

# LA NECESIDAD DE LA EPISTEMOLOGÍA EN UN MUNDO TECNIFICADO. ¿ES RORTY INCONSISTENTE? \*

Antonio DIÉGUEZ  
*Universidad de Málaga*

*Resumen: En primer lugar se intenta en este trabajo clarificar el sentido en que debe entenderse la cuestión del final de la filosofía en la obra de Rorty. A continuación se argumenta que la epistemología tiene una función insustituible en la cultura actual, dado el desarrollo científico-técnico, y que hay enfoques en la misma que escapan a las críticas de Rorty. Se concluye, por tanto, que Rorty no ha conseguido mostrar que estemos ante un final de la epistemología.*

## I

Cuando el periodista del diario alemán *Der Spiegel* le preguntó a Heidegger qué ocupaba en la actualidad el puesto de la filosofía, dado que éste enseñaba que la filosofía (entendida como metafísica) había acabado con Nietzsche, Heidegger respondió que ese lugar lo ocupaba la cibernética (cf. Heidegger 1976/1989, p. 74). El final de la filosofía no significaba para Heidegger la desaparición de la misma, sino el alcance de su límite histórico: el comienzo

---

\* Este texto, con sustanciales modificaciones, surgió a partir de dos conferencias. La primera tuvo lugar el 21 de agosto de 1997 en El Escorial, dentro del Curso de Verano de la Universidad Complutense que dirigió el profesor Antonio LÓPEZ CAMPILLO bajo la denominación «Ciencia y Conciencia: El Problema de las dos culturas». La segunda fue el 28 de mayo de 1998 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Helsinki. Agradezco a mi audiencia en ambos lugares, y en especial a los profesores Carlos CASTRODEZA, Ilkka NIINILUOTO y Sami PIHLSTRÖM sus valiosos comentarios. También agradezco sus observaciones a José María HERRERA.

de una civilización mundial basada en el pensamiento europeo occidental, en la cual la filosofía quedaría asumida como base subyacente de la ordenación científico-tecnológica de la sociedad.

No es que la metafísica hubiera dejado de tener sentido porque la ciencia le hubiera ido arrebatando poco a poco sus objetos de estudio, o porque sus métodos hubieran perdido legitimidad frente a la efectividad del método científico. Para Heidegger esa contraposición entre ciencia y filosofía era superficial. Él pensaba que la ciencia y la tecnología eran de hecho la consumación (*Vollendung*) de la filosofía. (cf. Heidegger 1964/1969).

Conviene quizás recordar que por filosofía Heidegger entendía una tradición de pensamiento que recorría desde Platón a Nietzsche, la cual estaría caracterizada por un pensar puramente representativo y objetivador —de ahí que la ciencia y la técnica moderna significaran su consumación—. A ese modo de pensamiento Heidegger oponía un pensar reflexivo, meditativo, rememorativo, aún por surgir (Cf. Heidegger 1938/1972). Este último no sería, pues, filosofía; al menos no sería filosofía en el sentido que ésta ha tomado desde Platón. Sobre él apenas apuntaba otra cosa que cómo no podría ser. No podría ser ni calculador, ni objetivador, ni fundamentador y, por lo que parece, tampoco racional, pues tendría a la razón como «tenaz adversario». O más bien dejaría fuera la distinción racional/irracional. De hecho, Heidegger se negó a llamarlo filosofía.

Hoy, treinta años después de aquella entrevista, la cibernética —la ciencia bautizada por Norbert Wiener y encargada del estudio de aquellos sistemas (animales o máquinas) que utilizan mecanismos de retroalimentación y son, por tanto, capaces de autorregularse— no es la mejor representación que puede escogerse del despliegue científico-técnico universal, pues ella misma ha sido sustituida por la teoría de la computación y por las ciencias cognitivas, especialmente por la Inteligencia Artificial (aunque su espíritu siga en cierto modo presente en el estudio de las redes neuronales artificiales). Sin embargo, es evidente que no era exactamente esta disciplina específica lo que Heidegger tenía en mente cuando evocaba a la cibernética como sustituto de la filosofía. Por cibernética entendía más bien el estudio de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. No creo, pues, que sea faltar en exceso al sentido que Heidegger quiso darle a su respuesta si la interpretamos de modo que en el lugar de la cibernética se sitúen las nuevas (y ya por entonces poderosas) tecnologías de la información, con la computadora electrónica a la cabe-

za. De hecho, si nuestra civilización se ha convertido en un sistema tecnificado al modo en que Heidegger pensaba, han sido estas tecnologías de la información las que han desempeñado una función rectora en este proceso, al menos en las últimas décadas.

Hay ciertamente un modo de interpretar la afirmación de Heidegger que no sería contestado por muchos: una cierta manera de hacer filosofía ha llegado a su final, y lo ha hecho no tanto por la presión exterior ejercida por la voracidad de la ciencia en lo que a los ámbitos de estudio se refiere, como por un agotamiento interno que, intensificado por la expansión dominante de la ciencia y la técnica, ha mostrado los límites y los peligros de una racionalidad unificadora e históricamente descontextualizada empeñada en fundamentaciones últimas. Eso es algo en lo que llegan a coincidir tanto los filósofos que dan por acabada la tradición filosófica y cultural de la modernidad como los que creen que ésta aún no ha dado todos sus frutos. Una racionalidad así tuvo quizás un papel importante en los orígenes de la filosofía y de la ciencia modernas, pero hace tiempo que perdió su empuje<sup>1</sup>. En ninguna corriente viva de pensamiento encontramos ya la pretensión de alcanzar una explicación filosófica global del mundo (o del Ser) obtenida a partir de unos pocos principios inmutables y ciertos, o incluso de una sola idea rectora.

A nadie se le oculta, sin embargo, que este modo suavizado de entender a Heidegger es en principio difícil de acoplar al sentido general de su obra. No parece probable que Heidegger se hubiera visto reflejado en una propuesta reformista que se limitara a constatar que ya no pueden hacerse ciertas cosas en filosofía.

No obstante, si pese a todo se quiere seguir llamando filosofía a ese pensar meditativo del que él habla, entonces habría que concluir que tampoco para el heideggeriano el triunfo de la tecnología ha de significar el final de la filosofía, sino sólo la culminación de un modo de hacer filosofía y la posibilidad (incluso la necesidad) de un nuevo comienzo. Y no faltan argumentos para inter-

---

<sup>1</sup> De hecho, hace tanto que perdió su empuje que muy posiblemente tenga razón HABERMAS cuando se queja de que HEIDEGGER, al igual que ADORNO y DERRIDA, se pelean contra conceptos «fuertes» de verdad, de teoría y de sistema que hace ya más de ciento cincuenta años que pertenecen al pasado. «La conciencia falibilista de las ciencias —añade HABERMAS— hace ya mucho tiempo que ha alcanzado también a la filosofía». HABERMAS 1985, cap. VII, n.º 74. Para una respuesta, véase RORTY 1998, cap. 16.

pretar de este modo las ideas de Heidegger; como las de un renovador de la filosofía que intenta volver a los orígenes y no como las de un buscador de lo inefable. Así lo hacen por ejemplo, entre sus seguidores heterodoxos, Hubert Dreyfus y, en cierta medida, Richard Rorty. De ese modo contribuyen a que cobren un interés más general algunas de las afirmaciones de su maestro, como otra de las hechas en la entrevista para *Der Spiegel*: «Veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica» (Heidegger 1976/1989, p. 77). El problema es —hay que insistir en ello— que, con los textos en la mano, también hay buenas razones para creer que esta interpretación es errónea y que, sea lo que sea ese nuevo pensar, estaría más allá de la filosofía, incluso sin llegar a renegar de su origen.

Esta posibilidad de realizar dos lecturas, una radical en la que lo que se anuncia es el fin de la filosofía y otra moderada que se contenta con preconizar una renovación de la filosofía, es la raíz de buena parte de los malentendidos a los que ha dado lugar la propia obra de Richard Rorty. Éste se ha quejado en varias ocasiones de que se le lee mal cuando, como hace Hilary Putnam, se le atribuye la tesis heideggeriana de que la filosofía ha llegado a su final; y ha replicado que su única pretensión al respecto era señalar la necesidad de dejar atrás un cierto modo de entender la filosofía (cf. Rorty 1998, p. 47 n.).

Así, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, concluía la obra con las siguientes palabras:

Sucedá lo que suceda, no hay peligro de que la filosofía «llegue a su final». [...] Incluso si el período que va desde Platón a Nietzsche es encapsulado y «distanciado» del modo que Heidegger sugiere, e incluso si la filosofía del siglo XX llega a parecer un período desmañado y transitorio de retroceso y de relleno (como nos parece hoy la filosofía del siglo XVI), habrá algo llamado «filosofía» al final de la transición. (Rorty 1980, p. 394).

