emplearlos o expresarse mediante ellos. Además, puede juzgarse la corrección o propiedad de esas creencias y deseos en relación con la realidad exterior al yo. Así, de acuerdo con esta imagen tradicional, la red del lenguaje es el producto de una interacción entre el yo (sujeto) y el mundo (objeto), y alternativamente expresa al uno y representa al otro. La noción del lenguaje como un medio de representación y expresión, como algo que media entre la mente y la realidad no humana, es inherente a tal concepción de la relación entre Yo y Mundo. Davidson rechaza esta concepción de lenguaje, lo cual le permite dejar a un lado la idea de que tanto el yo como la realidad poseen una naturaleza intrínseca, una naturaleza que está ahí fuera a la espera de ser conocida por el hablante o el pensador.

De entrada, Davidson niega la existencia del lenguaje como una entidad que tenga una tarea fija que cumplir: para él, no existe tal cosa como un “lenguaje” o “el lenguaje” o “nuestro lenguaje”, que cumpla tal función. Intenta socavar la idea del lenguaje como entidad desarrollando el concepto de la *“teoría momentánea”*. Según Davidson, los seres humanos interpretan los sonidos y marcas producidos por otros humanos no en virtud de un lenguaje mediador, sino formando teorías momentáneas en cada momento, series de conjeturas acerca de la totalidad de la conducta del otro. *“Una teoría así es “momentánea””, aclara Rorty, “porque deberá corregírsela constantemente para dar cabida a murmullos, desatinos, impropiedades, metáforas, tics, accesos, síntomas psicóticos, notoria estupidez, golpes de genio y cosas semejantes”*. Así, decir que hablamos el mismo lenguaje, según Davidson, es decir que *“tendemos a coincidir en teorías momentáneas”* – de hecho, todo lo que *“dos personas necesitan para entenderse recíprocamente por medio del habla es la aptitud de coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra”*. En palabras de Rorty,

[]La explicación que Davidson da de la comunicación lingüística prescinde de la imagen del lenguaje como una tercera cosa que se sitúa entre el yo y la realidad, y de los diversos lenguajes como barreras interpuestas entre las personas o las culturas. Decir que el lenguaje del que uno antes disponía para tratar de algún segmento del mundo (por ejemplo: el cielo estrellado, en lo alto, o las ardientes pasiones, en el interior) no es sino decir que ahora, tras haber aprendido un nuevo lenguaje, uno es capaz de manejar ese segmento con mayor facilidad.

Davidson es un conductista no reduccionista, que concibe los términos “mente” y “lenguaje” no como denotadores de entidades mediadoras entre el yo y la realidad, sino simplemente como abreviaturas que resultan convenientes a la hora de hablar de

ciertas conductas de algunas especies de organismos. Esta actitud de Davidson sitúa firmemente al lenguaje y a la mente dentro del ámbito de la naturaleza: convierte todas las cuestiones acerca de la relación de uno y otra con el resto del universo en cuestiones causales (como se verá más adelante), frente a las cuestiones tradicionales acerca de la adecuación de la representación o de la expresión. Según esta concepción, no se puede decir que la función del lenguaje sea la representación de la realidad (ni la expresión de los contenidos de la mente) – de hecho, en rigor no se puede hablar siquiera de un “lenguaje” como entidad autónoma. Todo lo más, se puede hablar de diferentes “léxicos” que surgen como respuestas de los organismos a diferentes situaciones. Las teorías científicas no se considerarán así como conjuntos de enunciados que hayan de corresponderse con los hechos de la realidad para ser verdaderos: por el contrario, se considerarán como léxicos surgidos por medio de sucesivas pruebas para hacer frente a determinadas necesidades de los seres humanos.

Un punto importante es que Davidson considera prescindible la noción de significado habitualmente vinculada a la de representación – la noción según la cual las palabras y los enunciados están dotados de significados correspondientes a las diferentes entidades de la realidad – objetos o hechos – a que corresponden. Según Rorty, los diferentes léxicos empleados por los humanos con diversos fines, tales como las teorías científicas, no han de concebirse como dotados de significado (i.e. como representando una realidad externa), sino como conjuntos de términos surgidos para responder a unas necesidades dadas, y dotados en tanto tales de una cierta coherencia interna. En este sentido, el lenguaje de la ciencia – como el lenguaje en general – no difiere, para Rorty, del resto de actividades humanas. Se trata meramente de una “conducta lingüística”, que guarda relaciones de causa y efecto con el mundo, y que ha de evaluarse en su totalidad y en términos de su éxito o fracaso práctico. No tiene sentido discriminar proposiciones que supuestamente referirían a “hechos” del mundo y cuya verdad o falsedad se juzgaría mediante el criterio de esta correspondencia con la realidad – esto es, según la fidelidad con que la representarían. Una consecuencia importante de que el lenguaje no represente al mundo es que el avance de la ciencia no puede concebirse como un progreso en el que las nuevas teorías representen al mundo de manera más fidedigna que las teorías viejas a las que sustituyen. Basándose en el trabajo de Davidson y de Mary Hesse, Rorty propone “concebir la historia del lenguaje, y por tanto, la de las artes, las ciencias y el sentido moral, como la historia de la metáfora” (CL, pág. 36). Ello conlleva

excluír la imagen de la mente humana, o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios y la Naturaleza los han destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos. [CL, pág.36]

Rorty sigue a Hesse en su idea de que las revoluciones científicas son “redescripciones metafóricas” del mundo, y no aprehensiones intelectuales de su naturaleza intrínseca. Asimismo, acepta la concepción de la metáfora de Davidson por la cual la oposición literal / metafórico no supone una distinción entre tipos de significado, sino entre tipos de uso. De acuerdo con Davidson, una palabra se emplea literalmente cuando se emplea según su uso habitual, mientras que su empleo metafórico correspondería a un uso inhabitual.

