



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura

**CONSECUENCIAS DEL NEO-PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY
PARA LA EPISTEMOLOGÍA SOCIAL**

Mauro E. Santelli

Director: Federico Penelas

31/7/2019

Consecuencias del neo-pragmatismo de Richard Rorty para la Epistemología Social

Mauro Santelli (UBA)
mauro.santelli@gmail.com

Tabla de contenido

Prefacio	5
Lista de abreviaciones:.....	6
I. Introducción.....	7
I. El naturalismo pragmatista de Richard Rorty.....	8
I.1 Una lectura rortyana de Rorty	9
I.2 La metafilosofía como diálogo abierto.....	9
I.3 Epistemología social, “estar justificado” y la justificación	18
II. Epistemología sin espejos: una defensa de la epistemología social.....	25
II.1. El nacimiento de la epistemología, ¿cambio de tema o cambio de significado?	25
II.1.1 ¿El fin de qué epistemología?	26
II.1.2. Filosofía del lenguaje “pura” y la “tesis del enredo”	35
III. El naturalismo historicista de Richard Rorty	39
Los naturalismos de Rorty y la utilidad de la filosofía	39
Naturalismo y quietismo	39
III.1 Darwin, Dewey y el naturalismo.	41
La concepción pragmatista de la creencia	46
III.2. Wittgenstein, Davidson y las historias naturales.	47
III.2.1. Fisicalismo no reductivo	50
III.2.2. Naturalismo y quietismo	56
III.2.3. Naturalismo de sujetos.....	58
III.3. Vocabularios, normas e historia.....	60
III.3.1. La incorregibilidad como marca del vocabulario mental	60
III.3.2. La normatividad como marca de lo lingüístico.....	63
III.3.3. Una concepción naturalista e historicista del cambio conceptual.....	78
IV. Lo que los otros nos dejan decir: la concepción de la justificación rortyana.	90
IV.1. ¿Puede o debe haber epistemología no fundacionista?.....	90
IV.2. Sobre la utilidad de la epistemología social post-fundacionista.	101
IV.3. Contextualismo o universalismo.....	110
Conclusión: ¿qué podría ser el estudio social del conocimiento?.....	136
Bibliografía	139

Prefacio

En el presente trabajo pretendo, en primer lugar, presentar una serie de argumentos rortyanos en favor de la epistemología social y luego, un bosquejo de aportes a la *epistemología social* inspirados en Rorty. Uno podría preguntarse qué clase de argumentos *epistemológicos* pueden darse a partir de Richard Rorty teniendo en cuenta que su obra más reconocida: *Philosophy and the Mirror of Nature (PMN)* es un argumento *contra* la posibilidad, o utilidad, de la epistemología como sub-disciplina y contra la filosofía como tradición intelectual moderna centrada en aquella. La pregunta es legítima, y pretendo responderla a lo largo del trabajo, pero para ser breves: porque creo en cierta re-interpretación de Rorty, la epistemología es posible --y potencialmente útil-- sin fundacionismo, y que sus argumentos son relevantes para una epistemología de este tipo, en particular una epistemología social. O, mejor dicho: creo que reinterpretando adecuadamente a la *epistemología*, una epistemología post-fundacionista, social, es posible y útil. De hecho, creo que hay buenos exponentes de dicho trabajo. El trabajo de interpretar a Rorty en relación a sus argumentos epistemológicos no tiene un propósito puramente erudito, sino, parafraseando a Björn Ramberg en su justificación de la reconstrucción de la filosofía del lenguaje de Davidson (Ramberg, 1989, p. 3), porque entender a Rorty es importante para entender el fenómeno del conocimiento. Es decir, en términos pragmatistas, para entender las prácticas de justificación y producción de conocimiento.

La tarea reconstructiva y argumentativa que emprendo tiene antecedentes claros en los trabajos de Michael Williams, Robert Brandom, Richard Bernstein, Björn Ramberg, Huw Price, Federico Penelas, James Tartaglia, Martin Kusch, entre otros. Una gran parte de los argumentos que utilizaré para explicitar las tesis rortyanas relevantes para una epistemología social no fundacionista pertenecen, en una forma u otra, a estos autores.

Lista de abreviaciones:

TLT = Rorty, R. (1992a). “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy” & “Two Retrospective Essays by Richard M. Rorty” en Rorty, R. (ed.) *The Linguistic Turn: Essays on Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-40; 361-74.

PMN = Rorty, R. (2009). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

CIS = Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

COP = Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972 - 1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ORT = Rorty, R. (1990). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

EHO = Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Vol. 2*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

TP = Rorty, R. (1998)(1998b). *Truth and Progress: Philosophical Papers, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.

PCP = Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, Vol.4*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

PSH = Rorty, R. (2000b). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.

MLM = Rorty, R. (2014). *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers*. (S. Leach & J. Tartaglia, Eds.). New York: Cambridge University Press.

I. Introducción

A pratica ruppi a grammatica¹

La verdad descansa, en efecto, en su mayor parte sobre su sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias “pasan” en tanto que no haya nadie que los ponga a prueba, del mismo modo que pasa un billete de banco en tanto que nadie lo rehúse. (James, 1984, p. 134)

Old ideas give way slowly; for they are more than abstract logical forms and categories. They are habits, predispositions, deeply engrained attitudes of aversion and preference. Moreover, the conviction persists—though history shows it to be a hallucination—that all the questions that the human mind has asked are questions that can be answered in terms of the alternatives that the questions themselves present. But in fact intellectual progress usually occurs through sheer abandonment of questions together with both of the alternatives they assume—an abandonment that results from their decreasing vitality and a change of urgent interest. We do not solve them: we get over them. (Dewey, 1910, p. 19)

¹ Dicho popular calabrés

I. El naturalismo pragmatista de Richard Rorty

Una forma de leer una de las conclusiones acerca de la muerte de la Epistemología en *Philosophy and the Mirror of Nature* (de aquí en más “*PMN*”) de Richard Rorty es de la siguiente manera:

Si el conocimiento es social, entonces la Epistemología como disciplina filosófica es imposible o ilegítima o inútil.

El conocimiento es social.

Por lo tanto, la Epistemología (y la Filosofía como Epistemología) está muerta.

Este argumento social contra la posibilidad del estudio filosófico del conocimiento tiene varias premisas y presupuestos que deberían reponerse, claro, pero en general uno parece quedarse con esa impresión, entre otras, al leer *PMN*. El presente trabajo busca delimitar qué tipo de “epistemología” muere—o debe morir—con los argumentos “obituaristas” rortyanos. Más específicamente, la discusión tornará acerca de la posibilidad de una epistemología social que no sucumba ante los argumentos de Rorty sino que se vea fortalecida por ellos. Esto obedece a una serie de razones: para empezar, en los años que siguieron a la publicación de *PMN* numerosos proyectos epistemológicos pueden considerarse herederos directos del mismo. De alguna manera, una de las cosas que se quiere responder es: dado que existen autores que tomaron en serio *PMN* y, al mismo tiempo, siguen haciendo algo que podría llamarse epistemología, ¿cómo reconcilian estos dos hechos? *Unnatural Doubts*, *Groundless Belief* y *Problems of Knowledge* de Michael Williams (1995, 1999, 2001), *Knowledge by Agreement* de Martin Kusch (2002), o, inclusive, *Making it Explicit* de Robert Brandom (1998) —un libro que presenta más bien una teoría de la racionalidad y la significatividad²—son ejemplos de estas tendencias. Aquellos influenciados por Rorty han encontrado formas de circunvenir la conclusión obituarista acerca de la epistemología y la filosofía sin rechazar algunas tesis centrales de *PMN*. Otros, como Daniel Kalpokas (2005), se han ocupado fundamentalmente de desarmar el obituarismo en tanto tesis

² Una teoría del significado (cf. Davidson, 2005) busca darnos el significado de cada oración que le demos como *input*. Una teoría de la significatividad, en cambio, busca darnos aquello que tiene que cumplirse para que una determinada emisión cuente como teniendo algún significado.

negativa y sus consecuencias—la obligación de dejar de hacer filosofía, por ejemplo--, el presente trabajo busca no desarticular el obituarismo sino resignificarlo en busca de sus aspectos positivos para una concepción social de la epistemología y luego utilizar esos aspectos en favor de una determinada concepción del conocimiento. La forma en la que buscará hacerlo es principalmente delinear la mejor versión de los argumentos rortyanos y seguirlos a lo largo de ciertos debates centrales en su obra acerca de cuestiones de la justificación, la racionalidad y el significado.

En esta introducción se presentarán ciertos lineamientos metodológicos y aclaraciones preliminares, luego, en segundo lugar, una aproximación a la tarea metafilosófica como fue entendida por Rorty detendiéndonos en algunos conceptos que nos serán de utilidad en lo que sigue, y finalmente, una introducción a la problemática de la epistemología social a la luz de una presentación de su objeto según lo entiende Alvin Goldman con el fin de delimitar la discusión y la pertinencia teórica de la misma.

I.1 Una lectura rortyana de Rorty

El presente trabajo no busca ser una apología de Rorty, sino una interpretación interesada en rescatar elementos útiles para una epistemología social. Esta tesis pretende interpretar a Rorty no como él *hubiera querido* ser interpretado o en términos de lo que *realmente dijo* sino en términos de una reconstrucción conceptual de sus aportes a los estudios de la relación entre el lenguaje y el conocimiento a través de una concepción social de ellos. En particular, no pretenderé evitar dar argumentos teóricos si el tema así considero que lo requiere sólo porque Rorty haya evitado hacerlo. Tampoco pretenderé limitarme a las fuentes que Rorty haya citado en aras de esta reconstrucción ni intentaré imitar el “método re-descriptivo” de Rorty fielmente, si es que tal cosa fuera posible. Sí, en todo caso, leeré a Rorty como Rorty leyó a sus filósofos favoritos: al igual que James a Peirce, usaré los elementos de Rorty que me parezcan más relevantes para mis propios fines y no tendré particulares recaudos al llegar a conclusiones a las que Rorty no hubiera querido llegar a partir de dichos elementos.