Años más tarde, en «Philosophy and the Future», Rorty es de nuevo explícito:

Posiblemente la filosofía no pueda llegar a un final mientras que los cambios sociales y culturales no lleguen a un final. [...] Sólo una sociedad sin política —es decir, una sociedad gobernada por tiranos que impidieran el cambio social y cultural— no requeriría ya a los filósofos. [...] En las sociedades libres siempre habrá necesidad de sus servicios, pues tales socie-

dades nunca dejan de cambiar y, por tanto, nunca dejan de convertir en obsoletos los viejos vocabularios. (Rorty 1995, p 198).

Y, por hacer sólo una referencia más de las muchas posibles, en *Truth and Progress* afirma que el asunto del final de la filosofía, planteado en general, es una cuestión vacía porque no hay una definición de filosofía que pueda abarcar lo que han hecho todos los filósofos. Cuando se habla del final de la filosofía, lo que en realidad se pretende decir, aunque no se diga, es que ha llegado a su final un tipo determinado de filosofía. (cf. Rorty 1998, pp. 317) <sup>2</sup>.

Si esta era la pretensión de Rorty, ¿por qué entonces se le interpreta tan a menudo como alguien que ha intentado diluir por completo el sentido de la filosofía como tarea intelectual? <sup>3</sup> Creo que la respuesta a esta pregunta radica en que para muchos de sus lectores lo que queda de la filosofía una vez que Rorty señala lo que ésta debería dejar de lado es ya difícilmente reconocible como filosofía. Para estos lectores, entre los cuales me cuento, una cosa es admitir que ya no son posibles ciertos caminos en filosofía, e incluso reconocer que la finalidad de la filosofía podría estar más cerca de la literatura y del arte de lo que hasta ahora se ha pensado (en la medida que la recreación de destinos posibles es una tarea que le compete muy especialmente), y otra cosa bien distinta es negarle cualquier función cognitiva, cualquier capacidad indagadora. Esta es, como veremos, la salida tomada por Rorty, una salida que,

---

<sup>2</sup> Por otro lado, la actitud de RORTY ante la tecnología es bastante diferente de la de HEIDEGGER y más positiva: «Todo el discurso mundial acerca de la necesidad de abandonar la “racionalidad tecnológica” y de parar el “consumismo”, acerca de la necesidad de “nuevos valores” o de “modos no occidentales de pensamiento” no va a aportar más dinero a los pueblos de la India. [...] Si hay una solución feliz al dilema creado por la necesidad de los brasileños pobres de encontrar un trabajo y nuestra necesidad del oxígeno producido por la selva amazónica, será el resultado de alguna iniciativa burocrático-tecnológica todavía no imaginada, no de una revolución en los “valores”. [...] Creo que la súbita popularidad del discurso antitecnológico entre nosotros, los liberales del norte, de nuestro giro en los últimos 20 años del planificar al soñar y de la ciencia a la filosofía, ha sido una reacción nerviosa y autoengañoso al hecho de haber tomado consciencia de que la tecnología podría no funcionar. Quizás los problemas que nuestros predecesores supusieron que se podrían resolver son, de hecho, demasiado difíciles. Quizás la tecnología y la planificación centralizada no funcionarán. Pero es todo lo que tenemos.» (RORTY 1999, pp. 227-8). RORTY llega incluso a considerar —en contra de la opinión más extendida— como «epifenómenica» en el pensamiento heideggeriano su «cruzada contra la tecnología» (RORTY 1998, p. 311).

<sup>3</sup> Además de en PUTNAM 1990, otros ejemplos notables de dicha interpretación puede encontrarse en BERNSTEIN 1991, HABERMAS 1996 y HAACK 1998.

como la del positivismo lógico, corre el peligro de desembocar en una autoliquidación de la filosofía a expensas de la ciencia.

## II

En algunos de sus primeros escritos como pragmatista —publicados entre 1972 y 1980, y recogidos en 1982 en el libro *Consecuencias del pragmatismo*— Rorty saluda el advenimiento de una cultura post-Filosófica (así, con «F» mayúscula)<sup>4</sup>. Sostiene allí que una vez hubo una disciplina llamada «Filosofía» que pretendió (sobre todo desde Kant, si bien el origen del proyecto está en Descartes) ser «arquitectónica» para la cultura, o mejor dicho, para nuestra cultura europea; pero esa disciplina ya desapareció. Lo que queda de ella, o al menos lo que merezca todavía el nombre de filosofía (una filosofía con «f» minúscula), debe limitarse a la tarea de ayudarnos a dejar de lado las distinciones dicotómicas que permitieron a la Filosofía creerse en condiciones de proporcionar legitimidad y justificación al resto de la cultura. Distinciones como objetivo/subjetivo, realidad/apariencia, hecho/valor, conocimiento/opinión, etc. En una palabra, la filosofía debe ayudar a que podamos «deshacer-nos de nuestro pasado intelectual». (Rorty 1982, pp. 87).

La Filosofía con «F» mayúscula —nos dice Rorty— fue una disciplina profesionalizada y especializada en un tipo particular de problemas, con pretensiones sistemáticas, que se centró en la epistemología, esto es, en la búsqueda de una explicación satisfactoria acerca de cómo se relacionan nuestras palabras con el mundo, o dicho de otro modo, de una teoría de la representación que explicase qué hace que ciertos enunciados sean verdaderos y otros falsos. Con ello intentaba alcanzar una base firme desde la que fundamentar a las demás ciencias, convirtiéndose de ese modo en una *scientia scientiarum*, e incluso desde la que fundamentar la «forma de vida europea». En tal sentido, no sólo pretendió ser una ciencia, sino un sustituto de la religión.

Por el contrario, la filosofía con «f» minúscula es y debe ser un género cultural o más concretamente un género literario, no una disciplina. Consiste

---

<sup>4</sup> En la introducción de *Contingency, Irony and Solidarity* habla ya sólo de cultura post-metafísica. Pero epistemología y metafísica constituyen para RORTY el núcleo de la filosofía tradicional.

fundamentalmente en un estudio de las ventajas y desventajas comparativas de las distintas formas de conversación inventadas por los seres humanos, al modo de «crítica de la cultura», y su utilidad está en inventar nuevos vocabularios que permitan a su vez imaginar nuevas posibilidades sociales, religiosas e institucionales. No obstante, carece de métodos y de problemas propios. (Cf. Rorty 1982, pp. XIX, XXXIX-XL, 66, 86-87, 91-92, 140-1, 147-8, 172, 222. Ver también Rorty 1980, pp. 3, 4, 8, 132, 367-8, 391 y 1991b, p. 173).

Más recientemente Rorty ha declarado que «sería una simplificación excesiva decir que la tarea de la filosofía consiste en hacer que la gente deje de pensar en las cosas en los términos obsoletos heredados de los grandes filósofos», pero añade que «esta sería ciertamente una gran parte de su trabajo» (Rorty 1998, p. 6). No explica cuál sería la pequeña parte restante, aunque puede inferirse del texto que sería la de imaginar nuevos vocabularios. Podemos decir, por tanto, que la tarea de la filosofía (de lo que llamaba filosofía con «f» minúscula) consistiría en promover un cambio constante de vocabularios que impida que cualquiera de ellos se convierta en un vocabulario último y definitivo<sup>5</sup>. Según Rorty, cuando un vocabulario se vuelve obsoleto y pierde su utilidad para tratar los problemas reales del ser humano, pierde también su fuerza metafórica. Lo que en un principio eran metáforas contingentes y afortunadas pasan a convertirse en verdades literales con pretensión de validez universal y atemporal. Es eso lo que la filosofía debe evitar. En todo caso, se ha acabado para siempre el sueño de presidir el resto de la cultura. A menos que los filósofos «puedan ofrecer de nuevo una concepción sobre la naturaleza última de la realidad que compita con la cosmovisión de la ciencia.» (Rorty 1982, p. 148). Cosa que, evidentemente, no podrán hacer, aunque solo sea porque nadie sabe muy bien qué sea eso de «la naturaleza última de la realidad».

Si sólo fuera este sueño de predominio el pecado cometido por la filosofía y lo que debe ser dejado atrás, no habría demasiados motivos para polemizar<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> En un artículo sobre KUHN, publicado originalmente en 1997, RORTY se muestra un poco más ambicioso, pero fundamentalmente en la misma línea (si entendemos la expresión «modo de pensar» como sinónima de «vocabulario»): «Creo —escribe refiriéndose a KUHN— que “filósofo” es la descripción más apropiada para alguien que cambia el mapa de la cultura —alguien que nos sugiere un nuevo y prometedor modo de pensar acerca de la relación entre varias áreas importantes de la actividad humana.» RORTY 1999, p. 175.