Rorty considera que la metáfora es el motor del cambio científico. Si las teorías científicas se conciben como léxicos o “juegos de lenguaje” wittgensteinianos (y no como conjuntos de proposiciones verificables acerca de la esencia de las cosas), el cambio científico tiene lugar cuando un término de un léxico ajeno irrumpe en el léxico habitual y conocido. Así, no tiene sentido hablar de “elección racional” entre diferentes teorías. Por el contrario,

el método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente. [CL, pág. 29]

Esto supone una concepción no teleológica de la historia intelectual, que Rorty compara a la historia de un arrecife de coral:

Las viejas metáforas están desvaneciéndose constantemente en la literalidad para pasar a servir entonces de base y contraste de metáforas nuevas. [CL, pág. 36]

2. 3. Normas de acción: las teorías como creencias

Rorty le atribuye a Peirce el mérito de haber sido el primero en atacar el concepto de representación (FNR, pág. 165) por concebir las creencias como normas de acción en vez de cómo imágenes mentales. Rorty se alinea con Peirce y los pragmatistas, quienes

[c]onciben la verdad como aquello – en palabras de William James – en que nos es bueno creer. Por ello, no necesitan una explicación de la relación entre creencias y objetos denominada “correspondencia”, ni una explicación de las capacidades cognitivas humanas que garantice que nuestra especie es capaz de establecer semejante relación. [SO, pág. 41]

Esta noción concuerda con la concepción davidsoniana del lenguaje como conjunto de “teorías momentáneas” desarrolladas para retrodecir o predecir la conducta ajena. En efecto, una “teoría momentánea” – una creencia respecto de la conducta de otra persona – (p. ej. creer que alguien está enfadado), permite a la persona que le atribuye tal estado de ánimo explicar su conducta anterior, así como predecir su conducta posterior y obrar en consecuencia (p.ej. evitando hablar con ella, tratando de aplacarla, etc.) Tanto la posición pragmatista como la de Davidson presuponen una idea del lenguaje como vinculado al mundo exclusivamente por relaciones de causalidad, que examinaremos en la sección 5. Esta vinculación causal del lenguaje con el mundo conlleva que, en tanto miembros de una especie sujeta, como todas las demás, a procesos evolutivos, nuestro lenguaje supone un modo de adaptación al entorno:

Al igual que [el pragmatista] Dewey, Davidson parte de Darwin en vez de Descartes: de las creencias como adaptaciones al entorno en vez de cómo cuasiimágenes. Al igual que [los pragmatistas] Bain y Peirce, considera que las creencias son hábitos de actuar en vez de partes de un “modelo” del mundo, construidas por el organismo para ayudarle a enfrentarse a éste. [AEL, pág. 26]

Rorty caracteriza a las teorías científicas como formas de creencia: dar la teoría copernicana por válida, en efecto, supone creer que la Tierra gira alrededor del Sol. Pero la creencia en un enunciado no tiene más contenido que los efectos de aceptar tal enunciado. Según Rorty, el hecho de que la verdad sólo sea predicable de proposiciones lingüísticas, y no de la realidad misma, precluye la posibilidad de dar una explicación de la realidad en términos representacionales (i.e. en términos de correspondencia entre lenguaje y mundo). Decir “utilizamos ‘átomo’ como lo utilizamos porque los átomos son como son” – el argumento propio del “realista típico” – es una afirmación totalmente vacía, una pseudoexplicación (AEL, pág. 20). Una explicación sólo tiene sentido en términos de causa-efecto, afirma Rorty, y hablar de las teorías científicas como representativas de una realidad determinada no supone tal explicación – del mismo modo que considerarlas formas de adaptación al medio sí resulta una explicación adecuada. De esa forma,

la cuestión de si los cielos están realmente diseñados con el sol en medio se convierte en equivalente a la cuestión de si Ptolomeo o Copérnico nos proporcionan mejores instrumentos para hacer frente al mundo [FNR, pág. 265]

3. CONSTITUCIÓN

La segunda relación entre Yo y Mundo en el modelo postkantiano con la que Rorty pretende acabar es la de constitución, en virtud de la cual se establece la distinción entre verdades necesarias y contingentes, así como el límite entre Yo Exterior y Yo Intermedio. En el modelo postkantiano, la relación de representación se da entre las creencias y deseos contingentes y empíricos del Yo Externo y la realidad del Mundo. La relación de constitución, en cambio, se establece entre el Yo Intermedio y el Mundo, y por ella el Yo distinguiría en los objetos del Mundo las propiedades esenciales – universales y necesarias – de las propiedades meramente accidentales – particulares y contingentes. Tanto la relación de representación como la de constitución van en dirección del Yo hacia el Mundo: pero mientras que la representación es ejercida por el Yo Externo, particular y contingente, la constitución atañe al Yo Intermedio, que recoge las creencias y deseos universales y necesarios. Además, mientras que la relación de representación consistiría en el reflejo de los objetos empíricos de la realidad, la relación de constitución permitiría al Yo distinguir las propiedades esenciales de los objetos (frente a las accidentales, capturadas por la representación).

La distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes comporta pues dos premisas:

- a) los objetos de la realidad poseen propiedades esenciales (intrínsecas, universales y necesarias) y propiedades accidentales (extrínsecas, particulares y contingentes);
- b) el entendimiento humano es capaz de distinguir entre las propiedades esenciales y las propiedades accidentales de los objetos gracias a la relación de constitución que ejerce sobre el mundo.

Se trata de una distinción de peso en la historia de la ciencia, dado que, como veremos, desde Kant se ha asumido que la función de la ciencia consiste en emitir proposiciones que representen las esencias intrínsecas de las cosas. En la sección 2 hemos visto cómo argumenta Rorty la imposibilidad de la representación. En esta sección consideraremos cómo Quine y Davidson, antes que Rorty, ya desbarataron la distinción entre “esencia intrínseca” y “accidente extrínseco”.

3.1 Verdades necesarias vs verdades contingentes

La distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes se remonta a Leibniz (quien las denominó respectivamente verdades de razón y verdades de hecho). Las verdades de razón son analíticas, es decir, basta con analizar el sujeto de la proposición que expresa la verdad para encontrar que el predicado le conviene. Por

ejemplo, en la afirmación “un todo es mayor que sus partes”, basta con analizar el significado de “todo” (“todo” es algo compuesto de varias “partes”) para comprender que el predicado le conviene necesariamente, que ha de ser “mayor que sus partes”. Las verdades de hecho, sin embargo, no son analíticas, dado que el análisis del sujeto no basta para evidenciar que el predicado le conviene. Por ejemplo, la oración “César cruzó el Rubicón” enuncia una verdad que se encuentra en los libros de historia, pero el concepto de “César” no lleva implícita la noción de cruzar el Rubicón.

Según Leibniz, existe una distinción tajante entre verdades de razón y verdades de hecho: las verdades de razón se refieren a las esencias universales, necesarias e inmateriales de los objetos del mundo, mientras que las verdades de hecho se refieren a sus existencias particulares, contingentes y empíricas. Que las verdades de razón se refieren a esencias significa que son verdades independientemente de que existan o no los objetos a que se refieren (“un todo es mayor que sus partes” es verdadero con independencia de que existan todos o no, al igual que los tres ángulos de un triángulo suman 180° aun cuando no existan triángulos físicos). Éste no es el caso de las verdades de hecho, que implican la existencia del sujeto (“César cruzó el Rubicón” sólo es verdadero si César ha existido), del que predicar propiedad accidentales (no esenciales).