I.2 La metafilosofía como diálogo abierto

Rorty es reconocido como un crítico de las grandes narrativas filosóficas³. *Philosophy and the Mirror of Nature* trata acerca del conocimiento, sí, pero uno estaría ignorando un aspecto muy importante del libro si tan sólo lo viera como un libro técnico, muy complejo, dentro del área de la teoría del conocimiento o epistemología. *PMN* es un libro acerca del rol del estudio del conocimiento *dentro* de la filosofía, y acerca de la auto-percepción de la disciplina que proyecta la caracterización de su objeto de estudio como ha sido históricamente retratado. No hay más que detenerse en la famosa sección III (la más leída, por mucho) para hacer esto evidente. Si la epistemología se ocupa de la relación entre un sujeto cognoscente y el mundo, y la epistemología es una especie del género filosofía, entonces la filosofía *en tanto* epistemología se ocupa de la relación más fundamental de la cultura humana. Si el valor de toda disciplina yace en su capacidad de brindarnos conocimiento de un mundo independiente a nosotros y esa capacidad está evaluada desde el marco del estudio de la capacidad cognitiva, representacional, de la mente como una entidad no meramente psicológica y natural, entonces la filosofía es la primera entre todas las ciencias, no porque sea meramente una entre pares en el sentido de ser simplemente *más importante* en un contexto dado, sino porque es quien adjudica todos los honores. No está entre las ciencias, está por encima como algo radicalmente diferente. A la filosofía no le alcanzaría la legitimidad democrática, de tenerla, sino que requiere absoluto respeto a su investidura por la *naturaleza* de su oficio. Nada menos que una monarquía absoluta podría hacerle justicia a su labor. Que algo *pueda* ser llamado ciencia depende de que se adecúe a los dictámenes de la epistemología en particular, y *a fortiori* de la filosofía en general, porque, según Rorty, la filosofía *es*, fundamentalmente, epistemología –al menos desde el siglo XVII.

Considerado de esta manera, *PMN* no es un libro de epistemología, sino un libro de metafilosofía. Es una reflexión filosófica sobre la filosofía. Rorty, así, ha llegado a ser reconocido como uno de los más influyentes, sino el más, *metafilósofos* del siglo XX. Pero ¿por qué uno querría hacer metafilosofía? en particular: ¿por qué desarrollar una metafilosofía que intente hacer a la filosofía obsoleta? En una primera aproximación a esta pregunta, James Tartaglia en la introducción de su *Rorty and the Mirror of Nature* destaca cómo incluso una serie de autores --algunos de ellos amigos de Rorty como Richard Bernstein y Jürgen Habermas, otros

³ En este tenor es que adoptó, por un tiempo, la rúbrica de “postmoderno”. Ya que la entendía como “desconfianza en metanarrativas” a la Lyotard. Más tarde la rechazó por la explosión semántica del término que lo volvió contraproducente como denominación filosófica por sus connotaciones irracionalistas o relativistas. (*EHO*, p. 1)

discípulos suyos como John McDowell –identificaron en Rorty una venganza personal, y hasta un signo de inmadurez (McDowell, 2000), contra una disciplina con la que se sintió defraudado (Tartaglia, 2007, p. 10). Una explicación aun menos caritativa que recoge Tartaglia de malas voces en los crueles pasillos de la academia es que Rorty no estaría tan defraudado con la disciplina como resentido de no haber hecho aportes significativos a ella⁴. En una vía intermedia, Daniel Dennett en su aporte a *Rorty and His Critics*, “The Case for Rorts”, afirma que quizás Rorty se haya “extraviado hacia algunas de sus ideas más famosas y a la moda por una ligera mala apreciación de la importancia de sus afirmaciones sobre la incorregibilidad” (Daniel C. Dennett, 2000, p. 92), sugiriendo que de haber Rorty caído en cuenta de la relevancia que tenía su caracterización de “lo mental” como aquel vocabulario al cual se le aplica necesariamente la propiedad de ser “incorregible” (cf. Rorty, 1970), quizás no habría llegado a perder la fe en la filosofía como productora de conocimiento. En esta lectura pseudo-psicoanalítica *causalista* de la obra de Rorty se pierde algo importante según Tartaglia: que la “decepción” de Rorty debería haberse dado demasiado pronto en su carrera, por un lado, y que deberíamos descontar el éxito para nada despreciable de sus primeros años en el mundo intelectual de la filosofía analítica, por el otro, como da cuenta la apreciación del mismo Dennett sobre la importancia de su obra temprana:

The acclaim and controversy that has surrounded Richard Rorty’s later work, starting with *Philosophy and the Mirror of Nature* in 1979, has tended to eclipse the influence of his major contributions to analytic philosophy of mind in the 1960s and 1970s. Like Hilary Putnam, whose papers from that era remain classics in spite of their author’s abandonment of them, Rorty shaped the field for subsequent decades with a series of insightful, constructive, imaginative papers harnessing the insights of Sellars and Quine, and developing his own distinctive varieties of pragmatism and naturalism. (2014, p. vii)

Al comienzo de su carrera, de hecho, Rorty ya se preocupaba por aspectos metafilosóficos. Su primer artículo publicado, “Pragmatism, categories, and language”, brinda un argumento peirceano en favor de conclusiones wittgensteinianas, es decir: un argumento en favor de un pragmatismo extendido que vaya desde los entonces dejados de lado pragmatistas clásicos a figuras centrales de la corriente analítica como el segundo Wittgenstein. Poco después

⁴ Rorty se mostró profundamente dolido por este abanico de sugerencias acerca de sus supuestas segundas intenciones. En “Trotsky and the Wild Orchids” manifiesta su incomodidad al respecto y trata de brindar una explicación autobiográfica sobre su devenir filosófico para defenderse de los cargos de frivolidad. (Rorty, 1992b)

publica “The limits of reductionism” en donde trata de delimitar el lugar donde el reduccionismo, como estrategia y motivación teórica legítima, encuentra sus límites. Para tal cometido desarrolla una teoría sobre el diálogo metafilosófico, aquel donde buscamos explicaciones acerca del acto de filosofar mismo (*MLM*, p. 41)

Para Rorty la metafilosofía busca alcanzar neutralidad entre sistemas filosóficos para dirimir disputas entre ellos (*MLM*, p. 50). La acusación de reduccionismo *ilegítimo* es lo que ocurre cuando un filósofo considera que su oponente fue más allá de los límites de la reducción-- es decir, su *reducción teórica* presupone algo que debería haber sido reducido y no lo fue. (*MLM*, p. 39). Junto a las apelaciones a la simplicidad (navaja de Ockham) y la apelación a los hechos, la apelación a la reducción ilegítima, o apelación a la auto-consistencia, es una de las tres acusaciones metafilosóficas tradicionales. Sin embargo, las motivaciones reduccionistas de aquellos que apelan a la simplicidad y las motivaciones anti-reduccionistas de aquellos que apelan a los hechos --caracterizable mediante el famoso *dictum* hamletiano: “hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio, que las soñadas en tu filosofía”-- no son demasiado efectivas cuando se convierten en acusaciones dirigidas a los propios adversarios. Mientras que el reduccionista insiste en “no multiplicar las entidades innecesariamente”, el pluralista suele responder “¿necesariamente para qué?” (*MLM*, p. 40). Según la reconstrucción que hace Rorty de la situación de acusaciones cruzadas entre sistemas filosóficos, lo que caracteriza a la práctica filosófica *qua* filosófica es la posibilidad de (y la predisposición a) dar un ascenso metafilosófico ante una acusación de inconsistencia (*MLM*, p. 41). Las críticas desde el exterior en filosofía suelen apelar a consideraciones *internas* a la teoría atacada para tener efecto. Así, una de las formas de ataque más efectivas es apelar a las categorías de la teoría del adversario y aplicarlas a ellas mismas. En el caso del empirismo lógico, por ejemplo, si la teoría declara la distinción entre enunciados analíticos, verdaderos en virtud del significado, y enunciados sintéticos, verdaderos en virtud de los hechos, la acusación tomaría la forma de: “¿es la distinción analítico / sintético una verdad en virtud del significado o una verdad en virtud de los hechos?”. Ante el desafío *metafilosófico* de auto-consistencia el atacado tiene dos alternativas: o bien a) responde el desafío ya sea explicando un malentendido de parte del atacante o estableciendo una distinción en un nivel superior de la teoría preservando la consistencia de esa manera; o bien b) apelando a una justificación pragmática de la teoría. Una justificación pragmática (“apelación a la práctica”) dice Rorty, es característica de las nuevas ciencias que se abren camino de la filosofía (*MLM*, pp. 41, 50). Mediante ella se renuncia a la justificación metafilosófica pero se declara la *utilidad*

práctica del vocabulario o clasificación. En este sentido, una teoría dejaría de ser filosofía al renunciar a la disputa metafilosófica, pero conservaría el derecho a sostenerse teóricamente en virtud de que *funciona* adecuadamente para su fin propuesto. Nada en lo que dice Rorty impide que se hagan las dos cosas al mismo tiempo. Si se considera, con él, que lo característico del juego filosófico es la capacidad, y predisposición, para ofrecer meta-justificaciones en términos de coherencia interna, pero a su vez uno es *pragmatista*, es decir, que cree que para que una distinción pueda hacer diferencia en filosofía tiene que hacer una diferencia práctica; entonces uno tenderá a ofrecer, adicionalmente, justificaciones prácticas de las propias distinciones. Este tipo de consideraciones pragmatistas en metafilosofía se hacen particularmente relevantes si uno considera lo que Rorty denomina la “paradoja central de la metafilosofía”:

(...) metaphilosophy aims at neutrality among philosophic systems, and yet each system can and does create its own private metaphilosophical criteria, designed to authenticate itself and to disallow competitors. The presence of this paradox shows us that the quest for absolute neutrality, and for a categorical imperative which would bind all philosophers equally, is hopeless. (*MLM*, p. 50)