<sup>6</sup> Hay momentos en los que RORTY parece querer que se le entienda en este sentido más bien moderado: «No es que haya nada malo con la razón, la verdad y el conocimiento. Todo lo

En otras ocasiones, sin embargo, Rorty es aún más escéptico acerca de lo que puede dar de sí la filosofía, así como de su relevancia cultural en el presente. Este es el caso cuando afirma que «filosofía» es más que nada un término honorífico con el que designamos un discurso o un género de escritura que versa sobre autores como Platón, San Agustín, Descartes, Kant, Hegel, etc., aun cuando no haya un rasero común para medir a todos ellos. Un discurso que, al mismo tiempo, se ha empeñado históricamente en dilucidar problemas como la Naturaleza del Ser, del Hombre, la Relación Sujeto-Objeto, o Lenguaje-Pensamiento. No tiene una naturaleza propia como disciplina. No tiene esencia, sino historia. Por ello, cuando se habla de su final en lo que debe pensarse es en el final de estos «problemas de manual». (cf. Rorty 1982, pp. 31, 62, 92 y 226). Se supone que sólo así podría surgir una filosofía capaz de ayudarnos realmente a deshacernos de nuestro pasado cultural, porque la que ha habido hasta ahora habría estado plenamente anclada en ese pasado. Claro que entre los «problemas de manual» Rorty parece incluir casi todo lo hecho en la historia del pensamiento occidental.

Algunas preguntas pueden asaltar al lector de Rorty en este punto. Si la filosofía no tiene ningún tipo de credenciales que le permitan legitimar nada, si no puede ser «arquitectónica para la cultura» (suponiendo que alguna vez lo haya querido ser), ¿por qué puede sin embargo ser «crítica de la cultura»? ¿Qué le permite promover cambio alguno de vocabulario que no haya sido promovido desde los lugares mismos en los que esos vocabularios cumplen su función? ¿Hacer crítica de la cultura no es ya una forma de legitimar o deslegitimar cosas, una forma de establecer juicios de valor sobre los demás ámbitos culturales? Rorty quizás insistiría en que estos juicios de valor, a diferencia de los heredados de la tradición filosófica, no pretenderían fundamentarse en nada permanente o universal. Serían juicios basados sólo en los criterios aceptados intersubjetivamente en nuestra época y en nuestro entorno cultural. Pero esto no desdibuja la imagen de una filosofía como juez de la cultura. Lo único que cambia es que el código en el que se basen sus sentencias no podría ser ya tenido como permanente, sino como continuamente revisable.

Por otra parte, ¿cómo es posible que un discurso sobre viejas glorias y problemas de manual pretendiera siquiera alguna vez ser «arquitectónico» para la

---

que está mal es el intento platónico de ponerlos en el centro de la cultura, en el centro de aquello en lo que consiste ser un ser humano.» RORTY 1996, pp. 27-8.

cultura? Y si la filosofía no hubiese sido nunca «arquitectónica» para la cultura, sino un género de escritura que, por un empeño equivocado, quiso ocuparse de problemas técnicos y espurios ¿no perdería bastante interés la tarea de propiciar una cultura post-Filosófica?<sup>7</sup> ¿No estará Rorty forzando una oposición entre arquetipos inexistentes con el único fin de destacar mejor sus propuestas? Así lo cree, por ejemplo, Susan Haack, para quien el dualismo radical entre Filosofía y filosofía resulta insostenible, ya que la mayor parte de la filosofía que se ha hecho a lo largo de la historia estaría precisamente entre esos extremos (cf. Haack 1993a).

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty expone de forma más desarrollada y matizada estas afirmaciones. Deja claro que no es la filosofía lo que debe llegar a su fin, sino —en una línea ahora más carnapiana que heideggeriana— sólo cierto tipo de filosofía. A partir de entonces evita incluso esta forma drástica de expresión. La filosofía que sería deseable que llegara a su final es la filosofía centrada en la epistemología que, según sus tesis, padecemos desde Descartes. O si se quiere, lo que debe desaparecer es la epistemología y todos los problemas que tradicionalmente han estado ligados a ella (el problema del mundo externo, el de las otras mentes, el de la naturaleza de la verdad, el de la realidad frente a la apariencia, etc.). En especial, el final de la epistemología significaría el final de la concepción representacionista del conocimiento y del lenguaje, el final de la búsqueda permanente de fundamentos en el conocimiento y el final de la idea de que la verdad consiste en una especie de correspondencia entre nuestros enunciados (o contenidos mentales) y el mundo. Como dirá en otro lugar, el deseo de objetividad debe ser sustituido por el deseo de solidaridad como aspiración cultural. Y para conseguir todo esto Rorty promueve el florecimiento de la hermenéutica, porque ella misma es un intento de dejar de lado ese tipo de filosofía. Lo que surja a continua-

---

<sup>7</sup> RORTY habla a veces como si la filosofía hubiese sólo pretendido ser el fundamento de la cultura y otras veces, al menos en estas primeras obras, como si lo hubiese sido. Por eso creo que Putnam tiene razón cuando le recrimina por sostener una visión de la filosofía como base o pedestal de la cultura en lugar de como reflexión sobre la cultura (cf. PUTNAM 1990, p. 20). RORTY se defiende sin embargo diciendo: «He escrito hasta el aburrimiento *contra* la idea de que la filosofía ha sido un pedestal sobre el que descansa nuestra cultura. En particular, he criticado una y otra vez la sobrestimación que hacen HEIDEGGER y DERRIDA de la importancia cultural de la filosofía.» (RORTY 1998, pp. 44-45). Y en efecto, esa ha sido su opinión, pero sólo lo ha sido con claridad *partir de mediados de los 80* (véase por ejemplo RORTY 1991b, especialmente el artículo titulado «Deconstruction and circumvention»).

ción podrá ser designado también como «filosofía», pero será filosofía hecha de otra manera (cf. Rorty 1980, caps. VII y VIII).

En su segunda gran obra, *Contingencia, ironía y solidaridad*, ha sido aún más explícito sobre lo que debe desaparecer en filosofía y lo que debe continuar. Si en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* las esperanzas de una nueva filosofía están puestas en la hermenéutica, aquí lo están en lo que denomina «filosofía ironista». Un ironista es alguien que reconoce la contingencia de sus propias creencias y deseos, y sabe que éstos no pueden ser fundamentados. Es alguien que duda permanentemente del vocabulario último que usa y reconoce que éste no guarda una relación especial con la realidad (cf. Rorty 1989 pp. XV y 73). El «ironista liberal», que es lo que Rorty se considera, incluye además entre estos deseos imposibles de fundamentar la esperanza de que el sufrimiento y la humillación disminuyan con el tiempo.

En la tradición ironista que comenzaría con Hegel y seguiría con Nietzsche, Heidegger y Derrida —una tradición que, de acuerdo con su descripción, tuvo que superar los intentos de retroceso representados por la fenomenología y la filosofía analítica— es donde, hoy por hoy, podemos encontrar una filosofía capaz de acabar con lo peor de la tradición filosófica y tomar su relevo. La tarea principal del «teórico ironista» es intentar comprender el impulso metafísico, es decir, intentar comprender la pretensión de obtener un vocabulario último. El objetivo de dicha tarea no es otro que desprenderse de tal impulso o pretensión. La idea común a las figuras centrales de esta tradición, Hegel, Nietzsche y Heidegger, es que hay algo (la historia, el hombre occidental, la metafísica) que ha agotado sus posibilidades y, por tanto, hay que rehacer todo de nuevo: «quieren la Revolución Total» (Rorty 1989, p. 101, cf. p. 96).

Rorty es consciente de las consecuencias políticas que de una idea así se han seguido en este siglo y que pueden todavía seguirse en el futuro y, evidentemente, no son de su agrado. Por eso cree que esta tradición es importante sólo para la esfera privada, para la creación permanente de uno mismo, pero es «ampliamente irrelevante para la vida pública y para las cuestiones políticas» (Rorty 1989, p. 83). Esto implica que, además de contar con dicha tradición, es necesario admitir la conveniencia de otra línea de pensamiento, representada por Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls, cuyo objetivo primordial sería mejorar nuestras instituciones de modo que puedan ser «más justas y menos crueles» (Rorty 1989, p. XIV).