La oposición verdades de razón / verdades de hecho fue retomada por Kant, que habló de juicios analíticos y juicios sintéticos a la hora de establecer las categorías trascendentales de acuerdo con las cuales funcionaría la mente humana. Al igual que en Leibniz, juicios analíticos serían aquéllos expresados por proposiciones cuyo sujeto contuviera el concepto denotado por el predicado, y juicios sintéticos serían aquéllos expresados por proposiciones cuyo sujeto no contuviera el concepto denotado por el predicado. Pero Kant refinó además el esquema añadiendo una distinción ulterior entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori* (que recogería la distinción aristotélica y leibniziana entre esencia y accidente).

| | <i>a priori</i> (universal y necesario) | <i>a posteriori</i> (particular y contingente) |
|---|--|---|
| juicios analíticos (el concepto denotado por el predicado va incluido en el concepto denotado por el sujeto) | El todo es mayor que sus partes | – |
| juicios sintéticos (el concepto denotado por el predicado no va incluido en el concepto denotado por el sujeto) | La recta es la distancia más corta entre dos puntos | Los mongoles tienen los ojos rasgados |

Una proposición sería conocible *a priori* (lit. “desde antes”) si se pudiera conocer sin tener experiencia del curso específico de eventos en el mundo real (i.e. exclusivamente por referencia a los aspectos esenciales, universales y necesarios de la realidad). Una proposición sería conocible *a posteriori* (lit. “desde después”) si no fuera *a priori*, i.e. si para ser conocida fuera necesaria la experiencia de eventos accidentales.

Los juicios analíticos tendrían que ser necesariamente *a priori*, en tanto universales y necesarios. Pero, desviándose del planteamiento de Leibniz (para quien las verdades de hecho correspondían exclusivamente a existencias, no a esencias), Kant consideró que los juicios sintéticos podrían ser tanto *a posteriori*, i.e. referidos a eventos particulares y contingentes del mundo, como *a priori*, i.e. referidos a Dado que los juicios analíticos no son informativos, y los juicios sintéticos *a posteriori* son puramente accidentales, la tarea propia de la ciencia sería la emisión de juicios sintéticos – es decir, de enunciados informativos acerca de la esencia de la realidad.

3.2 Analiticidad y sinonimia

En su famoso ensayo *Dos dogmas del empirismo*, W.O. Quine cuestionó los fundamentos de la distinción analítico / sintético. Según Quine, la analiticidad depende de la sinonimia cognitiva. Así, si el enunciado

Todos los solteros son hombres no casados

es analítico, es porque los términos “soltero” y “hombre no casado” son sinónimos. (En el caso de la oración anterior, “El todo es mayor que las partes”, la analiticidad iría dada por el hecho de que “todo” es sinónimo de “la suma de las partes”).

Pero la sinonimia se define a su vez en función de la analiticidad: dos términos *X* e *Y* son sinónimos si la expresión “*X* es *Y*” es analítica. Sinonimia y analiticidad se definen mutuamente. Por tanto, no existe un criterio independiente que defina a los enunciados analíticos. Luego la distinción analítico / sintético (que supuestamente reflejaría la oposición esencia / accidente) no tiene sentido, dado que no hay nada que distinga a los enunciados analíticos (esenciales, universales, necesarios) de los sintéticos (accidentales, particulares, contingentes).

Rorty considera que el ejemplo que mejor ilustra la inutilidad de tal distinción es el propuesto por Quine de un lingüista de campo que se encontrara frente a nativos cuyo idioma desconociera por completo (y que desconocieran por su parte el idioma del lingüista). Todo lo que el lingüista tendría para comprender lo que dijeran los nativos sería su conducta observable, en un proceso que se conoce como interpretación radical. Quine argumenta en su tesis de la indeterminación de la traducción que la totalidad de la conducta de un sujeto deja indeterminado si una u otra traducción de sus enunciados es correcta. Dado que no hay nada más que la totalidad de la conducta para fijar una interpretación como la correcta, la noción misma de una interpretación determinadamente correcta, o, de modo equivalente, la noción de un

significado único que puedan tener sus enunciados, queda minada. De este modo, la importancia de la oposición analítico / sintético para dilucidar la relación entre el Yo y el Mundo queda rebatida, puesto que la distinción carece de utilidad para el lingüista de campo que se ve en la necesidad de establecer tal relación.

3.3. El dualismo de esquema y contenido

Davidson, que fue discípulo de Quine, extendió en su ensayo *De la idea misma de un esquema conceptual* el desmontaje de la distinción analítico / sintético a lo que denominó la oposición esquema / contenido. Esta oposición correspondería a la que Dewey concibió como el dualismo de Sujeto y Objeto: en ambos casos, se trata de apareamientos de ámbitos ontológicos dispares – uno que contiene creencias (el ámbito del esquema y del Sujeto), uno que contiene no-creencias (el ámbito del contenido y del Objeto). En palabras de Rorty,

[e]sta imagen [la imagen filosófica occidental tradicional, la imagen dominada por el dualismo de esquema y contenido] es aquella que sugiere que determinadas oraciones de nuestro lenguaje “se corresponden con la realidad” mientras que otras son verdad sólo por cortesía, por así decirlo. Las oraciones sobre partículas elementales son, entre los físicos reduccionistas, las candidatas favoritas al primer estatus. Las oraciones sobre valores éticos o estéticos son las candidatas favoritas para el segundo estatus. Los filósofos – en la línea de la tesis platónica de que los objetos de la opinión deben ser diferentes de los objetos del conocimiento – sugieren a menudo que éstos “no se vuelven verdaderos por el mundo”, sino “por nosotros”. [FNR, pág. 161]

La antítesis esquema / contenido supone una generalización de la contraposición lingüística analítico / sintético (i.e. de la oposición entre enunciados referidos a la esencia y enunciados referidos al accidente) al ámbito más amplio de la relación entre el Yo y el Mundo. Dado que la línea de constitución del modelo postkantiano parte desde el Yo y va en sentido al Mundo, ha de interpretarse que el Yo impone su propio ámbito ontológico, el esquema, al Mundo, que constituye el contenido de tal esquema. Dado que el Yo en cuestión es el Intermedio, el esquema será universal y necesario, y dado que va dado por el Mundo, el contenido será empírico, particular y contingente – necesariamente sintético. De ahí el interés de Kant por los juicios sintéticos *a priori* – los enunciados sintéticos (i.e. referidos al Mundo) que sin embargo resultaban universales y necesarios. Tales enunciados, que constituirían una conjunción de ambos ámbitos ontológicos de creencia y no-creencia, serían los propios de la ciencia según el modelo postkantiano.