Enfrentados a esta paradoja --buscando neutralidad y encontrándonos con el reconocimiento de la imposibilidad de identificar reglas neutrales que permitan dirimir disputas filosóficas-- ¿qué importancia pueden tener la metafilosofía y la filosofía en general de la cual es un rasgo prototípico? Para Rorty la solución a la paradoja redundaría en hacer de la necesidad virtud y proponer, a modo de criterio filosófico generalizado a partir de disputas filosóficas, el siguiente requisito: ya que todo sistema filosófico *puede* desarrollar una metafilosofía que permita responder acusaciones de inconsistencia, todo sistema filosófico *debe* desarrollar una metafilosofía para validarse y seguir en el juego (*MLM*, p. 51). El criterio de demarcación entre filosofía y no filosofía es simplemente que quien renuncia a la conversación filosófica ya no hace filosofía. De alguna manera, podría decirse que Rorty hace uso de la llamada “primera regla de la razón” de Peirce: “¡para aprender, *debes* desear aprender!” (*CP* 1.135) especificándola en la norma que me atrevo a llamar *la primera regla de la filosofía*: “¡para filosofar, *debes* querer seguir filosofando!”. Este criterio, débil por cierto, no quiere decir que Rorty sea él mismo neutral. Si bien considera que todo lo que puede hacer la metafilosofía como conjunto neutral de reglas es algo tan débil como lo expuesto, eso no quita que cada sistema filosófico no tenga reglas adicionales. Para el pragmatista, un movimiento reduccionista moderado a la luz de la caracterización de Rorty, es importante agregar a la *apelación a la simplicidad* la máxima

pragmática de Peirce, al menos en esta forma mínima: las únicas distinciones que deberían hacer una diferencia filosófica son aquellas que hacen una diferencia práctica. Así, la apelación a la *utilidad* se vuelve un arma de doble filo en el arsenal del filósofo, porque se mantiene en la *conversación* (R. B. Brandom, 2000, p. 178; Rorty, 2000d, p. 189), pero también apela a que la producción filosófica sea útil para algún interés, en principio, no filosófico --incluyendo la propia. La obligación a filosofar --a justificarse y meta-justificarse-- la tendrá sólo quien haga una evaluación favorable de la filosofía, quien vea en ella un valor. En el resto de este trabajo me ocuparé de mostrar una serie de instancias en las que Rorty se muestra consecuente con respecto a esta descripción temprana de la filosofía y en sus compromisos *filosóficos* pragmatistas.

Posteriormente, aunque antes de la publicación de *PMN*, Rorty continúa con estas preocupaciones metafilosóficas. En sus artículos, “Empiricism, extensionalism, and reductionism” (*MLM*, pp. 96-105), en donde presenta una defensa del extensionalismo y un rechazo del reduccionismo; “Do analysts and metaphysicians disagree?” (*MLM*, pp. 132-146) donde aborda los términos del debate metafilosófico entre metafísicos y filósofos analíticos; “Cartesian epistemology and changes in ontology” (*MLM*, pp. 208-226), donde podemos ver una versión preliminar de sus argumentos *obituaristas* en donde queda claro que su objetivo no es la epistemología sino la ontología generada por la teoría del conocimiento subjetivista cartesiana; y, finalmente, en su introducción a *The Linguistic Turn*, donde presenta nuevamente la discusión de los debates metafilosóficos dentro del llamado giro lingüístico y la búsqueda de una metafilosofía neutral (*TLT*, p. 1-ss.) que dirima las disputas filosóficas; podemos ver un hilo conductor metafilosófico, conversacionalista e historicista en la obra temprana del filósofo norteamericano.

Si nos detenemos en “Do analysts and metaphysicians disagree?”, Rorty presenta una clasificación de tres tipos de filosofía a modo de una heurística para tratar la cuestión que figura en el título: I) filosofía “crítica”; II) filosofía “especulativa” y III) filosofía “empírica” para intentar presentar una caracterización neutral entre filósofos ontológicos o con foco en la experiencia y aquellos que dieron el giro lingüístico para ver en qué se diferencian, si es que se diferencian en algo. El filósofo “crítico” es aquel que considera que la filosofía es “el intento de disolver todos los problemas filosóficos tradicionales y así convertir a la disciplina en obsoleta” (*MLM*, p. 133). La mejor manera de caracterizar el programa “crítico”, o crítico *de la filosofía en filosofía*, es mediante la idea de que sólo puede disolverse un problema filosófico si se cumplen dos condiciones (a) las presuposiciones detectadas en el problema son obviamente falsas y (b)

nadie desea defenderlas argumentativamente. Un ejemplo de este tipo de casos se puede encontrar en la idea presupuesta por algunos metafísicos de que todas las palabras son nombres. Que nadie siga defendiendo esa idea resulta prometedor para Rorty porque nos muestra que la paradoja de la metafilosofía no nos condena a la circularidad por el mero hecho de que cualquier creencia puede ser defendida con la elaboración de un sistema inmune a críticas internas, por un lado, y mostraría que no toda presuposición que causa un problema filosófico es, en sí misma, una presuposición *filosófica* –en tanto le parece algo extravagante decir que “no todas las palabras son nombres” es una tesis metafísica sustantiva (MLM, pp. 144-45). El filósofo “especulativo”, el segundo tipo descrito, es el que “sostiene la tesis negativa de que la investigación filosófica no debe ser pensada como una búsqueda de verdades del tipo sobre el cual un acuerdo puede ser alcanzado mediante argumentación” (MLM, p. 133). La filosofía no buscaría solucionar problemas, sino nuevas formas de ver las cosas. Finalmente, el filósofo “empírico” es descrito de forma más precisa con la ayuda de sub-tesis:

1) He believes that there are procedures by which rational agreement can be reached on solutions to at least some of the traditional philosophical problems.

2) He defends this first belief by saying that (i) philosophy’s method is either simply a description of what experience is like, or else a form of the hypothetico-deductive method exemplified by the empirical sciences: (ii) that philosophy is distinguished from these sciences either by (a) being concerned with a different sort of experience than that which supplies the premises for arguments in any other empirical discipline, or (b) having as its task the proposal of hypotheses of a greater generality than those produced by the empirical sciences. (MLM, p. 134)

Exceptuando dos casos, Rorty busca ser exhaustivo en su caracterización de las tradicionales concepciones metafilosóficas. La primera excepción es la idea racionalista de que la filosofía consiste en la deducción de conclusiones desde premisas auto-evidentes sin ayuda de la experiencia por considerarla irrelevante para el estado de la filosofía en ese momento – probablemente podamos decir lo mismo de la filosofía actualmente. La segunda está excluida sólo nominalmente por considerarla indistinguible en la práctica de la filosofía “empírica”, la idea de un método transcendental en filosofía:

I do not see any except a rhetorical difference between philosophers who say that they are appealing to experience (or language) for the justification of general principles about the

world and those who say that an examination of experience (or language) permits us to infer general principles about the possibility of experience (or language). (*MLM*, p. 134)

Sin embargo, con todo esto, Rorty termina el artículo sosteniendo que en ninguno de los tres tipos vemos una diferencia que justifique el quiebre analítico-metafísico. Todos estos ejes pueden caracterizarse, a su manera de ver, en una u otra forma de hablar, ya sea en términos de preguntas de primer orden, preguntas sobre la naturaleza de las cosas, o preguntas de segundo orden, preguntas acerca del uso de las palabras. Lo que sí considera una diferencia es una diferencia de actitud alrededor del tipo de cosas que nos pueden brindar sabiduría. Los filósofos analíticos no creen que la filosofía pueda proporcionar verdades que nos den sabiduría más que de forma negativa, *a la* Sócrates: “la sabiduría que consiste en no ser engañados más” y no la sabiduría que buscaba Platón en la contemplación teórica (*MLM*, p. 145). Para esta última sabiduría no alcanza la filosofía crítica o empírica, según los analíticos (o analistas), este tipo de sabiduría, acerca de cómo son las cosas, proviene de las ciencias, o, a lo sumo, de las perspectivas ideadas, no argumentativamente⁵, por la filosofía especulativa. En la actitud analítica Rorty ve un punto de partida empírico como propedéutico para un punto de vista crítico de la filosofía y que, a través del *desmalezamiento* de malas preguntas filosóficas, nos permita la especulación, “dejar que mil vocabularios florezcan” y no intentar normar qué plantas deben crecer de antemano en el jardín de la filosofía (*MLM*, p. 205), o la superación de la filosofía a través de una cultura postfilosófica (ruta que perseguirá en *PMN* años después). En el bando metafísico la filosofía empírica es el objetivo, el tipo de filosofía que podría brindarnos verdades que nos den sabiduría y que puedan justificar mediante criterios la elección de cosmovisiones, o “maneras en las que las cosas, en el sentido más general del término, se relacionan entre sí, en el sentido más general del término” (Sellars, 1962, p. 37) para usar la famosa caracterización de Willfrid Sellars de la filosofía, casualmente, como especulativa. Es curioso ver en dónde rastrea Rorty esta diferencia de actitud, no necesariamente de teoría:

⁵ No es totalmente clara aquí, ni en otras menciones de Rorty a la misma idea, la distinción argumentativo-no argumentativo. La filosofía especulativa analítica que parece defender Rorty presupone muchísima argumentación previa a la especulación, que podría no ser argumentativa en el sentido de narrativa o no dialógica ni respetando convenciones previas sobre el uso de las palabras. Pero hay mucho trabajo argumentativo en la defensa de una “visión” especulativa de cómo son las cosas y en la discusión con *otras* visiones alternativas. Lo que no hay son reglas comunes que permitan dirimir inter-vocabulario (término en Rorty que reemplazará las ideas de “visiones”, “perspectivas” o “ideas”) de forma neutral disputas acerca de qué vocabulario adoptar. (cf. Federico Penelas, 2010a)

Metaphysicians keep the Platonic faith that argument can bring us to truth – truth about the ultimately important things. Analysts have lost this faith. They have not lost it (*pace* Adler, Gilson, Heidegger, Blanshard, and many others) because they have adopted a false epistemology or a false metaphysics. They have lost it because they have looked at the history of philosophy and at our culture and arrived at a judgement about how human life may best be enriched. I believe that their judgement is sound. But I do not know how to prove that it is. (*MLM*, p. 146)