Ahora bien, Rorty nos advierte que ambas tendencias no pueden ser sintetizadas en una nueva teoría filosófica englobadora. No pueden ser armonizadas en sus contenidos. Pueden, eso sí, ser combinadas en una vida; tomadas en cada circunstancia según convenga, tal como lo hace justamente el ironista liberal. Éste acepta las enseñanzas de los ironistas para su autocreación personal, pero recurre a los filósofos con preocupaciones sociales cuando se trata de actuar en la vida pública. Por tanto la conclusión a sacar sería, parafraseando el título de uno de sus artículos, que la filosofía no tiene futuro como ciencia (léase como metafísica y epistemología), pero sí como metáfora y como política. Rorty reconoce, no obstante, que la filosofía como ciencia sigue todavía vigente, y probablemente seguirá por más tiempo, en la filosofía analítica. Pero estima que la tendencia es a separarse cada vez más de las otras dos líneas de pensamiento (creación de nuevas metáforas y reflexión política) que son las que caracterizan a los filósofos no analíticos.

Estas dicotomías introducidas por Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad* no están ciertamente exentas de dificultades. Su intención expresa en esta obra era trivializar y «des-tematizar» las viejas dicotomías filosóficas. Pero en el empeño introduce otras nuevas que parecen menos claras y defendibles y que han recibido numerosas críticas: epistemología/hermenéutica, objetividad/solidaridad, ironista/metafísico, filosofía edificante/filosofía sistemática, etc.<sup>8</sup>. No es fácil ver, por ejemplo, a tenor de la caracterización que Rorty efectúa, cómo será capaz el ironista liberal de desenvolverse por el mundo sobrellevando esas contradicciones irreconciliables entre su esfera privada y su esfera pública. Resulta por lo demás inquietante en esta separación de influencias filosóficas que Rorty propone la posibilidad nada remota de que no todos los partidarios de la línea ironista se abstengan de intentar ver realizada a su alrededor una política «ironista». La experiencia histórica acumulada en este siglo nos autoriza a sospechar que la tentación de «crear todo de nuevo», cuando arraiga en amplios sectores de la pobla-

---

<sup>8</sup> Tomemos, por ejemplo, el caso de la oposición entre filosofía edificante y filosofía sistemática. Como bien ha observado Ilkka NIINILUOTO (1984, pp. 14-16), la defensa que hace Rorty de la filosofía edificante se basa en resultados de la filosofía sistemática (QUINE, SELLARS, DAVIDSON). Pero es que además, cualquier filósofo de los considerados por Rorty como edificante podría leerse en determinadas circunstancias como si se tratase de un filósofo sistemático (piénsese en el modo en que leen a su maestro algunos discípulos de WITTGENSTEIN o de HEIDEGGER) y cualquier filósofo sistemático puede leerse como un filósofo edificante (piénsese en alguien que lee a Habermas para crearse a sí mismo como crítico de la tecnocracia o el neoliberalismo).

ción, o en las élites gobernantes, es muy difícil de contener sólo en la esfera privada o en experimentos puramente personales. Habermas y, como muy bien sabe Rorty, Kundera han escrito páginas elocuentes al respecto.

Dicho de otra manera, las cuestiones «¿qué debo hacer con mi soledad?» y «¿con qué comunidad debo identificarme?» no son tan fácilmente separables como Rorty querría. (cf. Rorty 1991a p. 13). Las obligaciones que se suelen reconocer hacia los demás están estrechamente ligadas al tipo de obligaciones que uno considera que tiene consigo mismo. Es más, la creación de uno mismo comporta, en mayor o menor grado, pero inevitablemente, una idea de cómo configurar la comunidad en la que uno vive. No es factible elaborar un proyecto consciente de autocreación personal que carezca por completo de implicaciones sobre las aspiraciones sociales que a uno le gustaría ver realizadas, pues no hay proyecto de sociedad que no tenga consecuencias prácticas sobre las posibilidades de llevar a cabo determinados proyectos de autocreación<sup>9</sup>.

Hay además una cuestión central: ¿qué vuelve obsoleto a un vocabulario? ¿Acaso la moda, el simple paso del tiempo, la necesidad de buscar explicaciones objetivamente mejores de las cosas, ...? Rorty no podría admitir esto último, porque entonces habría un criterio para juzgar a los vocabularios que estaría basado en su utilidad con respecto a un objetivo permanente. Pero para él no existe nada así. La objetividad, según nos dice, sólo puede ser entendida

---

<sup>9</sup> No pretendo desde luego acusar a RORTY de insensibilidad ante los desastres que puede acarrear una política orientada por ironistas. En *Contingencia, ironía y solidaridad* es suficientemente explícito al respecto, y también en los artículos titulados «Heidegger, Kundera, and Dickens» y «Moral identity and private autonomy: The case of Foucault» de su 1991b, o en su 1995 pp. 202 y ss. De hecho, es en las posiciones políticas donde RORTY señala la principal diferencia entre el pragmatismo que él defiende y la «actitud heideggeriana» (cf. RORTY 1991b, p. 18). Por otra parte, RORTY tiene en cuenta una objeción parecida cuando considera como posible alegación a sus planteamientos la imposibilidad psicológica de que el ironista liberal carezca de creencias metafísicas acerca del hombre y de la sociedad (cf. RORTY 1989, p. 85). Su respuesta consiste en negar esa imposibilidad psicológica argumentando que el ironista liberal basa sus esperanzas sociales no en razones filosóficas, sino en un sentimiento de solidaridad ante el sufrimiento ajeno que es avivado por descripciones (literarias o etnográficas) de dicho sufrimiento. Sin embargo, creo que lo que importa no es tanto si el ironista liberal puede o no desde un punto de vista psicológico renunciar a cualquier intento de justificación filosófica de sus posiciones políticas, sino más bien si su proyecto de autocreación carece por completo de consecuencias en el ámbito social. ¿Es plausible, por ejemplo, despachar la cuestión del nazismo de Heidegger con la afirmación de que sobre ello no hay mucho que decir «excepto que uno de los pensadores más originales del siglo resultó ser un personaje bastante desagradable» (RORTY 1989, p. 111 nota)?

como intersubjetividad, como un acuerdo tácito resultante de la discusión, y no como una adecuación o correspondencia con la realidad. Y si hay algo poco permanente a lo largo de la historia son los contenidos que han sido sancionados intersubjetivamente en cada momento. Si interpreto bien su pensamiento, los objetivos y propósitos cuyo servicio marca la utilidad de un vocabulario son propios de cada época. Por eso, cuando los objetivos han cambiado, los vocabularios se vuelven obsoletos y deben ser sustituidos. Y en esa tarea de poner de manifiesto la obsolescencia de los mismos es en la que la filosofía encuentra su función principal <sup>10</sup>.

Ahora bien, esta concepción de la historia de la filosofía y, en general, de la cultura, como una secuencia de vocabularios que se dejan atrás cuando se han vuelto innecesarios no se compadece demasiado bien con la insistencia de Rorty en que puede darse un progreso en filosofía (cf. especialmente Rorty 1998, pp. 7-8 y 249-250, y 1999, p. 110). En la medida en que el término «progreso» es un término valorativo que implica el acercamiento a un fin deseado (y no un mero cambio o sustitución de una cosa por otra sin aproximación a ningún objetivo que permanezca tras el cambio), la sustitución de vocabularios debida a la mera obsolescencia de éstos cuando se enfrentan a unas nuevas condiciones culturales no puede constituir por sí sola un progreso. La utilidad de los vocabularios para satisfacer objetivos cambiantes y diversos no es, pues, un criterio de progreso en el sentido habitual del término. El hecho de cambiar el martillo por el destornillador dado que ayer queríamos clavar un clavo mientras que hoy queremos apretar un tornillo no tiene por qué representar el más mínimo progreso ni en nuestras habilidades como carpintero ni en la realización del mueble.

Rorty dice que el progreso en filosofía no debe entenderse como un progreso en el rigor, sino en la imaginación. Pero de nuevo surge la pregunta: ¿qué hace que las cosas imaginadas hoy sean mejores que las imaginadas ayer? Aunque no es muy probable, quizás Rorty se esté refiriendo meramente a la cantidad de cosas imaginadas, lo que podría tenerse entonces como un criterio de progreso, pero pocos podrían considerarlo suficiente. Por otro lado, la

---

<sup>10</sup> HABERMAS (1996, p. 20) ha argumentado, volviendo contra Rorty sus propias armas, que dada la amplia aceptación que tiene en Occidente el vocabulario que él quiere desplazar, no parece que éste se haya vuelto disfuncional todavía, con lo cual se difumina la única razón que tiene para criticarlo.

noción de progreso que Rorty asume es, según él mismo declara, la de Kuhn y la de Laudan, es decir, la capacidad para resolver problemas nuevos, además de los antiguos. Sin embargo, precisamente esta noción de progreso ha sido bastante contestada desde diversas posiciones: no está nada claro qué significa *resolver* un problema (en vez de darle una mera respuesta) si se rechaza la idea de una posible verdad objetiva sobre ese problema.