Ampliando el rechazo de Quine a la antinomia analítico / sintético, Davidson afirma que la distinción entre verdades de primera y verdades de segunda (que tiene su

fundamento en la distinción análisis / síntesis) ha de desecharse. No es posible distinguir “entre “estructura” constituyente y “verdad empírica” constituida, ni entre “categorías” trascendentales y meros “conceptos empíricos” (FNR, pág.165). Rorty, como pragmatista, sugiere que tal vez tal oposición pueda sustituirse por “la distinción entre enunciados que tienen una determinada finalidad y otros que tienen otras finalidades”. [FNR, pág. 161]

4. VERIFICACIÓN

La prioridad otorgada a la visión por el pensamiento griego supuso algo más que la denigración de los otros sentidos a posiciones subordinadas: también llevó a la denigración del lenguaje. Fuera de la frecuentemente difamada tradición del sofismo, el lenguaje se consideraba inferior a la vista como vía a la verdad – era el ámbito de la mera *doxa*, de la opinión. La retórica quedó así excluida de la verdadera filosofía. Incluso cuando consideraban fenómenos verbales como la metáfora, los griegos tendían a reducirlas a figuras transparentes que establecían relaciones de semejanza mimética entre sus términos. Como lo expresó Aristóteles en su *Poética*, “Producir una buena metáfora es ver una semejanza”.

La expresión evaluativa *buen metáfora* resulta reveladora, en tanto delata la influencia que ejerció el modelo oculocéntrico del conocimiento sobre la concepción griega del lenguaje. La dualidad de la visión – el ojo de la mente vs. el ojo físico –, paralela a la dualidad del cosmos – realidad vs. apariencia – se extendió también al lenguaje. El “buen lenguaje” sería así aquél que reflejara la verdadera realidad de las cosas (del mismo modo que el intelecto aprehendía las formas ideales), el lenguaje de la *episteme*. Sin embargo, el lenguaje también resultaba peligroso por su capacidad de mentira, de tergiversar y falsear la realidad – de ahí el rechazo de Platón a la poesía y el teatro, como a todas las artes miméticas en general.

Es evidente que el respeto actual por las teorías científicas como conjuntos de enunciados “objetivos”, verdaderos en tanto que representan una realidad preexistente (frente a la relativa falta de consideración por el lenguaje corriente, meramente “subjetivo”), es una herencia de esta concepción del lenguaje. La división entre “buen lenguaje” y “mal lenguaje”, entre “teoría verdadera” y “teoría falsa”, definida por la relación de correspondencia los enunciados y el mundo, se deriva a su vez, en último extremo, de la creencia griega en la existencia de una realidad eterna e inmutable más allá del ámbito de las apariencias.

La verificación resulta así ser una noción derivada de la de representación. La idea de que la función del lenguaje es representar el mundo tiene como consecuencia el que las expresiones serán verdaderas o falsas en la medida en que cumplan adecuadamente tal función. La buena representación – el buen lenguaje – tendrá así lugar cuando exista una relación de correspondencia entre el mundo representado y la expresión (o pensamiento, o creencia, o deseo) que lo representa. Un enunciado

verdadero será así aquel que represente un estado de cosas que se da en la realidad; un enunciado falso será aquel que represente un estado de cosas que contradiga un estado de cosas que se dé en la realidad.

Como en el caso de la representación y la constitución, Rorty recurre a las ideas de Davidson para deshacerse de la necesidad de la verificación. Siguiendo al lógico Alfred Tarski, Davidson concibe la verdad como “verdad-en-L”, verdad “interna a un lenguaje”:

El modo no representacionista en que Davidson enfoca la verdad nace de su convicción de que Tarski es el único filósofo que ha dicho algo útil sobre ella, y lo que Tarski descubrió fue que no tenemos otra comprensión de la verdad que no sea nuestra comprensión de la traducción. [I, pág. 14]

Según Rorty, Davidson rechaza la idea habitual de la verdad como correspondencia – por la cual los enunciados son verdaderos si corresponden a la realidad, esto es, si la realidad verifica los enunciados –, proponiendo en su lugar una teoría de la verdad como coherencia interna. La “teoría de la coherencia” de Davidson, tal como la lee Rorty, afirma que “sólo la evidencia – es decir, otras creencias, frente a la experiencia, la estimulación sensorial, o el mundo – puede volver verdaderas las creencias.” (RPSV, pág. 209). Esta noción concuerda con el repudio davidsoniano del dualismo de esquema y contenido – la idea de que la mente o el lenguaje puedan “organizar” u “encajar en” el mundo. En opinión de Rorty, la posición de Davidson concuerda bastante con el programa pragmatista:

Mientras que las teorías tradicionales de la verdad preguntaban: “¿A qué rasgo del mundo se refiere ‘verdadero’?”, Davidson pregunta: “¿Cómo utiliza ‘verdadero’ el observador exterior del juego del lenguaje?” [PDV, pág. 181]

Esta consideración de la verdad encaja bastante bien con la tesis del pragmatista William James, por la cual

“[v]erdadero” era un término de elogio utilizado para avalar, en vez de un término referido a una situación cuya existencia explicaba, por ejemplo, el éxito de quienes tenían creencias verdaderas. Pensó [James] que la moraleja del fracaso de los filósofos en descubrir, por así decirlo, la microestructura de la relación de correspondencia era que no había nada que encontrar, que no podía utilizarse la verdad como noción explicativa. [PDV, pág. 174]

Davidson retoma y amplía el ejemplo quineano del lingüista de campo, que debe tener un “enfoque puramente coherentista, dando la vuelta al dominio hasta que empieza a sentirse en su dominio” (PDV, pág. 183):

Todo lo que tiene el lingüista para avanzar es su observación de la manera en que la conducta lingüística se alinea con la no lingüística en el curso de la interacción del hablante nativo con su entorno, una interacción que considera guiada por reglas de acción (la definición de “creencia” de Peirce). El lingüista aborda sus datos provisto del principio regulador de que la mayoría de las reglas del nativo son las mismas que las nuestras, lo que equivale a decir que la mayoría de ellas son verdaderas. [PDV, pág. 182]

Esta chocante noción de que debemos interpretar la mayor parte de las creencias de los organismos como verdaderas, y como iguales a las nuestras, es la consecuencia lógica del argumento conductista de Davidson por el que una teoría de la verdad no puede ser más que una explicación de cómo las marcas y voces emitidos por los organismos encajan en una pauta coherente. Tal pauta coherente, según Davidson, sólo puede darse en el ámbito de una interacción causal entre entorno y organismo. En consecuencia, los enunciados de un organismo – incluidas sus creencias – se consideran verdaderos porque son efectos del medio que las causa:

Dado que nuestra teoría de la forma de correlacionar las marcas y ruidos de otro organismo con los nuestros ha de encontrar su lugar en una teoría general de nuestra relación y la suya con sus respectivos entornos, no hay lugar en ella para el tipo de vinculación global entre organismo y entorno que es capaz de generar la noción cartesiana de “representación interior del entorno”. En términos más generales, no hay lugar en ella para una noción de “pensamiento” o “lenguaje” capaz de estar mayoritariamente fuera de sintonía con el entorno – pues no hay forma de dar sentido a la noción de “fuera de sintonía”. [AEL, pág. 27]