Es una diferente lectura de la historia de la filosofía la que, a los ojos de Rorty, explica la diferente valoración del objetivo de la investigación filosófica. La diferencia, podemos decir, está en la idea de convergencia que distancia a Rorty (y a Dewey), de Peirce (y Habermas o algún Putnam). Para Rorty puede haber progreso filosófico (en el sentido de cambios no fácilmente reversibles) a través de diferentes sucesiones de métodos sin creer que un Método puede darnos –más bien: garantizarnos—Progreso. Aun si no pudiéramos utilizar esta caracterización del estado de las disputas metafilosóficas sí podemos utilizarla para entender la propia posición de Rorty. Esta concepción de la metafilosofía es temprana, pero puede reconocerse en su obra posterior:

I have no such [metaphilosophical normative] argument to offer, or any views about what form philosophy ought to take. I see no point in saying that philosophy *as such* ought to be done historically or ahistorically, or in saying that one or another area of philosophy is “first philosophy”. (...) The attempt to gain neutrality by rising to that level of abstraction produces only banal platitudes or polemical slogans. The attempt to state the nature or the task or the mission of philosophy is usually just an attempt to build one’s philosophical preferences into a definition of “philosophy”. (*TP*, p. 9)

De forma menos técnica y con un tono desesperanzador, quizás, pero presente al fin. La metafilosofía, a los ojos de Rorty, no puede cumplir el rol de dictaminar qué debe ser la filosofía, es un momento de un intercambio *conversacional* entre rivales filosóficos (cf. Ramberg, 2018). Para Rorty es particularmente importante la identificación de modelos de buena filosofía para la caracterización de su práctica. Por eso creo que cuando veamos los aportes de Rorty al pragmatismo naturalista, encontraremos que buena parte de sus discusiones metafilosóficas buscan defender la producción de autores como Donald Davidson o Daniel Dennett, a quienes considera como buenos ejemplos de filósofos naturalistas no metafísicos, así como una concepción kuhneana de la metafilosofía es central a sus preocupaciones metafilosóficas, como puede verse en el siguiente fragmento de su introducción a *Truth and Progress*:

So-called methods are simply descriptions of the activities engaged in by enthusiastic imitators of one or another original mind – what Kuhn would call the “research programs” to which their works gave rise. (*TP*, p. 10)

Lo mismo puede decirse de su concepción kuhneana del progreso filosófico:

If one wants to carry through on these Deweyan suggestions, it helps to think of progress in the way in which Thomas Kuhn urged us to think of it: as the ability to solve not only the problems our ancestors solved, but also some new problems. (*TP*, p. 7)

En uno de sus primeros pasos como filósofo, puede verse en Rorty el reconocimiento del carácter histórico de la metafilosofía. Es decir, de su contingencia, en consonancia con su conocida elaboración del tema en *Contingency, Irony and Solidarity* de 1989. También una valoración de la continuación de la voz de la filosofía en *la Conversación de la Humanidad* (cf. Oakeshott, 1962; Rorty, 2009, p. 389). *Porque* es una historia contingente es que la consideramos valiosa. Pero Rorty no encuentra una obligación moral irrestricta a justificarse metafilosóficamente (cf. Rorty, 1998a, p. 9, 2000i, p. 61). La *primera regla de la filosofía* no es un imperativo categórico, es un imperativo hipotético. Nos dice lo que debemos hacer si nos interesa la filosofía, pero no puede obligarnos si no sucede⁶. Tampoco nos garantiza que el diálogo filosófico continuará. Según la lectura histórica de Rorty, que estemos en este diálogo es una feliz --dado que nos imaginamos la alternativa-- ocurrencia que *podría* no haber sucedido. Pero sucedió, y lo que podemos hacer dado que *queremos* seguir filosofando, mientras queramos seguir haciéndolo, es mantener el debate abierto, seguir respondiendo a las objeciones de nuestros pares conversacionales en la medida en que podamos y encontrando nuevas maneras de mantener viva la conversación. Si uno es pragmatista, la forma característica es tratando de hacer útil a la filosofía.

I.3 Epistemología social, “estar justificado” y la justificación

⁶ Rorty acuerda con Anscombe en que un ateo no tiene derecho a la noción de obligación moral irrestricta. Las únicas obligaciones que tenemos son las que asumimos como uno de nosotros en los términos de “we-intentions” sellarsianas: “[W]hat is essential is Sellar’s idea that “categorical validity” and “moral obligation” can be identified with “being willed as one of us”, independent of questions about who we happen to be.” (*CIS*, p. 195, n. 7; pp. 59-60; cf. W. Sellars, 1968, p. 222) . Esto va en línea con su idea de que Annette Baier en su cruzada por reemplazar la noción de “obligación” por la de “confianza apropiada” en ética está en lo correcto. (*PCP*, p. 45)

En su introducción a *Social Epistemology*, Alvin Goldman (2010) se preocupa por distinguir entre lo que entiende como epistemología social que es “verdadera epistemología” y epistemología social que no es epistemología en absoluto. Esta perspectiva no “epistemológica” de la epistemología social la identificaría con el postmodernismo, la sociología de la ciencia (el programa fuerte) y los estudios culturales (*Ibid.*, p. 1). Allí caracteriza a estos movimientos no epistemológicos como “epistemología social revisionista”. Rorty, de acuerdo a Goldman, caería en esta categoría de postmodernismo anti-epistemológico (*Ibid.*, p. 2). No se destaca allí por qué siquiera considerar a Rorty dentro de algo con las pretensiones de ser considerado epistemología cuando Rorty en *PMN* dice estar diciendo que el género epistemología ha muerto (o debe morir), las especies como epistemología social no parecerían poder salvarse. Hay una razón y es que en *PMN* Rorty llama a todo lo que puede decirse del conocimiento una indagación acerca de “lo que los otros nos dejan decir”. En ese sentido, estas preguntas son históricas o sociológicas, pero no propiamente filosóficas. En tanto Goldman pretende demarcar la epistemología social que es verdadera epistemología de lo que hacen otros, que no están haciendo verdaderamente epistemología, Rorty parece un buen ejemplar paradigmático. En tanto hay un sentido en el que Rorty considera a la epistemología social una especie de confusión⁷, Rorty y Goldman pueden estar de acuerdo en que lo que aquel hace no puede considerarse epistemología⁸. No hablamos de un muñeco de paja. Goldman está preocupado por defender la legitimidad de su proyecto en epistemología social “expansionista” (*Ibid.*, pp. 14-ss) de lo que algunos conservadores consideran casi tan foráneo a la epistemología, entendida como un estudio de los fundamentos últimos del conocimiento entendido como representación o acceso a la realidad, como el proyecto de Rorty (cf. Goldman, 1999b).

Sin embargo, en el mismo artículo Goldman considera como, candidatos a, epistemología legítima a proyectos inspirados en Wittgenstein que buscan ofrecer una teoría dialéctica de la justificación. Dichas perspectivas consideran que la justificación interpersonal tiene alguna importancia –en oposición a la noción de “justificidad” (*justifiedness*) que según Goldman es objeto de la epistemología. Goldman no está de acuerdo (*Ibid.*, pp. 12-13), considera que la relación entre el acto de justificarnos ante otros es secundario con respecto al problema de estar justificado en una creencia entendido como un estado de la misma. Esto debido a que el hecho de

⁷ Si el conocimiento es social, no hay epistemología que deba estudiarlo. Porque no le queda nada que decir.

⁸ Dejando de lado lo que Rorty podría decir sobre lo que Goldman quiere hacer.

no convencer o convencer a nuestros interlocutores de que estamos justificados a creer *que p* no dice lo suficiente sobre si *p* está justificada. Lo que sí considera útil es un estudio de la dialéctica argumentativa como parte de la epistemología social. Por ejemplo para explicar el rol de los entimemas en el estudio de la legitimidad argumental. En tanto los entimemas no son argumentos válidos, el hecho de que sean considerados aceptables es un misterio al que la epistemología social puede echarle luz. Goldman (2016), en su respuesta a Michael Williams (2016), insiste en que no hay una relación lo suficientemente estrecha entre la capacidad de justificarnos ante los otros y la de estar justificado como para considerar a la elucidación de la práctica de justificarnos ante otros como una parte de la epistemología:

A pivotal point embedded in William's approach is that being justified involves the capacity to explain why one believes as one does and to be able to vindicate a claim to knowledge. In short, *being* justified implies the ability to *justify* believing as one does – apparently, justify *to others* – by knowing (and showing?) how reliable one's capacities are.

This is precisely the sort of separate or “extra” activity that I said at the beginning of this reply is nowadays acknowledged to be distinct and addition to the first-order state of justifiedness. (...) It involves both requirements of “meta-knowledge” about one's justificational state as well as a communicational ability with respect to others that isn't inherent in justifiedness per se. (Even verbally challenged or dialectically unskilled agents can have well-justified beliefs, for example, perceptual beliefs.) (Goldman, 2016, p. 21)

Estar justificado es un “estado normativo” de una creencia o de un potencial creyente (*Ibid.*, p. 18). Este estado normativo no implica ninguna acción por parte del creyente. La respuesta de Goldman busca desestimar la defensa de Williams de un internismo epistemológico que no caiga presa de los argumentos de Goldman en “Internalism Exposed” (1999a). Williams pretende mostrar que no podemos simplemente eliminar de una teoría de la justificación apropiada la idea de que hay una diferencia entre ser un creyente responsable y uno irresponsable. La atribución de estados doxásticos es normativa y en tanto normativa es intersubjetiva. Yendo más allá de Williams, podríamos decir que Goldman no explica en qué sentido “estar justificado” o la *justificidad* de una creencia o creyente es normativa. ¿Cuál es la fuente de la normatividad de una creencia y qué queremos decir cuando decimos que un estado es normativo? ¿Qué suma decir que es un estado normativo que lo distinga de un estado físico, psicológico o de cualquier otro tipo? En tanto el externismo de Goldman rechaza el mentalismo,

queda claro por qué una creencia no puede ser simplemente un estado psicológico como algo inmediatamente presente al sujeto como condición de su estar justificado. Es algo que puede atribuirse sin auto-atribución. Concedido esto, sigue sin explicarse la normatividad de tal estado.