No me extenderé aquí más en este tipo críticas a los supuestos rortyanos<sup>11</sup>. Como complemento a lo que ya dije en otro lugar (Diéguez 1998, pp. 232-6), me centraré en la cuestión de si la epistemología puede ser abandonada sin pérdidas significativas tal como Rorty defiende. Soy consciente, sin embargo, de que sean cuales sean los argumentos que pueda aducir, ninguna defensa de la epistemología sería aceptable para Rorty, ya que inevitablemente se ha de formular en un vocabulario que él rechaza de plano. Con ello inmuniza sus planteamientos, al menos en sus aspectos fundamentales. Él es uno de los filósofos que más paciencia y atención ha puesto en las respuestas a sus críticos, hasta el punto de que algunos de sus mejores trabajos son dichas respuestas. Sin embargo, su estrategia suele consistir, como él mismo confiesa, en hacer que el vocabulario del contrario «parezca malo» (Rorty 1989, p. 44). El crítico de Rorty queda así en una situación desairada.

### III

Rorty ha hecho mucho para intentar convencernos de que no hay problemas filosóficos esenciales; de que todos están históricamente condicionados; de que son perfectamente contingentes y susceptibles de abandono. Ha hecho mucho también por convencernos de que hay problemas tradicionales (como los ligados a la distinción «en sí» - «para nosotros») particularmente infecundos y que conviene, por tanto, considerar zanjados. Ha insistido en que nuestra tarea hoy debe ser la de convencer a la gente para que no busque en los científicos y en los tecnólogos la guía política que en otro tiempo tomaron de los filósofos y sacerdotes (cf. Rorty 1998, p. 289), y ha citado hasta la saciedad

---

<sup>11</sup> Una crítica interesante, efectuada desde los mismos supuestos pragmatistas de los que RORTY parte, así como una revisión muy útil de las críticas principales que ha recibido RORTY hasta la fecha, puede encontrarse en PIHLSTRÖM 1996, pp. 174-197 y 327-348.

el *dictum* hegeliano de que la filosofía debe ser su tiempo apresado en pensamientos. Creo que esta visión de la historicidad de la filosofía —que en lo esencial asumo—, lejos de llevar a la conclusión de que la epistemología ha agotado sus posibilidades, puede servirnos como punto de partida para mostrar su utilidad actual.

La filosofía ha mantenido tradicionalmente una serie de tópicos que han conformado a lo largo de la historia su propia identidad. Admitamos con Rorty que nada obliga a que estos tópicos sean siempre los mismos. Muchos han sido abandonados en algún momento, y quizás no haya ninguno que no pueda ser considerado como susceptible de extinción. Parece claro también que pueden ser añadidos otros nuevos en el futuro, como lo han sido en el pasado. De hecho, en la actualidad algunos de los asuntos más importantes le vienen a la filosofía desde fuera, desde los lugares que han suscitado más inquietudes en nuestra época debido a las grandes transformaciones sociales que se han venido produciendo de forma cada vez más acelerada. Esa es la razón de que a lo largo del siglo hayan cobrado tanta importancia las «filosofías de ...» (filosofía de la ciencia, filosofía de la política, filosofía de la mente, de la cultura, de la religión, del arte, etc.), y de que la mayor parte de lo que se publica actualmente en filosofía sean reflexiones sobre estas cuestiones «aplicadas»<sup>12</sup>.

Es notorio también, *pace Rorty*, que permanecen todavía algunos de los problemas ya discutidos por los filósofos clásicos (por ejemplo, qué debe entenderse por una vida buena), aunque eso no los convierte en necesarios para cualquier estado futuro de la filosofía. En ciertos casos son problemas últimos que no pueden encontrar, ni tampoco reclaman, una respuesta definitiva. Desde ellos el filósofo aprende, entre otras cosas, a utilizar sus armas conceptuales y a evitar errores ya conocidos. Pero es importante que lo aprendido en la tradición se aplique no sólo a los mismos asuntos que ésta arrastra (es decir, los que su época les puso por delante a cada uno de los filósofos del pasado), sino muy especialmente a los problemas que nos presenta nuestra propia época.

---

<sup>12</sup> Creo por ello que TOULMIN acierta al escribir: «Cuando WITTGENSTEIN y RORTY argumentan que la filosofía está hoy “al final del camino”, están dramatizando en exceso la situación. El estado presente de la cuestión marca el retorno desde una concepción centrada en la teoría y dominada por la preocupación por la *estabilidad* y el *rigor* a una aceptación renovada de la práctica, que nos exige *adaptar* la acción a las demandas especiales de las ocasiones particulares.» (TOULMIN 1990, p. 192).

De entre ellos yo destacaría tres. En primer lugar, los suscitados por los modos de convivencia y de ordenación política en un mundo cada vez más complejamente organizado, en el que subsisten, sin embargo, grandes desigualdades entre países ricos y pobres y en el que muchas sociedades se han vuelto multiétnicas. En segundo lugar, los suscitados por la autocomprensión social e histórica de los individuos y de las comunidades culturales que, obligadas como nunca antes a entrar en contacto unas con otras, necesitan equilibrar las influencias externas con el mantenimiento de su propia identidad. Y, en tercer lugar, los suscitados por los efectos del desarrollo científico y técnico sobre la naturaleza, la sociedad y sobre el propio ser humano individual<sup>13</sup>.

Son estos últimos los que para el caso más nos interesan. Por un lado, el desarrollo de la ciencia y de la técnica, en especial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ha modificado enormemente el modo de vida de los seres humanos y ha transformado, con una rapidez y una magnitud hasta ahora desconocida, el entorno natural, de tal modo que se ha convertido ya en algo habitual discutir si los beneficios que nos ha procurado este desarrollo contrarrestan los perjuicios. No es la filosofía la que debe hacer el balance, al menos por sí sola, pero tampoco es algo sobre lo que pueda permanecer ajena, y de hecho no lo está haciendo. Por otro lado, la tecnología (y de su mano también la ciencia) se ha constituido en una de las principales fuentes de poder de nuestro tiempo; un poder que escapa todavía a un control público medianamente efectivo. En la actualidad la política, la ética, los fines que debe perseguir la sociedad y el modo en que deben ser tratados los seres humanos son asuntos sobre las que se pretende que valgan directrices puramente científico-técnicas que se consideran ineludibles y dictadas por los propios hechos.

Ahora bien, si la ciencia y la técnica han adquirido esta capacidad de transformación cultural ¿cuál es su garantía? ¿Cómo y hasta dónde se justifica la autoridad actual de la ciencia? ¿Por qué —como reconoce Rorty— es más fácil el consenso en ella que en la religión o en la filosofía? ¿Es cierto —como Rorty

---

<sup>13</sup> No estoy identificando la tarea de la filosofía con la resolución de problemas. Aunque estoy convencido de que existen genuinos problemas filosóficos y de que existen unas respuestas mejores que otras (en un contexto dado) para estos problemas, creo también que la filosofía ha desempeñado y puede desempeñar muchas otras funciones, tanto de tipo teórico como de tipo práctico: crear y clarificar conceptos, imaginar nuevas preguntas, orientar la acción política e individual, etc.

también afirma (cf. Rorty 1998 p. 301)— que en la ciencia la búsqueda de la verdad no es más que la búsqueda de la utilidad (*expediency*)? ¿Debemos aceptar con Rorty que su éxito predictivo y «performativo» —su «*expediency*»— ha de tomarse como un hecho sin explicación, o cabe buscar alguna razón de dicho éxito que no se conforme con considerarlo una contingencia afortunada? ¿Qué influencia tienen los valores (éticos, estéticos, epistémicos, políticos, religiosos, de género) en la producción del conocimiento científico? ¿Debe entenderse su aplicación en cualquier ámbito de la misma manera? ¿Es la «performatividad» tecnológica de la ciencia razón suficiente para extender la racionalidad instrumental a la política y a la ética? Estas preguntas no tienen una respuesta dentro de ninguna disciplina científica, ni siquiera —al menos por el momento— en ninguna ciencia de la ciencia. Y dado el carácter valorativo que tienen algunas de ellas, rebasan el marco de cualquier disciplina descriptiva. En principio el desarrollo de la ciencia y tecnología plantea, pues, a la filosofía cuestiones que difícilmente ésta puede dejar de lado si quiere tener en la actualidad un papel relevante en lo que Rorty denomina «la conversación de la humanidad», y otras veces, de forma más prudente, «la conversación de Occidente».