La mayor parte de los enunciados son necesariamente “verdaderos” porque son efectos de la realidad – ningún enunciado puede ser “discordante” respecto del mundo, en tanto que éste es su causa. No se puede distinguir entre esquema y contenido, entre lenguaje y mundo, entre la teoría científica y la realidad que pretende describir. No hay “manera de formular una prueba *independiente* de la exactitud de la representación – de la referencia o correspondencia a una realidad “determinada de forma antecedente” –, ninguna prueba distinta del éxito que supuestamente se explica por esta exactitud” [AEL, pág. 21]. Así, la verdad aparece como una noción bastante débil y por tanto prescindible:

Tan pronto como uno comprende que decir “La ciencia puede predecir en tanto que capta correctamente la realidad” es formular un conjuro más que dar una explicación (pues carecemos de otro test para el explanans que no sea el test del explanandum), encuentra suficiente definir el progreso científico

simplemente como una capacidad creciente de hacer predicciones. [I, pág. 16]

Es importante tener en cuenta que Rorty no niega que exista una verdad acerca del mundo (i.e. cómo es “realmente” el mundo). Lo que niega es que los seres humanos podamos tener acceso a tal verdad, dado que nuestro lenguaje – al que no podemos escapar – no es un mediador entre nosotros y la realidad. La verdad es una noción absoluta, y todos nuestros léxicos, como muestra Davidson, son irremediabilmente relativos:

De mis muchas deudas intelectuales con Donald Davidson, la mayor de todas es haberme hecho comprender que nadie debería siquiera intentar especificar la naturaleza de la verdad. Los pragmatistas, a fortiori, no debemos. Se coincida o no con Davidson en la importancia de disponer de una definición de “verdadero-en-L” para un lenguaje natural dado (mediante una “teoría de la verdad” tipo Tarski para ese lenguaje), uno puede beneficiarse de sus argumentos en el sentido de que no hay posibilidad de dar una definición de “verdadero” que sirva para todos ellos. Davidson nos ha ayudado a comprender que el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que “verdadero” es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible. Es sólo en torno a lo relativo sobre lo que hay algo que decir. (Por eso el Dios de los monoteístas ortodoxos, por ejemplo, se mantiene tan tediosamente inefable). [I, págs. 13-14]

Así pues, la verdad queda descartada como meta de la investigación científica:

Si los pragmatistas no pueden ofrecer una teoría de la verdad, ¿qué es lo que pueden hacer? Pueden [...] señalar que la verdad no es una meta de la investigación. [...] Porque el carácter absoluto de la verdad la vuelve inservible como tal meta. Una meta es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando. Pero no hay forma de saber a qué distancia estamos de la verdad, o siquiera si estamos más cerca que nuestros antepasados. [I, pág. 14]

(Esta afirmación de que la verdad es un absoluto inalcanzable fue enunciada también por Karl Popper. Sin embargo, Popper afirmaba además – quizás contradiciéndose – que sí es posible determinar si nos estamos aproximando o alejando de tal punto de fuga.)

5. CAUSACIÓN Y JUSTIFICACIÓN: EL FISCALISMO NO REDUCTIVO

Tras haber desechado por innecesarias las relaciones de representación, constitución y verificación entre Yo y Mundo, Rorty propone su propio modelo, el modelo fiscalista no reductivo. En él, las únicas relaciones que se precisan para explicar la relación entre Yo y Mundo son la causación y, más secundariamente, la justificación:

El pragmatista reconoce relaciones de justificación existentes entre creencias y deseos, y relaciones de causación entre estas creencias y deseos y otros elementos del universo, pero no relaciones de representación [IIR, pág. 136].

La justificación es una relación que se da entre enunciados (creencias o deseos), por la que determinados enunciados del lenguaje nos dan “patente de corso”, por así decirlo, para emitir otros enunciados distintos. Rorty asegura que la justificación constituye el único criterio para la verdad (I, pág. 13), aunque se trata de un criterio relativo:

la justificación y la preferibilidad-de-creer siempre serán tan relativas a los diferentes auditorios (y al abanico que exista de candidatos a la verdad) como la bondad a los propósitos y la rectitud a las situaciones. Concediendo que “verdadero” es un término absoluto, sus condiciones de aplicación serán siempre relativas. Pues no existe tal cosa como una creencia justificada sans phrase – justificada de una vez y para siempre –, por la misma razón que no existe una creencia que pueda conocerse, de una vez y para siempre, como indubitable. [I, pág. 13]

Por otro lado, la relación de causación es, en el modelo fiscalista no reductivo, la única que vincula directamente al Yo – y por tanto al lenguaje y a la mente – con el Mundo.

En su modelo, Rorty plantea una concepción de la mente humana como trama de creencias y deseos, “una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas actitudes oracionales” (IIR, pág. 131). Como buen pragmatista, Rorty considera a las creencias como “estados atribuidos a los organismos [...] que permiten al atribuyente predecir o retrodecir [...] el comportamiento de ese organismo”. Por tanto, la mente ha de verse como una red de creencias que además de retejer, promueve acciones en el organismo en cuestión. “Estas acciones, al mover elementos en el entorno inmediato, producen nuevas creencias a tejer, que a su vez producen acciones nuevas, y así sucesivamente mientras sobrevive el organismo” (IIR, pág. 132). Para Rorty, no hay nada más que esa trama: “no existe un yo diferenciado

respecto a esta trama que se reteje. Todo lo que es el ser humano es esta trama" (IIR, pág. 132). Esto se vincula con la noción davidsoniana de que debemos interpretar las creencias de un organismo como "verdaderas", dado que no es posible que estén "desintonizadas" con respecto de la realidad que las causa:

El antirrepresentacionista concede de buen grado que nuestro lenguaje, como nuestro cuerpo, ha estado modelado por el entorno en que vivimos. En realidad, insiste en esta idea – la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje no podría estar (como teme el representacionista escéptico) "fuera de contacto con la realidad", como tampoco podrían estarlo nuestros cuerpos. Lo que niega es que es útil desde el punto de vista explicativo elegir entre los contenidos de nuestra mente o nuestro lenguaje y decir que este o ese elemento "corresponde a" o "representa" el entorno de un modo que no se da en otros elementos. [AEL, pág. 21]

Esta concepción supone situar al ser humano en el mundo natural, en contra del privilegio que la concepción tradicional le había otorgado como Sujeto que haría del resto de la realidad su Objeto. El hombre es un animal más, sujeto a las mismas leyes – físicas y biológicas – que el resto de especies. Se trata de una concepción rotundamente biologicista:

Dado que los pragmatistas, a diferencia de los idealistas, se tomaron a Darwin y la biología en serio, encontraron una razón suplementaria para desconfiar de la idea de que las creencias verdaderas son representaciones exactas. Pues la representación, al contrario que el incremento de complejidad del comportamiento adaptativo, resulta difícil de integrar en un relato evolucionista. [EVMl, pág. 33]