Enfocándonos en el problema de la normatividad de la justificación es donde entender los argumentos de Rorty se hace particularmente útil. Paradójicamente, Rorty sí puede dar cuenta de la normatividad de las creencias y el conocimiento sin proclamar tener una epistemología. Lo que buscaré defender es que, más allá de la letra de Rorty, lo que este hace es un tipo de epistemología social, *verdadera* epistemología social, y que son sus argumentos metafilosóficos los que pueden mostrar el problema de una perspectiva como la de Goldman. Consideraciones como las de Goldman no tienen por qué quedar fuera de la epistemología –el negocio de la demarcación no es nuestro negocio–, pero sí requieren, para ser tomadas en cuenta, una respuesta a la pregunta previa de por qué estudiar algo como la “justificidad” de una creencia independientemente de su relación con la práctica de justificarnos. Goldman puede delimitar su campo de estudio todo lo que prefiera, está en su derecho, pero nosotros podemos preguntarnos por qué preocuparnos por lo que estudia Goldman y la epistemología “verdadera”. Cuando Wittgenstein sostiene en § 81 de *Investigaciones Filosóficas* que Ramsey alguna vez le dijo que la lógica es una “ciencia normativa” se pregunta por lo que querría decir eso. ¿Qué queremos decir cuando decimos que estudiamos normas en vez de hacer descripciones como en una ciencia natural? Si queremos una teoría normativa sobre la formación o justificación racional de las creencias, deberemos dar este paso también. Si es que queremos decir que las creencias justificadas son aquellas que son correctas de acuerdo a las normas apropiadas diciendo algo más que simplemente las creencias justificadas son correctas por su “capacidad justificante” –así como no nos alcanza decir que el opio duerma simplemente por su *virtus dormitiva*. Una pista que podemos seguir es el origen de la idea de lógica como “ciencia normativa” de Ramsey. Al parecer, Ramsey lo habría sacado de Peirce, quien solía decir que “...la lógica es la ética del pensamiento...” (cf. Wittgenstein, 2009, pp. 248-249). Lo que Peirce quería decir con que la lógica es una ciencia normativa, junto a la ética y la estética, es que la lógica estudia lo que deberíamos creer. En particular lo que deberíamos creer dado un propósito: “...[A]quello que vuelve a la lógica y la ética peculiarmente normativas es que nada puede ser lógicamente verdadero o moralmente bueno sin un propósito para serlo” (CP. 1.575). La pregunta obvia a Goldman es: ¿la epistemología estudia estados normativos en qué sentido? ¿Cuál es la fuente de la corrección y por qué nos interesa tener creencias con la propiedad de estar justificadas tal y

como está definida por Goldman? La respuesta a estas preguntas tiene prioridad con respecto al estudio de la “justificidad” que persigue Goldman y que adjudica a la “verdadera” epistemología. Llamemos a esto “el problema de la fuente de la normatividad”.

Lo que me interesa defender es que la ruta a la legitimidad de la epistemología social no puede pasar por hacerla respetable ante los ojos de la epistemología individualista. Sospecho que lo que Goldman busca hacer nunca va a ser suficiente en tanto se considere que el conocimiento o la justificación es un estado intrínseco de una creencia. El mero abandono del internismo no es suficiente para legitimar la expansión de la epistemología que busca Goldman. En esta perspectiva siempre estará abierta una ruta a preguntar cómo es que sabemos que alguien está justificado, aun si logramos definir aquello en lo que consistiría estarlo. Resulta difícil articular de qué manera nos podría servir una teoría normativa del conocimiento socialmente dado (cf. Goldman, 1999b, p. 2) que permita comprender y defender las ideas de la verdad, la objetividad y la razón si los criterios que proporciona no pueden ser aplicados por investigadores profesionales o legos. Llamemos a esto “el problema del acceso a las normas”. Creo que Rorty cometió un error en haber hecho sugerencias que permiten que se lo comprenda como estando en contra de estos conceptos, pero no creo que se equivoque en pensar que no es la epistemología la que tiene que *fundamentarlos*. La epistemología puede ayudar a esclarecer lo que tenemos que entender por “verdad”, “objetividad” y “razón”, pero no es sólo responsabilidad de la filosofía ni de sus sub-disciplinas en una concepción naturalista. El individualismo cartesiano es incompatible con el naturalismo. El no cuestionamiento a la epistemología individualista de Goldman (1999b, p. 6, cf. 1986) lo hace vulnerable al tipo de argumentos que la perspectiva individualista siempre fue vulnerable, ya sea en una variante pirrónica o cartesiana. La prioridad de lo que sucede en la mente (Goldman, 2017) con respecto al conocimiento no permite que se elimine el problema de cómo hacer que la perspectiva analítica ofrecida por la epistemología tradicional, la estipulación de condiciones necesarias y suficientes para contar como conocimiento, atan a todo el proyecto de epistemología social de Goldman al la legitimidad del enfoque cartesiano del que es un anexo. Con todo, Goldman se somete a una concepción naturalizada de la epistemología. La naturalización de la epistemología de Quine es, en un sentido más general, una concepción *naturalista* de la epistemología, por lo que Goldman y el tipo de epistemología social que defiende deben responder a consideraciones naturalistas. Sostendré que una epistemología social naturalista que dé cuenta tanto de la naturaleza de las normas como de nuestro acceso a ellas es posible, pero su condición de *verdadera* epistemología

no se deberá a su no cuestionamiento de la epistemología individualista cartesiana, sino a su reemplazo. La epistemología social es *verdadera* epistemología porque es la única epistemología, o meta-epistemología, coherente con un naturalismo teóricamente aceptable. La epistemología individualista y sus anexos todavía tienen credenciales que mostrar para ser naturalísticamente aceptables que sus presupuestos hacen muy difícil de proveer. O esto pretendo sentar las bases para defender.

Con todo, no pretendo jugar un juego de meras etiquetas y honores vacíos, lo importante no es a qué le damos el título de epistemología sino que aquello a lo que se lo demos tenga una razón de ser que vaya más allá de la mera continuación de una tradición intelectual. En este sentido, las consideraciones tempranas acerca del juego metafilosófico de Rorty son especialmente relevantes. Si estoy en lo correcto nada impide que la enorme batería de argumentos presentes en el confiabilismo, la epistemología social-G (por Goldman) y la epistemología formal (cf. Cresto, 2014), por nombrar algunas áreas productivas de la filosofía, no puedan reinterpretarse a la luz de una concepción del conocimiento como algo social –y por lo tanto natural—pero esa tarea va más allá de los límites de este trabajo.

Estructura y objetivos de la presente tesis

En los capítulos que siguen me propongo presentar una serie de consecuencias de la particular versión de pragmatismo de Richard Rorty valiéndome de algunas de sus posiciones metafilosóficas y algunos de los debates en los que participó como hilo conductor para dar cuenta del carácter social del conocimiento y los aportes al estudio de la normatividad que se pueden encontrar en él. En el capítulo dos sostendré que la crítica de Rorty a la Epistemología como Filosofía Primera no es suficiente para deslegitimar el estudio del conocimiento desde una perspectiva filosófica y que una concepción social del conocimiento no implica ni la irrelevancia para dichos estudios de consideraciones filosóficas, como sostiene Rorty, ni una necesaria legitimación de su estudio filosófico con respecto a una concepción primordialmente individualista del mismo, como cree Goldman. En el capítulo tres presentaré una reconstrucción de las influencias, argumentos y posiciones naturalistas que Rorty fue adoptando a lo largo de su carrera, pasando desde el eliminativismo materialista, el naturalismo no reductivo para llegar a lo que se ha denominado su naturalismo pragmatista. En el capítulo cuatro presentaré su

“conversacionalismo epistémico” a la luz de la reconstrucción hecha por Federico Penelas (2005, 2008) en contraste con la crítica de Susan Haack (1993) y las nociones de la concepción etnocéntrica de la justificación que implica junto a una reconstrucción de su contextualismo a la luz de algunas de las críticas que se le han efectuado, en particular mostrar por qué el contextualismo no es simplemente relativismo del todo vale. Para finalizar presentaré, a modo de conclusión, algunas perspectivas teóricas que se ven robustecidas por consideraciones rortyanas acerca de estos temas.

II. Epistemología sin espejos: una defensa de la epistemología social.

II.1. El nacimiento de la epistemología, ¿cambio de tema o cambio de significado?

En 1979 Richard Rorty sentenció a muerte a la Epistemología –en su ya clásico *Philosophy and the Mirror of Nature* – y con ella a la Filosofía en su rol cultural de “guardiana del conocimiento”. Dicha sentencia implicaba por un lado un *diagnóstico teórico* de los presupuestos de dicha disciplina en términos de un *fundacionismo* que se mostraba desechable a la luz de argumentos de Quine y Sellars; y por el otro, un *diagnóstico genealógico* acerca de las motivaciones contextuales para el proyecto de una teoría única, autónoma y *a priori* del conocimiento que, según Rorty, había sobrevivido a su utilidad. Sin embargo, en los últimos años han venido desarrollándose proyectos epistemológicos –especialmente dentro de lo que se puede clasificar como epistemología *social*—que, a pesar de ser *proyectos epistemológicos*, toman en serio las críticas rortyanas contra la epistemología clásica. La pregunta es ¿cómo compatibilizar el aceptar argumentos y compromisos clave del *obituarismo* (Williams, 2001, p. 241) rortyano con insistir en la viabilidad y en la utilidad de hacer teorías filosóficas sobre el conocimiento?

Comenzaré por presentar la crítica a la concepción de la epistemología que Rorty (*PMN*, p. 223) y Williams (2001, p. 241) denominan *Epistemología como Filosofía Primera* (Williams, 2000, p. 195) junto a la delimitación histórica que hace el primero de este proyecto. Se presentarán los argumentos de Sellars y Quine, centrales a la crítica al representacionalismo de Rorty. Se contrastará esta delimitación de la epistemología y su metafilosofía asociada con una delimitación intensionalmente cercana a Rorty, aunque extensionalmente más tradicional, me refiero al criterio de delimitación de la epistemología de Michael Williams. Veremos que en la discusión con Williams, Rorty no se muestra impresionado por una re-delimitación de la epistemología con otros roles que el de contestarle al escéptico. Esta discusión con Williams dará pie a las consideraciones metafilosóficas de Rorty del siguiente capítulo, que utilizaremos como antesala para defender la legitimidad de un tipo de epistemología de los argumentos de Rorty en el final de este trabajo.