Una vez señalada la utilidad de la epistemología, analicemos las razones que Rorty tiene para considerarla a pesar de todo una tarea acabada y veamos si son convincentes. Cuando Rorty habla de una filosofía en la que la epistemología no cumpla ya ninguna función está refiriéndose en especial a la clausura de dos tareas tradicionales asumidas por la epistemología:

- 1) La legitimación de los saberes.
- 2) La indagación sobre la naturaleza del conocimiento (de la relación entre la mente y el mundo).

La primera tarea, como hemos explicado, carece simplemente de sentido para Rorty en una cultura post-Filosófica. Presupone, según su opinión, una concepción *fundacionalista* del conocimiento que, tras los repetidos fracasos de algunas de las mejores mentes en la historia del pensamiento a la hora de sustentarla, es hoy ya desesperadamente obsoleta.

La segunda tarea se basa también en un error de fondo cuya denuncia Rorty toma de Davidson. Presupone una concepción *representacionalista* del conocimiento; una concepción según la cual «nuestro conocimiento del mundo pasa a través de un *medium* representador que puede o no distorsionar

el modo en el que el mundo es realmente» (Rorty 2000, p. 216). Asume que entre mente y mundo se da una relación —la de representación— que va más allá de los meros mecanismos causales entre los estímulos sensoriales y las respuestas neuronales correspondientes, es decir, que va más allá de lo que la psicofisiología puede explicar. Asume en particular que nuestra mente representa una realidad exterior que es independiente de ella y posee una estructura intrínseca (un lenguaje propio, como pensaba Galileo). Concibe además la mente como un «espejo de la naturaleza» más o menos velado según las ocasiones. De hecho, la epistemología surge históricamente, según Rorty, de la confusión (por parte de Locke fundamentalmente) entre la justificación de las pretensiones del conocimiento (alcanzar la verdad sobre el mundo) y la explicación de su obtención causal (cf. Rorty 1980, p. 10 y 139 y ss.).

Rorty piensa que ambas cuestiones —las justificativas y las causales— deben ser separadas y reformuladas. La explicación de cómo obtenemos conocimiento compete exclusivamente a las propias ciencias. En esto Rorty sigue de cerca las tendencias naturalistas más radicales. Hemos mencionado a la psicofisiología, pero también habrían de intervenir la sociología y la historia de la ciencia. Fuera de lo que estas ciencias, complementadas con el sentido común, puedan decir sobre la «naturaleza» del conocimiento, no queda nada que pueda la epistemología llevarse a la boca. Esta es la tesis en la que viene a resumirse lo que él denomina su «conductismo epistemológico» (cf. Rorty 1980, p. 176). Rorty hace notar que la sustitución de la epistemología por un estudio empírico del conocimiento, es decir, por lo que Quine llama «epistemología naturalizada», no ofrecería nada relevante al problema de la justificación y, por tanto, no valdría para mantener vivas las pretensiones tradicionales de la epistemología (cf. Rorty 1980, p. 220 y 225). Su argumentación incluye una curiosa analogía:

La idea del siglo XVII según la cual sabremos más acerca de lo que debemos creer cuando comprendamos mejor cómo funcionamos puede considerarse tan equivocada como la idea de que sabremos si conceder derechos civiles a los robots cuando entendamos mejor cómo funcionan. (Rorty 1980, p. 255)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Debo confesar que yo no veo tan absurda la idea de que para saber si (en un futuro muy hipotético) debemos conceder derechos a los robots, hay que conocer con detalle cómo es su funcionamiento, si son, por ejemplo sofisticados simuladores de sentimientos o poseen realmente sentimientos.

La epistemología naturalizada (entendida de este modo radical) no es, pues, una verdadera continuación de la epistemología ya que, como ciencia empírica, carecería de toda fuerza normativa<sup>15</sup>.

En cuanto al problema de la justificación y de la naturaleza de lo que llamamos conocimiento, en realidad no es un problema para la epistemología, sino para la sociología o la etnografía:

No hay una actividad llamada «conocer» que tenga una naturaleza que haya de ser descubierta y en la cual los científicos naturales son particularmente habilidosos. Lo que hay es simplemente el proceso de justificar creencias ante audiencias. [...] Los pragmatistas piensan que hay muchos detalles que contar acerca de la justificación ante una audiencia determinada, pero no hay nada que decir sobre la justificación en general. (Rorty 1999, pp. 36 y 38).

¿Cómo podría responder a estos argumentos de Rorty un defensor de la epistemología? Es indudable que la epistemología fundacionalista, en el sentido particular que éste le da al término: «un deseo de encontrar [...] marcos más allá de los cuales no tener que perderse, objetos que se imponen por sí mismos, representaciones innegables» (Rorty 1980, p. 315), ha resultado seriamente tocada, si no lo había sido ya antes, por las críticas que ha recibido desde Nietzsche hasta Derrida, pasando por Kuhn y otros epistemólogos contemporáneos. Sin embargo, como han señalado muchos críticos de Rorty, ni toda la epistemología ha sido así, ni la alternativa tiene por qué ser la hermenéutica, y menos, de nuevo, en el sentido peculiar que le da Rorty. Cabe también una epistemología no fundacionalista que no tenga pretensiones de filosofía primera ni de tribunal legitimador de la cultura; una epistemología que no esté preocupada con dar una respuesta al escéptico capaz de vencerle por K.O. (es

---

<sup>15</sup> RORTY rechaza una epistemología naturalizada que no sea una sustitución de los problemas tradicionales por un enfoque puramente científico. Considera que buena parte de lo que se entiende por epistemología naturalizada —la que pretende reservar todavía un espacio para esos problemas tradicionales— adolece de un compromiso fatal con el representacionalismo (cf. RORTY 1999, p. 44). Aunque RORTY dice seguir a QUINE cuando busca dejar de lado la epistemología tradicional para poner en su lugar un estudio científico del conocimiento sin consecuencias normativas, es muy discutible que esté interpretando a QUINE correctamente. Una revisión muy útil de la postura de QUINE acerca del carácter normativo de la epistemología puede encontrarse en RODRÍGUEZ ALCÁZAR 2000, cap. IV.

decir, con fundamentar más allá de toda duda los pretendidos conocimientos). Su contribución sería más bien la de aclarar cómo obtenemos *de facto* nuestros conocimientos, qué consecuencias se siguen sobre esta base para mejorar dicha obtención y cuál es el mejor modo de explicar la efectividad de algunos de estos conocimientos, en especial los científicos. Tal epistemología la podemos encontrar hoy, por ejemplo, en cierto tipo de epistemología naturalizada o en cierto tipo de realismo científico. Si bien mis simpatías están con el realismo científico, por razones de espacio y por haber tratado de él en otro lugar, me concentraré ahora sólo en la epistemología naturalizada <sup>16</sup>.

El programa de la epistemología naturalizada, en efecto, no se identifica con la eliminación de la epistemología tradicional y sus problemas a manos de alguna ciencia, aunque éste sea el proyecto en algunas versiones radicales. En otras versiones extendidas —que Rorty rechaza con la excusa estar comprometidas con el representacionalismo— la epistemología naturalizada consiste más bien en utilizar los resultados de ciertas ciencias empíricas, en particular la psicología cognitiva, las neurociencias y la teoría de la evolución, como un punto de partida para tratar de solucionar los problemas epistemológicos tradicionales, junto con otros problemas planteados por el propio desarrollo de la ciencia <sup>17</sup>. No es una respuesta al escéptico tal como la que buscaba el fundacionalista, ya que da por sentada en general la fiabilidad del conocimiento científico, pero tampoco es un intento de dar por finalizada la epistemología, de sustituirla por alguna ciencia, pues no presupone que la ciencia pueda por sí sola responder a todas sus preguntas. De hecho, aunque ésta es una cuestión debatida, esta epistemología naturalizada no está reñida con el establecimiento de consecuencias normativas. Como señala Kornblith, no tiene por qué consistir en abandonar la pregunta acerca de cómo debemos llegar a nuestras creencias, sustituyéndola por la pregunta acerca de cómo llegamos de hecho a

---

<sup>16</sup> Para la cuestión del realismo, remito al lector a DIÉGUEZ 1998 y NIINILUOTO 1999.