La noción de la verdad de las creencias como determinada por la exactitud de su representación de la realidad resulta así evolutivamente dudosa. De hecho, Rorty afirma que tanto el uso lingüístico como el uso de un dedo prensil son "instrumentos" desarrollados por la especie para adaptarse a la realidad, y como tales carentes de valor explicativo:

una cosa es decir que un dedo prensil, o la capacidad de utilizar el término "átomo" como lo utilizan los físicos, es útil para hacer frente al entorno. Otra cosa es intentar explicar esta utilidad por referencia a nociones representacionistas, como la noción de que la realidad a que hace referencia el "quark" estaba "determinada" antes de que surgiese el término "quark" (mientras que la referida, por ejemplo, a "beca de fundación" sólo apareció una vez surgieron las prácticas sociales correspondientes). [AEL, pág. 21]

La equiparación del pulgar prensil con el uso de un término en este párrafo lleva implícita la asunción de que ambos fenómenos pertenecen a un mismo orden: y efectivamente, como se ha visto, Rorty afirma que el lenguaje depende causalmente de la realidad del mismo modo que lo hace la configuración física de los seres humanos. El lenguaje humano es tanto el resultado de la evolución como el pulgar prensil, y como tal no tiene un acceso más privilegiado a la “verdadera naturaleza” de la realidad de lo que lo tiene el pulgar:

Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides. [CL, pág. 36]

(En este sentido, tal vez la propuesta de Rorty se pueda vincular con el relativismo evolutivo de Gonzalo Munévar).

6. CONCLUSIONES

Tanto la relación de representación como las de constitución y verificación que Rorty considera innecesarias para dar una explicación adecuada del vínculo entre Yo y Mundo se derivan en último extremo, como hemos visto, de la concepción olocéntrica del conocimiento propia del pensamiento griego, cuyo máximo exponente fue Platón. En su crítica de la tradición metafísica occidental, *La filosofía como espejo de la naturaleza*, Rorty parece estar de acuerdo con la afirmación de Whitehead de que la historia de la filosofía ha consistido en una serie de notas a pie de página a Platón – aunque probablemente él añadiría *hasta ahora*. La propuesta de Rorty, precisamente, es la de romper con esta ontología heredada:

El filósofo antiesencialista espera el día en que se disuelvan todos los pseudoproblemas creados por la tradición esencialista – problemas sobre la relación de apariencia y realidad, de mente y cuerpo, de lenguaje y hecho. Piensa que todos estos dualismos tradicionales se quiebran, como otras tantas fichas de dominó, tan pronto como se derrumba la distinción entre esencia y accidente. Concibe la distinción mente-cuerpo como una manera de sugerir que algún conjunto de relaciones, algún contexto, está privilegiado intrínsecamente. Concibe la distinción mente-cuerpo como una manera de sugerir que los seres humanos tienen un interior que está más allá del alcance del lenguaje [...] o posee una intencionalidad intrínseca [...], de un tipo que escapa a la recontextualización. Entiende la distinción entre lenguaje y hecho como una manera de sugerir que algunos fragmentos de lenguaje mantienen

una relación especial – la de representación exacta – con algo que está fuera del lenguaje, fuera de cualquier descripción. [IIR, pág. 139]

Probablemente, es por declaraciones de principios semejantes a ésta – y por sus aplicaciones (algo candorosas) a contextos políticos – que Rorty se ha ganado la fama de deconstruccionista desatado para el que “todo vale”, de postmodernista que pretende acabar con los fundamentos mismos del conocimiento y del sentido común. Sin embargo, e irónicamente para un supuesto relativista que pretende acabar con toda certeza científica o moral, el pensamiento de Rorty se basa, de hecho, en gran medida en la teoría evolutiva de Darwin, uno de los actuales paradigmas incuestionados de la ciencia “dura”. Para ello, curiosamente, Rorty se inspira no en el trabajo de un biólogo o psicólogo evolutivo, sino en el de un filósofo del lenguaje, Donald Davidson.

Rorty alaba a Davidson por no haber sucumbido, como su maestro Quine, a la tentación de hacer de la física el lenguaje último a que podía reducirse la realidad:

[Quine y sus seguidores] cayeron de nuevo en la metafísica dogmática, decretando que el vocabulario de las ciencias físicas “alcanza la estructura verdadera y última de la realidad”. [ENGN, pág. 72]

Sin embargo, la equiparación davidsoniana de las razones mentales y lingüísticas con causas materiales supone en último término un recurso a la biología evolutiva para explicar la conducta humana en términos de adaptación al medio – Rorty le califica explícitamente de “conductista” (si bien “no reduccionista”, en cuanto que, a diferencia de Quine, no cree que todo el ámbito de la experiencia haya de ser necesariamente traducido a los términos de un único vocabulario privilegiado).

6.1. Lenguaje y evolución

Siguiendo a Davidson, Rorty hace del lenguaje una ventaja evolutiva más, como el pulgar prensil, que sirve al hombre para adaptarse a la realidad. Las teorías científicas, como conjuntos de expresiones lingüísticas, serían así modos de hacer frente al entorno, y habrían de calibrarse en función de su éxito en tal tarea. Rorty niega que las cosas de la realidad tengan una naturaleza intrínseca, o al menos una que podamos conocer, porque nosotros mismos formamos parte de la realidad. (Ésta es una postura que recuerda bastante a la de Kant respecto del *phainómenon* y el *noûmebnon*). Si admitimos que formamos parte de la naturaleza tanto como el pino o el pez espada, todas nuestras características y capacidades – incluida la “inteligencia” supuestamente específica de la raza humana – habrán de considerarse adaptaciones de la especie para asegurar su supervivencia en un medio hostil. Al igual que Munévar, Rorty afirma

que las capacidades cognitivas humanas han de concebirse dentro del marco de la historia evolutiva de la especie.

El sustrato biologicista subyacente a las ideas de Rorty resulta igualmente evidente en su concepción de la historia de la ciencia. Para Rorty, el cambio de teorías es un proceso análogo a la selección de especies – sobreviven las mejor adaptadas al medio. Sin embargo, así como la evolución ha de verse como un proceso no teleológico, tampoco la historia de la ciencia ha de concebirse como un “progreso”. En toda especie aparecen millares de pequeñas mutaciones aleatorias: los especímenes en los que se da una mutación ventajosa para enfrentarse al medio en que se encuentran tienen mayores probabilidades de sobrevivir que los especímenes que carezcan de tal mutación. Con el tiempo, y si las condiciones ambientales persisten, la mayor parte de los individuos pertenecientes a la especie en cuestión presentará tal mutación, que ya se podrá considerar un ejemplo de adaptación de la especie al entorno. Lo importante es remarcar que una mutación no es ventajosa *en sí misma*: es ventajosa en un contexto determinado. Una misma característica puede resultar beneficiosa en un momento dado de la evolución de una especie, para luego volverse superflua o incluso perjudicial (Es el caso de las patas de las ballenas. En un punto dado de la historia evolutiva, los primeros anfibios desarrollaron extremidades para desplazarse por tierra. Mucho tiempo después, al tener que adaptarse otra vez los antepasados de las ballenas a un medio acuático, tal rasgo resultó inútil y en consecuencia las ballenas “perdieron” nuevamente las patas).