II.1.1 ¿El fin de qué epistemología?

Antes de comenzar, es necesario distinguir algunas tesis en *Philosophy and the Mirror of Nature* acerca de la epistemología. A grandes rasgos la narración histórica de los capítulos III y IV puede describirse de la siguiente manera, en términos de lo que Williams llama la “tesis de la emergencia [de la epistemología]” (2000, p. 195): en el siglo XVII nació la epistemología como disciplina debido a la *invención* de la mente por Descartes que la describió como un receptáculo de ideas lockeanas, la fusión entre creencias y sensaciones provenientes de *afuera* de la mente incorporando contenido *dentro* de la misma. La idea de la posibilidad de certeza absoluta sobre el contenido de la propia mente le dio terreno nuevo, un espacio lógico, a los filósofos para afirmar una disciplina independiente de la nueva ciencia y que al mismo tiempo la validara. La epistemología como disciplina independiente llegó a la madurez con Kant que hizo al mundo externo a la mente dependiente del mundo interno a la mente. Rorty adscribe al proyecto epistemológico moderno una dependencia en metáforas sensoriales, el conocimiento sobre un objeto externo es la posesión –en la mente– de una representación fidedigna y privilegiada del mismo, el conocimiento de lo conceptual o *a priori* es, por ejemplo, la *distinción y claridad* de una idea. La tarea de la epistemología es encontrar las trazas distintivas de las representaciones privilegiadas a partir del conocimiento infalible del contenido de nuestras propias mentes. Es a partir de poder distinguir las fuentes de conocimiento – conocimientos *a priori* y necesarios y conocimientos *a posteriori* y contingentes y de poder rastrear el rol fundacional del conocimiento empírico en átomos epistémicos sensoriales que la *Epistemología como Filosofía Primera (EcFP)* cobró autonomía y autoridad. La filosofía toma un rol cultural privilegiado en tanto mediante la epistemología puede “mantener a las otras disciplinas honestas, limitando sus afirmaciones a lo que puede apropiadamente ser “fundamentado” (*PMN*, p. 162) aquello que puede ser llevado mediante una cadena de inferencias últimamente a o bien creencias justificadas *a priori* o creencias justificadas por la experiencia *directamente*⁹. Según Rorty, entonces, la epistemología (en tanto disciplina nacida en los siglos XVII y XVIII) es un proyecto de demarcación del conocimiento (entendido como representación) y por lo tanto, un proyecto normativo acerca de los métodos apropiados de su adquisición (fundamentación empírica) y que

⁹ La idea de detener el regreso al infinito mediante la justificación directa es una preocupación no sólo histórica en filosofía sino que puede encontrarse en trabajos posteriores a *PMN* como en Alston (1980).

se ocupa de la constante revisión de las pretensiones epistémicas de otras áreas de la cultura. La *filosofía como epistemología* entrona a la ciencia empírica fundamentando racionalmente su operar y condenando a quienes no se adecuan al mismo. Cabe notar que esta constitución de la *Erkenntnislehre* (teoría del conocimiento) tiene que ver principalmente con la recepción en el siglo XIX de los principales elementos de la Epistemología moderna como una reacción a Hegel y un retorno a Kant (*PMN*, pp. 134-ss)¹⁰. La epistemología llega a la corriente analítica y se reconvierte en teoría del conocimiento general, que trata acerca de la posibilidad del conocimiento —es decir de responderle al escéptico— por un lado y en teoría del conocimiento científico o filosofía de la ciencia, por el otro, que tiene a la delimitación de la ciencia de otras áreas de la cultura a través de algún criterio de demarcación como uno de sus objetivos centrales.

Para Rorty esta tradición implotó en su vertiente anglosajona al tener como exponentes a los trabajos de Sellars que ataca la idea de representaciones privilegiadas auto-justificantes por el mero hecho de ser experimentadas, y de Quine, que hizo lo propio con la distinción analítico-sintético. El argumento de Sellars de *Empiricism and The Philosophy of Mind* depende, de forma muy similar a la estrategia adoptada por Rorty en *PMN*, de una narración genealógica. Dicha narración busca socavar nuestra confianza en la prioridad de la llamada “lógica de ‘parece’” (W. Sellars, 1997, sec. 10), las afirmaciones como “X le *parece* y a z”, o “X se ve como si fuera y”, con respecto a las afirmaciones del tipo “X *es* y” o “X ve que z es y”, fundamentales para el atomismo lógico de Ayer o el fenomenalismo de una corriente del positivismo lógico. El fenomenalismo puede rastrearse hasta las ideas modernas de lo indubitable como lo directamente presente a la mente. El argumento principal está planteado en el llamado “mito de de Jones”¹¹ (*Ibid.*, sec. 48-ss). Pero puede entenderse a la posición que se llega mediante el previo “cuento de John” (*Ibid.*, sec. 14-ss) y la clarificación de la “lógica de ‘parece’ [*looks*]” John vende corbatas y aprendió a usar las palabras sobre colores de la forma tradicional, señalando objetos y diciendo “Eso es x” donde x es un color, siendo avalado o corregido por sus padres, maestros y pares, etc. Lo único que diferencia a John de nosotros es que John nunca vio objetos en condiciones no

¹⁰ Este intento de hacer caminar a la Filosofía en el “seguro camino de una ciencia” pero distinta, independiente y más fundamental a las mismas configura para Rorty una reacción que hay que evitar.

¹¹ Se presenta una genealogía ficcional en donde a través de un vocabulario puramente público sobre objetos macroscópicos se elabora, mediante nuestro conductista genio: Jones, un vocabulario de impresiones con sucesivos estadios a través de la incorporación de un vocabulario semántico y un vocabulario de entidades teóricas. Estos ancestros ficcionales sin vocabulario mental podríamos haber sido nosotros. La idea de Sellars es mostrar cómo a partir de un vocabulario público se puede llegar a un vocabulario “privado”.

estándar. En algún momento de la vida de John es inventada la luz eléctrica y él tarda en instalarla en su tienda, todos sus conciudadanos ya están acostumbrados a ver cosas bajo la luz eléctrica. En ese momento un cliente, Jim, entra a la tienda donde trabaja vendiendo corbatas y le pide una corbata, John pregunta -“¿la verde? En seguida”, su cliente le responde que quiere *esa* corbata, pero que no es verde, es azul. John al principio no entiende lo que le quiere decir. Su cliente lo saca afuera a la luz del sol con la corbata y se la muestra. John, ahora ve a la corbata verde y dice -“Es increíble, era verde y ahora es azul”; -“No, siempre fue azul, las cosas no cambian de color por cambiarlas de lugar ni por la exposición a la luz eléctrica, vos lo sabés”. John queda sorprendido pero sigue con su día. Al día siguiente otro cliente entra a la tienda y le pide una corbata como esa, le dice -“Deme la verde que está ahí”, a lo que John responde: -“Muy buena corbata, pero no es verde, es azul. *Parece* verde bajo esta luz, pero si la llevamos afuera verá que es azul”. Cuando John dice “La corbata es azul”, está haciendo un reporte, pero es fruto de una inferencia, una inferencia mediante la cual aprendió a hacer un nuevo reporte de observación sobre cosas bajo luz artificial, una inferencia que luego puede automatizar. Sellars quiere llamarnos la atención sobre una cosa. Cuando John dice, al comienzo del cuento, “la corbata *es* verde” está haciendo un reporte y una aserción en donde *avala* (*endorse*) su contenido. Se compromete con él como cuando decimos “John ve que el árbol es verde”, le adscribimos una proposición a John y la avalamos, nos comprometemos con que John ve algo y que ese algo es el árbol (que *es* verde). Le atribuimos a John que el árbol es verde y nos *comprometemos* a su vez, nosotros también con que es verde. En cambio cuando decimos “El árbol le *parece* verde a John” le atribuimos una proposición, pero no la avalamos, no nos comprometemos con que de hecho *sea* verde. La idea de Sellars es que toda la idea del atomismo lógico en donde algún átomo sensorial es lo *inmediatamente dado* a nuestra experiencia y a través de lo cual llegamos a inferir, y mediante los cuales debemos fundamentar, todos nuestros juicios perceptivos de objetos macroscópicos depende de un mal análisis de “X le parece y a z” entendiendo a “le parece” como una relación $R(x,y,z)$ y de donde se asume que y es un objeto sensorial dado aparte del objeto al que se le atribuye. “Parece”, en cambio, es un operador que nos permite expresar la reserva (*withhold*) de un aval, nos permite trazar distinciones acerca del contenido avalado y el no avalado en una aserción dependiendo el alcance del operador. De esta manera, “X *es* y” tiene una prioridad conceptual con respecto a “X *parece* y”. Sólo pudiendo jugar el juego de las aserciones es que podemos jugar el juego de reservárnoslas. La lógica de “parece” es parasitaria con respecto a la lógica de “es”. Sellars, de esta manera, brinda una genealogía ficcional del concepto

“parece” que muestra cómo puede surgir a partir de una sofisticación expresiva sobre la base de un concepto más básico, el de la predicación en el marco de una aserción. El argumento prosigue, pero la idea es, en su forma más simple, esa. Mediante un argumento semántico se evade una preocupación metafísica, ya no tenemos la necesidad de postular átomos sensoriales ni de explicar cómo es que la mente los experimenta y cómo puede *conocer* el mundo externo a partir de ellos dado que los átomos sensoriales están meramente causados por los objetos del mundo, cuando estos átomos deberían además *justificar* nuestras creencias en esos objetos. Rorty afirma sobre la estrategia de Sellars (2000a, p. 253) y su nominalismo psicológico, que sigue la idea terapéutica wittgensteiniana de que “una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse” (*IF*, § 304) nos lleva a lo siguiente:

Si aceptamos lo que Sellars afirma en los pasajes que acabo de mencionar, no sólo seremos capaces de vincular la evolución cultural con la evolución biológica del modo como Dewey deseaba, sino que además podremos hacerlo de un modo mucho más perspicuo y convincente que él. (Rorty, 2000a, p. 254)

La idea clave, regulativa, inherente a la adopción de un enfoque sellarsiano sigue siendo, como veremos luego, la naturalización de la empresa cultural. Considerarnos portadores de representaciones mentales intrínsecamente creíbles obstaculiza nuestra auto-percepción como seres naturales. Es a esta naturalización que la *EcFP* se opone.