<sup>17</sup> Jaegwon KIM ha argumentado que, en realidad, aunque se emplee para ambos el apelativo de «epistemología naturalizada», hay poco en común entre el eliminativismo de QUINE, que RORTY asume, y el naturalismo de carácter psicologista de autores como Philip KITCHER y Alvin GOLDMAM; pero una de las pocas cosas en común que tienen es la de entender las creencias como «representaciones» (cf. KIM 1997). Si esto es así, no se justificaría la preferencia de Rorty por el primero. Para una discusión sobre diferentes formas de entender la epistemología naturalizada, véanse KITCHER 1992, el capítulo 6 de HAACK 1993b, ROSENBERG 1996 y ZAMORA BONILLA 2000; y para una excelente ilustración de lo que puede hacer el naturalismo moderado, véase Goldman 1993.

nuestras creencias. Puede contentarse con sostener que la primera pregunta no puede ser contestada con total independencia de lo que sepamos sobre la segunda (cf. Kornblith 1997). Para el naturalista moderado, el conocimiento empírico acerca de los procedimientos que empleamos de hecho para fijar nuestras creencias es relevante para la discusión acerca de las normas que han de emplearse para justificar dichas creencias, por ejemplo para no dar por buenas normas que implican ir más allá de las capacidades humanas. Por ello, cuanto mejores teorías empíricas tengamos sobre el conocimiento, mejores normas epistémicas podremos obtener, ya que serán más eficientes para la consecución de los objetivos pertinentes. Lo cual no implica que las normas mismas sean naturalizadas. Las normas epistémicas hacen referencia a valores que no pueden ser reducidos a información empírica.

Con independencia de lo que pensemos acerca de la corrección o del alcance de un proyecto como éste, mientras Rorty no pruebe suficientemente que se trata de un proyecto inviable, no estaremos obligados a elegir entre el fundacionalismo y el sociologismo, con o sin el acompañamiento de las neurociencias. O dicho más claramente, el naturalismo moderado es un ejemplo, aunque no el único, de que el abandono del fundacionalismo no exige abandonar también las pretensiones de justificar nuestros conocimientos a partir de algo que vaya más allá de la mera aceptación por parte de la comunidad a la que pertenecemos. Es también un ejemplo de que el estudio de los procesos causales de obtención de conocimientos no tiene por qué acallar las preguntas de carácter normativo, sino que contribuye a darles una mejor respuesta. El conocimiento científico de las capacidades cognitivas humanas y del modo en que éstas actúan puede servir para formar una mejor imagen de qué debe considerarse como un *buen* conocimiento y para sugerir cómo mejorar, allá donde sea posible, la obtención de los mismos.

Pero además, como hemos dicho, no toda la epistemología del pasado ha sido fundacionalista. No es fácil, por ejemplo, acusar de ello a la tradición falibilista, que Rorty, por otra parte, tan ampliamente conoce. Más bien al contrario, esta tradición puede ser tenida como una reacción al fundacionalismo muy distinta de la suya. Esto es especialmente claro en el caso de Popper (cf. Munz 1987). Como ha visto Susan Haack, la filosofía de Peirce —y lo mismo podría decirse de la de Popper— quizás sea calificable de fundacionalista en el sentido menor de que intenta basar las normas epistémicas en los fines de la investigación (la búsqueda de la verdad), pero no es fundacionalista en otros dos sentidos que Rorty mezcla con éste y a los que da más importancia. No es

fundacionalista en el sentido de que exija una distinción entre creencias básicas y creencias derivadas de modo que las primeras justifiquen a las segundas; y tampoco es fundacionalista en el sentido de que conciba la epistemología como una disciplina *a priori* cuya misión es legitimar las afirmaciones de la ciencia (cf. Haack 1993a).

Por tanto, a tenor de estas consideraciones, debemos concluir que Rorty no ha conseguido mostrar que el abandono de la idea de una filosofía legitimadora de las ciencias y juez de la cultura deba conducir al abandono de la epistemología *tout court*, ni siquiera de una epistemología normativa ocupada en averiguar cuándo podemos considerar justificados nuestros conocimientos.

Su acusación principal contra el naturalismo moderado es que, al igual que la epistemología tradicional, sigue ligado al representacionalismo. Pasemos, pues, a esta cuestión.

El antirrepresentacionalismo de Rorty no ha recibido menos respuestas que su naturalismo radical. Casi todas apuntan a que lo que él denomina «representacionalismo» es en realidad de una caricatura que no hace justicia a los enfoques que pretende criticar. En primer lugar, entender el conocimiento como una forma de representación de una realidad exterior no implica sostener que la naturaleza viene dada a través de un vocabulario propio que nos limitamos a descubrir. Algunas de las versiones más relevantes del realismo actual (por ejemplo, Niiniluoto 1984 y 1999, y Giere 1999) se desmarcan expresamente de cualquier forma que quiera adoptar el «mito de lo dado» así como de la idea de un mundo prefabricado, con una estructura previa, única y acabada. Una cosa es mantener que el mundo existe independientemente de nuestro conocimiento y que tiene la última palabra para decidir qué representaciones de él son las más correctas de entre las disponibles, y otra cosa distinta es creer que el mundo está estructurado conceptualmente de forma previa. Es factible aceptar lo primero y rechazar lo segundo. En esto podemos decir con Umberto Eco que pasa «como con el buey o la ternera: en civilizaciones diferentes se corta de formas diferentes, por lo cual el nombre de ciertos platos no siempre se traduce fácilmente de una lengua a la otra. Con todo, sería muy difícil concebir un corte que ofreciera al mismo tiempo la extremidad del morro y la cola.» (Eco 1997, p. 63).

En segundo lugar, es injusto identificar el representacionalismo con la metáfora del «espejo de la naturaleza». Tal como explica Niiniluoto, es demasiado restrictivo suponer que toda representación tiene un carácter pictórico. Esto es tanto como suponer que todo símbolo tiene un elemento icónico, por utilizar

la terminología de Peirce (cf. Niiniluoto 1999, p. 45). Es cuestionable incluso que esta metáfora sea aplicable a la concepción del proceso de conocimiento presente en autores que Rorty cita, como Descartes o Kant (cf. Munz 1987), o que la teoría de la verdad como correspondencia se haya de asimilar sin más a la misma. Pero sin entrar en esas cuestiones de interpretación histórica, basta decir que hay actualmente otras alternativas dentro del representacionalismo; y para encontrarlas no hace falta siquiera salir de una perspectiva realista.

Alvin Goldman sugiere por ejemplo que una metáfora mejor sería la de «adecuación» o «ajuste» (*fittingness*), en el mismo sentido en que decimos que un traje se adecúa o se ajusta (*fits*) a un cuerpo; metáfora que permitiría aunar la idea de que el sujeto cognoscente no es pasivo, sino creativo, con la idea de que lo que hace verdadero un enunciado es el modo en que es el mundo. El mundo que conocemos sería un mundo «inconceitualizado», es decir, un mundo que no viene conceptualizado de por sí; un mundo que no lleva las etiquetas puestas, que no está «prefabricado». Pero lo que conoceríamos de él sería que algunas de nuestras conceptualizaciones se adecúan a él y otras no. (cf. Goldman 1986, p. 152-3). Ronald Giere ha defendido también una concepción representacionalista y realista del conocimiento muy alejada de la metáfora del espejo y en la que, a diferencia de la de Goldman, la noción de “verdad” como correspondencia cede su lugar a la menos comprometida de semejanza entre los modelos científicos y la realidad. En el realismo constructivo de Giere la metáfora empleada es la del mapa, ya utilizada en la década de los 50 por Toulmin. Los modelos científicos representan la realidad del mismo modo idealizado, convencional y construido que los mapas representan un territorio. Giere coincide sin embargo con Goldman en que la relación representacional fundamental es la de adecuación o ajuste (*fit*) entre los modelos y el mundo (cf. Giere 1999, pp. 25 y 213-4) <sup>18</sup>.

En tercer lugar, el naturalismo radical que Rorty sustenta le debería llevar a reconocer la importancia de que en las ciencias cognitivas sea un supuesto

---

<sup>18</sup> RORTY rechaza también ambas metáforas considerándolas versiones distintas de la verdad como correspondencia y, por tanto, de la metáfora del espejo (cf. RORTY 1997). El hecho de que la metáfora del mapa haya sido utilizada por instrumentalistas y por realistas como GIERE que la consideran más apropiada para la ciencia que el concepto de verdad es un indicador de que Rorty simplifica las cosas cuando las mete todas en el mismo saco. Los diversos trabajos recopilados en IBARRA y MORMANN (eds.) 2000 son muy útiles para comprobar que el concepto de representación es mucho más diverso y complejo de lo que RORTY da a entender.

ampliamente aceptado —con contadas excepciones como las de Rodney Brooks y Timothy van Gelder (cf. Haugeland (ed.) 1997)— que la mente es un sistema representacional y que los procesos cognitivos son procesos con un contenido representativo.

Finalmente, aun cuando el representacionalismo fuese incorrecto, eso no significaría que carezca de sentido buscar fuera de la neurofisiología otros modos de entender el conocimiento humano o que la epistemología quede sin función alguna. Hasta la conducta de un robot situado de Rodney Brooks podría suscitar preguntas epistemológicas. Imaginemos que toda conducta inteligente pudiera ser realizada sin representaciones (lo que ni siquiera Brooks llega a afirmar) y, por tanto, que un robot situado fuera capaz algún día de formular teorías científicas. En tal supuesto seguiría teniendo sentido preguntarse si la justificación de dichas teorías se puede reducir a su aceptación por parte de cierta comunidad de robots o de humanos y, caso de que no se pueda, en qué condiciones podríamos considerar suficientemente justificadas dichas teorías.