Rorty aplica esta moraleja al caso de las teorías científicas. Pero no está claro cómo establece una analogía entre el proceso por el que las mutaciones genéticas aleatorias producen cambios adaptativos en las especies y el proceso por el que los nuevos enunciados generan cambios en los léxicos o teorías. La evolución biológica se debe a la interacción física *en ambos sentidos* entre entorno y espécimen mutado: una mutación como el desarrollo de caninos resulta útil para una especie carnívora porque los colmillos facilitan *físicamente* matar a la presa y desgarrar su carne. En el caso de los enunciados de una teoría, sin embargo, no hay tal interacción física con el medio. Rorty afirma que toda relación entre Yo (lingüístico, mental) y Mundo (no-lingüístico, no-mental) es de tipo causal. Dicha relación de causa-efecto es supuestamente análoga a la existente entre las especies y su entorno. Según esto, los enunciados lingüísticos debieran operar sobre la realidad de un modo semejante al de los caninos. Estar dotado de colmillos supone una ventaja evolutiva en virtud de sus características físicas (su forma, su dureza, su filo, su posición en la boca) – características de las que carece el lenguaje. Si el lenguaje (la mente, la cultura, las teorías científicas) es un desarrollo evolutivo que facilita nuestra adaptación al medio, debe de haber necesariamente una interfaz entre lenguaje y el resto de la realidad semejante a la que se da entre los colmillos y el contexto del carnívoro. Pero tal interfaz no parece ser física – las palabras no cortan.

Rorty pretende borrar los límites entre mente y materia, sujeto y objeto, lenguaje y

realidad: tales dicotomías son espurias, afirma monísticamente – tan sólo son abreviaturas útiles para hablar de diferentes aspectos de un mismo *continuum*. Rorty, como Davidson, sustituye la idea de verdad como correspondencia por la de verdad como coherencia interna: así, un enunciado habrá de estar adaptado a su contexto (al resto de enunciados del lenguaje), integrado holísticamente, para ser dado por bueno. Pero esto no es todo. Rorty reconoce que, además de por tener una coherencia interna, las teorías científicas pervivientes lo son por resultar útiles, en la medida en que predicen y controlan la misma realidad de que forman parte – pero no explica *por qué* son capaces de predecir y controlar¹. Los colmillos suponen una ventaja para el carnívoro porque cortan, y cortan porque comparten ciertas características (físicas) con el resto de la realidad. Si nuestras teorías son combinaciones aleatorias de expresiones lingüísticas análogas a las mutaciones aleatorias que se dan en las especies (como los colmillos), ¿por qué unas “funcionan” como predicciones y otras no? Tal vez la idea de una *cierta* correspondencia no-causal entre lenguaje y realidad, en virtud de una *cierta* connaturalidad (estructural, posiblemente), no resulte tan descabellada, después de todo.

6. 2. Ciencia y trascendencia

La pretensión de que el fin del lenguaje – y de la ciencia – consiste en “representar” la realidad “tal como es” es según Rorty el desdichado resultado de la tradición metafísica occidental, con sus distinciones dualistas entre realidad y apariencia, entre espíritu y materia, entre esquema y contenido. Tanto la noción de representación como las de constitución y verificación propias del modelo epistemológico postkantiano se basan en una metafísica oculocéntrica derivada, en último extremo, de la teología griega vigente en el momento en que surgió la filosofía. Según Rorty, la concepción actual de la ciencia conserva algunos rasgos religiosos de la teología griega en que se originó:

Las inquietudes acerca del “estatus cognitivo” y la “objetividad” son características de una cultura secularizada en la que el científico sustituye al sacerdote. Ahora se considera al científico como la persona que mantiene a la humanidad con algo que está más allá de sí misma. [CS, pág. 57]

¹ De hecho, despacha la predicción y el control de un modo, en mi opinión, algo obtuso:

¿qué tienen de especial la predicción y el control? ¿Por qué tenemos que pensar que las explicaciones ofrecidas para estos fines son las “mejores” explicaciones? ¿Por qué hemos de pensar que los instrumentos que hacen posible el logro de estos fines humanos particulares son menos “meramente” humanos que los que hacen posible el logro de la belleza o la justicia? [ENGN, pág. 86]

El puesto detentado en su momento por la religión como léxico privilegiado por su relación con la verdadera realidad pasó pues a ser ocupado más adelante por la ciencia. Sin embargo, Rorty niega que la culpa sea de la ciencia en sí misma:

[L]a ciencia no tiene nada de malo, sino sólo el intento de divinizarla, el intento característico de la filosofía realista. [SO, pág. 55]

Como toda creencia, la creencia de que existe una relación de correspondencia, de representación, entre lenguaje y realidad, satisface una necesidad de la especie, el curiosamente persistente anhelo humano de trascendencia². Pero ésta es una necesidad que parece incomodar bastante a Rorty:

La necesidad humana que se satisface por el intento de situarse fuera de todas las necesidades humanas – la necesidad de lo que Nagel llama “trascendencia” – es una necesidad que según los antirrepresentacionistas no es culturalmente deseable exacerbar. Consideran que esta necesidad es eliminable por medio de una educación moral adecuada [...] [AEL, pág. 24]

La necesidad de trascendencia manifiesta en la noción de una verdad objetiva hacia la que la ciencia convergería molesta a Rorty porque ve en ella la idea de que los seres humanos “son responsables ante un poder no humano” (CS, pág. 62) - la Verdad ocupa así el puesto que en un tiempo ocupara Dios. La postura de Rorty, por el contrario, supone una renuncia a la pretensión de conocer la verdad acerca de la realidad. Los seres humanos no podemos tener acceso inmediato a nuestro entorno – no podemos salirnos de los límites de nuestro lenguaje y nuestra mente. Rorty cita a Thomas Nagel, quien opina que

privarnos de nociones como “representación” y “correspondencia” sería dejar de intentar saltar fuera de nuestra mente, un esfuerzo que a algunos les parecerá demente pero que yo considero filosóficamente fundamental. [AEL, pág. 22]

“Los antirrepresentacionistas”, contesta Rorty, “no consideran dementes estos esfuerzos, pero piensan que la historia de la filosofía demuestra que han sido estériles e indeseables” (AEL, pág. 22). Su postura a este respecto es en cierto modo una de resignación cuasisolipsista:

² Aunque ciertamente resulta difícil imaginar qué ventaja evolutiva podría suponer el deseo de trascendencia.