Con respecto a la dicotomía analítico-sintético, Quine (1951, 1984) se propone una elucidación de la noción de “analiticidad” que sea distinguible tajantemente de la noción de “sintético” o “enunciado de hecho”, tal elucidación no logra trazar la frontera que necesita el empirismo (lógico), por lo que la dicotomía debe ser abandonada como un dogma injustificado, un “metafísico artículo de fe” (Quine, 1984, p. 70). Lo que propone Quine es que tratando de definir analiticidad llegamos a un círculo en donde no se esclarece nada. Tal círculo nos lleva desde la analiticidad (que no trata meramente de verdades lógicas) a la sinonimia, que es una noción tan vaga como la que se pretende aclarar; luego a la definición, el problema de la definición es que o bien recoge cuestiones de *uso* y por lo tanto empíricas o depende de sinonimias previamente reconocidas (que es lo mismo), aun teniendo en cuenta sólo la “sinonimia cognitiva” (la mismidad de significado que es recogida por una proposición como unidad de contenido cognitivo); luego a la intercambiabilidad *salva veritate*, pero ella nos lleva de vuelta a la analiticidad (Quine, 1984, p. 61); Quine considera la posibilidad de utilizar un lenguaje intensional con el operador modal “necesariamente” como forma de retratar la

analiticidad, pero considera que un operador como “necesariamente” depende, para ser definido, de la noción de analiticidad; adicionalmente, se tiene en cuenta la noción de “regla semántica” en un lenguaje formal, aquí, dice Quine, simplemente estamos sustituyendo la vaguedad de analítico por la de regla semántica. En definitiva, el resultado final es que no tenemos una frontera clara entre lo verdadero en virtud del significado y verdadero en virtud de los hechos. Podemos usar las distinciones, pero no tendremos la dicotomía. Ahora podremos hablar del “continuo analítico-sintético”. Lo único que tenemos son afirmaciones más fáciles de revisar que otras, pero ninguna es inmune a toda revisión.

Una vez uno adopta ambas posturas, el *fundacionismo*¹² y sus problemas se muestran desechables, lo que se da no es una solución a los problemas escépticos y de demarcación, sino la viabilidad del abandono de los mismos:

If we are not to have a doctrine of “knowledge by acquaintance” which will give us a foundation, and if we do not simply deny that there is such a thing as justification, then we will claim with Sellars that “science is rational not because it has a *foundation*, but because it is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once.” We will say with Quine that knowledge is not like an architectonic structure but like a field of force and that there are no assertions which are immune from revision. We will be holistic not because we have a taste for wholes, any more than we are behavioristic because of a distate for “ghostly entities,” but simply because justification has always *been* behavioristic and holistic. Only the professional philosopher has dreamed that it might be something else, for only he is frightened by the epistemological skeptic. (*PMN*, pp. 180-181)

Todo este *racconto* rortyano acerca de la *EcFP* puede ser clasificado como una estrategia de diagnóstico teórico en términos de Michael Williams (2001) o de epistemología social de diagnóstico (*ESD*) en términos de Martin Kusch (2011). Lo que se nos muestra no es tanto la ininteligibilidad de los problemas epistemológicos sino su carácter opcional y teóricamente cargado:

(...) [W]e can think of knowledge as a relation to propositions, and thus of justification as a relation between the propositions in question and other propositions from which the

¹² Con fundacionismo por ahora nos referimos a la etiqueta rortyana general que recorre *PMN*, abajo veremos la distinción en tres tipos de fundacionismo implícitos en los usos rortyanos de la misma que identifica Haack y bautiza Penelas.

former may be inferred. Or we may think of both knowledge and justification as privileged relations to the objects those propositions are about” (*PMN*, p. 159)

A la luz de esta clasificación, quisiera etiquetar algunos términos en virtud de diferentes usos de Rorty alrededor de una serie de palabras en sus tesis avanzadas en *PMN*:

- 1) “Epistemología”: Epistemología como filosofía primera: Teoría del conocimiento (general + científico)
- 2) “Epistemología como filosofía primera” (*EcFP*): Fundacionismo representacionalista individualista = Proyecto de Demarcación del conocimiento.¹³
- 3) Filosofía como Epistemología = Filosofía como guardiana del conocimiento y reguladora de la cultura.

De ahí que la pregunta siguiente sea, ¿si abandonamos el fundacionismo representacionalista, qué queda de la epistemología? La respuesta de Rorty es conocida: nada que merezca ser llamado epistemología y, además, se debe resistir el impulso a llenar el hueco dejado por la *EcFP* con alguna disciplina que la suceda y e intente cumplir su rol cultural en términos de 3). Si somos conductistas epistemológicos —o pragmatistas acerca del conocimiento—no necesitamos una Epistemología, una Teoría del Conocimiento¹⁴ y sin este rol central de la epistemología en la filosofía, esta última pierde su rol central como supervisora de la cultura. Sin embargo, no es del todo claro cómo entender esta afirmación central del libro. “Epistemología” y “Teoría del Conocimiento” en casi todo momento son usados como sinónimo de “Epistemología como Filosofía primera”¹⁵ por lo que el rol cultural a llenar sería el de una disciplina que busque fundamentar el conocimiento y demarcar las áreas de la cultura que tienen

¹³ Las representaciones mentales (individuales) funcionan como fundamentos del conocimiento. Estas representaciones tienen que poder ser elaboradas de tal manera de responder al escéptico y así edificar el edificio del conocimiento humano.

¹⁴ En su discusión sobre Quine, Rorty dice: “The lesson of epistemological behaviorism is just that there is no “Philosophical point” to be made about translation or intentionality, nor about any other “ontological” subject. Rather, it helps us see that explanatory power is where we find it, and that the philosophical attempt to distinguish between “scientific” and “unscientific” explanation is needless.” (*PMN*, p. 209) Posteriormente abandonó su idea de “philosophical point”, todo puede tener un sentido filosófico si se lo damos. La pregunta, como siempre, es para qué. (cf. Rorty, 2000c)

¹⁵ Exceptuando pasajes como: “For the Quine-Sellars approach to epistemology, to say that truth and knowledge can only be judged by the standards of the inquirers of our own day is not to say that human knowledge is less noble or important, or more “cut off from the world,” than we had thought. It is merely to say that nothing counts as justification unless by reference to what we already accept, and that there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence.” (*PMN*, p. 178) en donde se refiere a su propia postura.

autoridad epistémica –representan adecuadamente al mundo o alguna noción sucesora—de las que no. Parece claro que los pragmatistas –a la Rorty—no necesitan una *teoría* filosófica de este tipo – que esté destinada principalmente a explicar la posibilidad del conocimiento y a demarcarlo—pero no está tan claro qué puede hacer un pragmatista con otro tipo de estudios sobre el conocimiento que no tengan estas pretensiones y si hay lugar para algún rol distintivamente filosófico dentro de estos estudios. A la luz de lo anterior podemos decir que Rorty concluye que la Epistemología que critica –la *EcFP*—es en el mejor de los casos inútil y en el, fácilmente imaginable, peor, perjudicial por sus consecuencias autoritarias para el resto de la cultura (cf. Rorty, 2000a). En tanto es diagnosticada como optativa, se *debe* –o como mínimo se sugiere- abandonar, es una tesis pragmático-normativa, no meramente modal, es a sabiendas de sus malos frutos que se nos aconseja no plantar más semillas del figurativo árbol epistemológico. Ahora, podemos hacer los mismos tipos de preguntas acerca de una epistemología filosófica no fundacionista ni demarcacionista: si es posible, si es útil, y de responder afirmativamente a las anteriores si es beneficiosa y por lo tanto si es recomendable desde un punto de vista pragmatista que considere que la filosofía ya no debe cumplir el rol de supervisora de la cultura¹⁶.

Resumiendo, podemos distinguir dos tesis entrelazadas pero hasta cierto punto independientes. Por un lado Rorty afirma que: i) la *EcFP* es teóricamente *inviabile*, y por otro que: ii) si la Epistemología no es *EcFP* –es decir, un proyecto fundacionista y demarcador--, es *inútil* o *perjudicial*. Llamaremos a i) *tesis de la inviabilidad* y a ii) *tesis de la inutilidad*.

La conjunción de estas tesis resulta en el *obituarismo* rortyano, al aceptar la *inviabilidad* y la *inutilidad* de la Epistemología, la considera muerta, moribunda o necesitando que se la sacrifique. Parte de la fuerza del argumento deriva del marco acerca de la disciplina que Rorty presenta, su origen, su propósito y su estado actual. Para Rorty, no hay estudio *filosófico* acerca del conocimiento fuera de la tradición moderna que identifica como *EcFP*. La *inviabilidad* y la

¹⁶ Cf. “I think that the view that epistemology, or some suitable successor-discipline, is necessary to culture confuses two roles which the philosopher may play. The first is that of the informed dilettante, the polypragmatic, Socratic intermediary between various discourses. In his salon, so to speak, hermetic thinkers are charmed out of their self-enclosed practices. Disagreements between disciplines and discourses are compromised or transcended in the course of the conversation. The second role is that of the cultural overseer who knows everyone’s common ground – the Platonic philosopher-king who knows what everybody else is really doing wheter *they* know it or not, because he knows about the ultimate context (the Forms, the Mind, Language) within which they are doing it.” (*PMN*. pp. 317-318)

inutilidad, por lo tanto, dependen de asumir la ecuación entre *epistemología* y *EcFP*. En rigor, la inviabilidad es la de los presupuestos que nos dan una concepción no social del conocimiento, una vez adoptada esta es que la epistemología, como búsqueda de fundamentos últimos del conocimiento, se nos presenta inútil de acuerdo a Rorty. Discutiremos este último punto, pero por ahora detengámonos en la tesis de la inviabilidad.