Así pues, tampoco la crítica de Rorty al representacionalismo consigue mostrar que el proyecto histórico de la epistemología esté abocado al fracaso. Aún reconociendo la pertinencia de las objeciones rortyanas para aquellos que aceptaran la metáfora del espejo, hay otros modos más plausibles de entender el conocimiento como representación.

## V

La filosofía es una manera entre otras posibles de enfrentar racionalmente los problemas que afectan a los seres humanos en su paso por este mundo y de enjuiciar las soluciones dadas<sup>19</sup>. Para ello, en algunas ocasiones, puede resultar sumamente útil describir el problema o la situación cultural en la que surge con ayuda de un nuevo vocabulario. Mas esa no puede ser toda su tarea. En la creación de nuevos conceptos o nuevos vocabularios persiste lo que podríamos

---

<sup>19</sup> Assumo por completo, al igual que RORTY, las palabras de DEWEY: «La filosofía surge a partir de cierto modo profundo y amplio de responder a las dificultades que presenta la vida.» Su tarea es «clarificar las ideas de los hombres sobre los conflictos sociales y políticos de su tiempo. Su fin es convertirse, en la medida en que sea humanamente posible, en un órgano para tratar estos conflictos.» (DEWEY 1921, p. 53).

llamar un «impulso socrático» (o en términos menos pedantes, una curiosidad) que va más allá del deseo de mantener la conversación o de favorecer el diálogo abriendo posibilidades permanentes para el mismo. Este impulso socrático incluye la intención de poner de manifiesto nuestra ignorancia, propiciando con ello una mejor disposición a la hora de abandonar nuestras creencias. Pero incluye también la posibilidad de cambiar las opiniones mediante argumentos racionales en lugar de mediante recursos retóricos. Renunciar a esto no significaría sólo acabar con la epistemología, sino con la propia filosofía tal como ha sido concebida desde los griegos (cf. Kalpokas 1999). Una filosofía que no fuera un modo de indagación racional acerca de ciertos problemas y que no tuviera una intención cognitiva no sería reconocible como tal filosofía. Esta es la razón principal de que, pese a las protestas de Rorty, su obra siga siendo entendida por muchos como anunciadora de «un final de la filosofía».

El mundo post-Filosófico propugnado por Rorty es un mundo donde el científico habrá cedido su papel de héroe cultural al poeta. Pero es también un mundo en el que el naturalismo, aunque sea uno de tipo no reduccionista, será el modo de enfrentar (y de disolver) las cuestiones filosóficas. Rorty mismo da por buena la autoridad del neodarwinismo para mantener muchas de sus tesis anti-Filosóficas. Sin embargo, estas tesis anti-Filosóficas le cierran la posibilidad de argumentar epistemológicamente sobre la plausibilidad de este recurso a la ciencia. Es, pues, un mundo en el que paradójicamente la ciencia y la tecnología contarán con un menor contraste crítico proveniente desde fuera de ellas mismas. Sólo quedará la voz del filósofo edificante o del poeta, en una conversación permanente que no es capaz de establecer conclusiones mediante argumentos.

En contra de esto cabe aducir que justamente porque el poder y la influencia de la racionalidad científico-tecnológica, encarnada en el ideal baconiano de dominio sobre la naturaleza, ha adquirido en nuestros días una magnitud desmesurada, poniendo así en peligro la propia existencia humana, es por lo que se hace necesario repensar a fondo nuestra situación ante el hecho de la ciencia y de la técnica, y orientar nuestra acción en función de las exigencias de esa situación, que es la de la época que nos ha tocado vivir. Si las cuestiones que debe plantearse la filosofía son contingentes, ésta es indudablemente una cuestión de nuestro tiempo.

No se trata de acudir en busca de ayuda o de escape a una filosofía primera, sino de elaborar una reflexión crítica que no tiene cabida dentro del propio

discurso científico, pero que por tener un carácter argumentativo, tampoco la tiene en un discurso narrativo o poético. Si se ha de convencer a los ciudadanos, tal como Rorty propone, de que no encontrarán en el científico y en el técnico mejor guía para los asuntos políticos de la que encontraron en el pasado en los sacerdotes y los filósofos, difícilmente puede hacerse tal cosa sin preguntarse por los límites, el valor y la naturaleza del conocimiento científico, o sea, sin recurrir a la epistemología. ¿Cómo tomar a no ser como una afirmación epistemológica uno de los recursos que Rorty emplea para ello, esto es, la inconmensurabilidad de los vocabularios rivales? Lejos de haber quedado obsoleta, la epistemología sigue siendo imprescindible si hemos de atrapar nuestro tiempo en pensamientos.

## Referencias

- BERNSTEIN, R. (1991): *The New Constellation*, Cambridge: Polity Press.
- DEWEY, J. (1921): *Reconstruction in Philosophy*, London: University of London Press.
- DIÉGUEZ, A. (1998): *Realismo científico*, Málaga: Universidad de Málaga.
- ECO, U. (1997): *Kant y el ornitorrinco*, Barcelona: Lumen. Trad. Helena Lozano.
- GIERE, R. (1999): *Science without Laws*, Chicago: The University of Chicago Press.
- GOLDMAN, A. (1986): *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1993): *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Boulder: Westview Press.
- HAACK, S. (1993a): «Philosophy/philosophy, an Untenable Dualism», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXIX, 3, pp. 411-426.
- (1993b): *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- (1998): *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago: University of Chicago Press.
- HABERMAS, J. (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1996): «Coping with Contingencies. The Return of Historicism», en J. Niznik & J. T. Sanders (eds), *Debating the State of Philosophy*, Westport, Conn.: Praeger, pp. 1-24.
- HAUGELAND, J. (ed.) (1997): *Mind Design II*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1938/1972): «Die Zeit des Weltbildes» en *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann.
- (1964/1969): «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer.

- (1976/1989): «Conversación de *Der Spiegel* con M. Heidegger», en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid: Tecnos.
- IBARRA, A. y T. MORMANN (eds.) (2000): *Varietades de la representación en la ciencia y la filosofía*, Barcelona: Ariel.
- KALPOKAS, D. (1999): «¿Superación de la epistemología o final de la filosofía?», en *Revista de Filosofía*, vol. XI, 22, pp. 255-285.
- KIM, J. (1997): «What Is “Naturalized Epistemology”?», en H. KORNBLITH (ed.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 34-55.
- KITCHER, Ph. (1992): «The Naturalist Return», en *The Philosophical Review*, 101, pp. 53-114.
- KORNBLITH, H. (1997): «What Is Naturalistic Epistemology?», en H. KORNBLITH (ed.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 1-14.
- MUNZ, P. (1987): «Philosophy and the Mirror of Rorty», en G. RADNITZKY y W. W. BARTLEY III (eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Ill.: Open Court, pp. 345-398.
- NIINILUOTO, I. (1984): *Is Science Progressive?*, Dordrecht: Reidel.
- (1999): *Critical Scientific Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- PIHLSTRÖM, S. (1996): *Structuring the World*, en *Acta Philosophica Fennica*, vol. 59, Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- PUTNAM, H. (1990): *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ALCAZAR, F. J. (2000): *Ciencia, valores y relativismo*, Granada: Editorial Comares.
- RORTY, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- (1982): *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991a): *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991b): *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1995): «Philosophy and the Future», en H. J. SAATKAMP, Jr. (ed), *Rorty and Pragmatism*, Nashville: Vanderbilt University Press, pp. 197-205.
- (1996): «Emancipating our culture», en J. Niznik & J. T. Sanders (eds), *Debating the State of Philosophy*, Westport, Conn.: Praeger, pp. 24-30.

- 
- (1997): «Realism, Antirealism, and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman, and Searle», en Ch. B. KULP (ed.), *Realism/antirealism and Epistemology*, Lanham: Rowman & Littlefield Publisher.
- (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers, volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999): *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books.
- (2000): «Response to Michael Williams», en R. B. BRANDOM (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- ROSENBERG, A. (1996): «A Field Guide to Recent Species of Naturalism», en *Brit. J. Phil. Sci.* 47, pp. 1-29.
- TOULMIN, S. (1990): *Cosmopolis*, New York: Free Press, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ZAMORA BONILLA, J. P. (2000): «El naturalismo científico de Ronald Giere y Philip Kitcher. Un ensayo de comparación crítica», en *Revista de Filosofía*, 24, pp. 169-190.