Defiendo que, en vez de intentar saltar fuera de nuestra mente – intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras y creencias que contiene actualmente – hagamos de la necesidad virtud y nos contentemos con enfrentar unas partes de nuestra mente con otras. [AEL, págs. 31-32]

En efecto, si la Verdad ocupa el puesto que en un tiempo ocupara Dios, la posición de Rorty desempeña un papel análogo al jugado en la religión por la teología negativa: la Verdad, como Dios, es incognoscible, inexpresable, inefable.

Lo que Rorty plantea es que toda pretensión de conocimiento objetivo es una ilusión³. De hecho, – y paradójicamente para este trabajo –, niega la posibilidad de la epistemología. Todo lo que podemos conocer es nuestro propio lenguaje:

[s]ólo podemos indagar las cosas según una descripción, describir algo consiste en ponerlo en relación con otras cosas, y “aprehender la cosa en sí” no es algo que precede a la contextualización, sino a lo sumo un focus imaginarius. [IIR, pág. 140]

El mayor mérito de Rorty, en mi opinión, es haber recordado el carácter lingüístico de la ciencia – el hecho de que la ciencia es una práctica discursiva, o, más sencillamente, el hecho de que la ciencia se hace con palabras. Ciertamente que el de la ciencia es un discurso muy particular, en tanto que hasta ahora se ha tomado como paradigmático de la relación entre lenguaje y realidad. Explicar cómo funciona la ciencia comporta asumir una serie de presupuestos acerca de la naturaleza del lenguaje y de su (posible) relación con el mundo: la teoría de la ciencia es, por así decirlo, un caso extremo de la teoría del lenguaje. De hecho, quizás podría establecerse un cierto paralelismo entre la oposición entre la concepción tradicional de la ciencia y el pragmatismo, por un lado, y la que se da entre las teorías del significado como referencia y del significado como uso, por otro lado.

Después de Wittgenstein, después de Quine, después de Davidson, parece bastante claro que los seres humanos no podemos salir de los límites de nuestro lenguaje o de nuestra mente. No existe un metalenguaje: no hay una posición desde la que podamos

³ La renuncia de Rorty a toda pretensión de conocer la realidad genera una contradicción interna. Él mismo es consciente de la paradoja implícita en su posición:

La dificultad que afronta un filósofo que, como yo, simpatiza con esta idea [la idea de que no hay una naturaleza intrínseca del mundo que el lenguaje pueda describir] – y que se concibe a sí mismo asistente del poeta antes que del físico –, es la de evitar una insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas. [CL, pág. 28]

hablar acerca de nuestras creencias permaneciendo ajenos a ellas, desde la que podamos hablar sin hablar. Y, sin embargo.

Sin embargo, aún concibiendo el lenguaje y la mente como meros haces de efectos conductuales originados por diversas causas físicas y biológicas, eso no explica *por qué* en algunas ocasiones lo que decimos parece coincidir en cierta medida – y a veces en modos verdaderamente sorprendentes por lo imprevistos – con la realidad extralingüística, más allá de nuestros deseos y creencias. Los seres humanos nos pasamos la vida tejiendo redes, trazando configuraciones entre elementos, tanto lingüísticos como no-lingüísticos. Y aunque realmente nunca podremos saber en qué medida coinciden con la configuración de la realidad, aunque avanzamos a ciegas, es razonable suponer que haya un grado – fluctuante, y necesariamente siempre desconocido – de correspondencia entre la estructura de nuestras teorías y la estructura de la realidad.

Del mismo modo, la explicación del lenguaje como forma de adaptación evolutiva resulta pobre a la hora de dar cuenta de la creación de elementos nuevos. Explicar la creación de nuevas teorías, de nuevas metáforas, en términos de una mera combinación aleatoria carente de sentido – como las ciegas mutaciones genéticas – parece singularmente insuficiente. Rorty muestra además una cierta tendencia a concebir el lenguaje humano como un medio de homeostasis: en *IIR* define de modo crítico al realismo como

la idea de que la indagación consiste en hallar la naturaleza de algo que está fuera de la trama de creencias y deseos. Según esta concepción, la indagación tiene una meta que no consiste simplemente en el estado de equilibrio de la máquina retejadora – un estadio que coincide con la satisfacción de los deseos del organismo que contiene esa máquina. [IIR, pág. 135]

Resulta difícil decir *para qué* se toman los humanos la molestia de generar nuevas ideas cuando la mente humana se concibe como una máquina retejadora en perpetua busca del nirvana, y el pensamiento recuerda más a una vaca rumiando su propio quimo que a un proceso activo. Las convicciones pragmatistas de Rorty refuerzan aún más esta impresión:

Desde una perspectiva wittgensteiniana, davidsoniana o deweyana, no existe nada semejante a “mejor explicación” de algo; sólo existe la explicación que mejor encaja con la finalidad de un explicador dado. [ECNGN, pág. 89]

Todo pensamiento pareciera ser así una instancia de lo que en inglés se denomina *wishful thinking*. Para Rorty, sin embargo, esto equivale por el contrario a renunciar a la trascendencia, tanto de la realidad o de Dios como de nosotros mismos. En *CL*, da una versión alternativa del relato de los tres modelos presentado en este ensayo, que

puede considerarse tanto un resumen de su postura respecto de la relación entre Yo y Mundo como una declaración de su *ethos* personal, y que encuentro apropiada para cerrar este ensayo:

hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor de Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poéticas, considerada como una cuasidivinidad.

[...] [!] Intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo – nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad – como producto del tiempo y del azar. [CL, pág. 42]

7. ABREVIATURAS

| | |
|------------|---|
| <i>FEN</i> | La filosofía y el espejo de la naturaleza. |
| <i>CL</i> | “La contingencia del lenguaje”, en Contingencia, ironía y solidaridad. |

Ensayos recogidos en **Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1:**

| | |
|--------------|---|
| <i>AEL</i> | “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo” |
| <i>CS</i> | “La ciencia como solidaridad” |
| <i>ECNGN</i> | “¿Es la ciencia natural un género natural?” |
| <i>IIR</i> | “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación” |
| <i>FNR</i> | “Fisicalismo no reductivo” |
| <i>PDV</i> | “Pragmatismo, Davidson y la verdad” |
| <i>RPSV</i> | “Representación, práctica social y verdad” |

Ensayos recogidos en **Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3:**

| | |
|-------------|--|
| <i>I</i> | “Introducción” |
| <i>EVM1</i> | “¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson <i>versus</i> Crispin Wright” |
| <i>DD</i> | “Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad “ |

8. BIBLIOGRAFÍA

Blackburn, Simon. *Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Jay, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Rorty, Richard.

- *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.
- *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.