Esta tesis, *i*), depende de la idea de que la tesis de la emergencia configure necesariamente una problemática única que ya no tendría sentido, la discusión con el escéptico. Esto parece cambiar si se usan otras maneras de clasificar la práctica epistemológica. Williams utiliza otro tipo de rastreo de la tradición epistemológica que se separa de Rorty al no darle una prioridad *al problema* del conocimiento – el escepticismo – y, en vez, rastrear una serie de *problemas* sin privilegio automático entre sí que han aparecido intermitentemente a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Incluyendo la filosofía helenística (Williams, 2000, pp. 201-ss) Los mismos, para Williams, son cinco:

- I. El problema analítico: el proyecto de dar una definición o clarificación conceptual del conocimiento.
- II. El problema de la demarcación: se divide en dos partes
 - a. Problema externo: dada una concepción del conocimiento, busca determinar acerca de qué cosas podemos saber.
 - b. Problema interno: busca determinar si hay diferentes *tipos* de conocimiento.
- III. El problema del método: acerca de cómo se puede obtener conocimiento, subdividido en tres partes:
 - a. Problema de la unidad: acerca de determinar si existe un único método o si existen una pluralidad.
 - b. Problema meliorativo: acerca de si podemos mejorar nuestros métodos de búsqueda de conocimiento.
 - c. Problema de la razón o la racionalidad: el problema acerca de si existen métodos de investigación distintivamente racionales y, si los hay, cuáles son.
- IV. El problema del escepticismo: es acerca de la posibilidad misma del conocimiento. Se vincula con el problema de la justificación ya que suele redundar en si es posible la justificación.
- V. El problema del valor: la pregunta es sobre el valor que tiene el conocimiento, para qué lo queremos. (Williams, 2001, pp. 1-3, 2000, p. 196)

Se puede ver claramente que en la concepción *elástica* de la historia de la filosofía de Williams lo que Rorty critica – la *EcFP* de raigambre moderna – es tan sólo un capítulo o recorte

de la misma. Esto nos permite ver a la epistemología como una tradición argumentativa acerca de nodos problemáticos con respecto al conocimiento y no sólo a la *EcFP* sino a Rorty mismo inserto en la misma¹⁷. Adicionalmente, Williams sostiene que en *PMN* podemos encontrar una tesis adicional a la de la *emergencia*, la tesis de la *inversión (reversal)* en donde entre la antigüedad y la modernidad se habría invertido el orden de prioridad entre metafísica y epistemología, poniendo a esta última primero. Para Williams esta tesis implica una tensión, puesto que en la antigüedad se supone que no había tal cosa como epistemología, la tesis de la emergencia así lo estipula. Rorty (2000h) concede el punto. La tesis de la inversión no puede defenderse sin definiciones apropiadas de “metafísica” y “epistemología” y no tiene tales definiciones (2000h, p. 213). Pero no se muestra impresionado por los diversos problemas que identifica Williams además del problema del escepticismo. Considera que sólo pueden ser interesantes si uno quiere demarcar áreas de la cultura (*Ídem*, p. 214).¹⁸ Rorty, a su vez, considera que en tanto un diagnóstico teórico del problema del escepticismo, Williams, en *Unnatural Doubts*, mismo hace un mejor trabajo del que él realizó (*Id.*, n. 1).¹⁹

La pregunta, entonces, es si tiene sentido hacer un estudio filosófico del conocimiento luego de haber leído *Unnatural Doubts*, Rorty no entiende por qué alguien querría hacer eso, Williams claramente sí. Por ahora nuestro problema es que: si hay formas de tratar a estos problemas, los que identifica Williams u otros similares, sin hacerlo de forma fundacionista, individualista ni representacionista pero todavía *filosóficamente*, los argumentos que Rorty toma de Sellars y Quine, que lo hacen afirmar que la “justificación es un asunto de práctica social” (*PMN*, p.186), se vuelven un arsenal argumentativo disponible en favor de posturas de ese tipo. Luego quedará ver por qué alguien querría hacer eso. De este modo, aplicando el diagnóstico teórico que hace Williams sobre las mismas tesis rortyanas, podemos considerar opcional a la lectura histórica de la epistemología que hace Rorty y poner en duda la ecuación

¹⁷ Martin Kusch al final de su *Knowledge by Agreement* se pregunta por un lado si lo que acaba de hacer es epistemología, y si lo es, si queda bajo los argumentos obituaristas de Rorty. A la primera pregunta responde que sí, porque más allá de encontrarse en la frontera entre sociología del conocimiento y epistemología, discute con posiciones epistemológicas y eso le parece criterio suficiente para que su trabajo sea considerado epistemológico. A la segunda responde que cree que no. Cf. Kusch (2002, pp. 283-285)

¹⁸ La versión que cito es la de *Problems of Knowledge*, más completa que la del artículo de Williams al que responde Rorty. En la versión citada se incluye el problema del valor del conocimiento, que no está en el artículo. De todas maneras, no parece que su opinión vaya a cambiar mucho.

¹⁹ En otras oportunidades ha dicho que *PMN* quedó superado por el trabajo de Daniel Dennett, en particular su *The Intentional Stance* (1989) y *Unnatural Doubts* de Williams. (cf. Auxier & Hahn, 2010, p. 13)

Epistemología (filosófica) = *EcFP*. Esto nos da lugar para preguntarnos por la *inviabilidad* y la *utilidad* de alternativas *filosóficas* a la *EcFP*. Vimos que una clave está en la crítica al representacionalismo como anti-naturalista. Rorty parece creer que no hay rol filosófico en un estudio del conocimiento como algo natural.

Antes de evaluar alternativas a la *EcFP*, primero nos detendremos en la concepción rortyana del lenguaje, a menudo pasada por alto, y en el próximo capítulo veremos elementos de la metafilosofía rortyana que nos permitirán desarrollar los argumentos necesarios para presentar una concepción social del conocimiento con aportes filosóficos y que sea preferible, en términos metafilosóficos, a sus contrapartidas.

II.1.2. Filosofía del lenguaje “pura” y la “tesis del enredo”

Rorty sostiene, luego de su crítica a la *EcFP* que disciplinas sucesoras como *filosofías primeras* ya en tratativas de dar el primer paso, en su época, para reemplazar a la epistemología como fundamento del método filosófico no son buenos candidatos. Una es la ciencia cognitiva, o algún tipo de psicología, tratada en el capítulo V: “Epistemology and Empirical Psychology”. Goldman (1986, 2017) tiene algún tipo de relación con un proyecto como este de “naturalización de la epistemología”²⁰, a la Quine (cf. 1969). Rorty considera que la tarea de la *epistemología* es algo muy poco naturalizable y que no puede reducirse al estudio de procesos causales:

For if we have psychophysiology to cover causal mechanisms, and the sociology and history of science to note the occasions on which observation sentences are invoked or dodged in constructing and dismantling theories, then epistemology has nothing to do. (PMN, p. 225)

[I]f anything “replaces” epistemology it is the history and sociology of science, and is certainly not psychology. (PMN, p. 226)

Contra Quine, todavía, afirma:

I have been suggesting that we emphasize rather what Dewey and Wittgenstein have in common—their view that a natural quest for understanding has been run together, by modern philosophers, with an unnatural quest for certainty.

(...)

²⁰ Aunque sigue considerando que el rol *analítico* de la epistemología (en términos de Williams), la definición del conocimiento y la *justificación*, debe ser una empresa *a priori*.

We can have psychology or nothing. (*PMN*, p. 228)

Uno puede seguir atentamente los argumentos de este capítulo contra Fodor, Chomsky y Quine, pero la objeción es de principio, la epistemología no se puede naturalizar para transformarse en una ciencia empírica porque la epistemología tiene el objetivo de *fundamentar* la ciencia empírica. Sólo algo *a priori* podría hacer ese trabajo. De nada puede ayudarnos la ciencia a saber qué tan racionales nos hizo la evolución si no sabemos qué es la racionalidad (*PMN*, p. 251). Rorty aquí emplea la distinción entre el estudio de la mente como *hardware* y el estudio de la mente como *software*. No hay ningún misterio sobre cómo se relacionan el *hardware* y el *software* de una computadora, pero generalmente es de poca utilidad preocuparse por el *hardware* cuando uno está haciendo programación²¹ o crítica de software. Esta analogía casi que da pie al siguiente capítulo, el VI, “Epistemology and Philosophy of Language”. Si un estudio del *hardware* no nos puede dar una epistemología naturalizada, quizás el estudio del *software*, los vocabularios, en la jerga de Rorty, quizás puedan hacer el trabajo de una filosofía primera. Contra la tradición analítica representada por Frege, Russell y el empirismo lógico que buscaba distinguir claramente el aporte semántico del empírico en los términos del lenguaje reduciendo vocabularios objeto misteriosos a metavocabularios semánticos no problemáticos como el de los datos sensoriales propio del fenomenalismo (*PMN*, pp. 257-259). Rorty destaca el trabajo de Davidson contra el dualismo del esquema y el contenido como una forma de entender a la filosofía del lenguaje como pura, en vez de como una disciplina con consecuencias *epistemológicas*²², es decir: demarcacionales y fundantes del conocimiento. Este tipo de empresas, impuras, de filosofía del lenguaje no buscan simplemente dar una teoría del significado, sino que se basan en lo que Rorty denomina cierto “puritanismo filosófico” según el cual:

Each of these [operationalism, verificationism, behaviorism, conventionalism and reductionism] was an expression of an underlying “philosophical puritanism” which held that anything incapable of being “logically constructed” out of certainties (the data of sense, or the rules of language) was suspicious. (*PMN*, p. 259)

²¹ De cierto nivel. Para programación de bajo nivel es cada vez más relevante, llevando las cosas a último término un circuito es un programa físico. Pero la analogía sirve a pesar de su vaguedad.

²² Con mayúscula, hablamos de algo sucesor que pueda brindar lo que la *EcFP*.

Vinculado con este puritanismo está la empresa de restringer acerca de lo que se puede hablar de modo serio o cognitivo mediante una teoría de la referencia. Dichas teorías podrían calmar nuestras preocupaciones acerca del cambio de teoría mostrando cómo ciertos bloques lingüísticos se vinculan, cuasi-causalmente, con el mundo. De esta manera la preocupación que suscitó *La Estructura de las Revoluciones Científicas* acerca de cómo saber si una vieja teoría habla acerca de las mismas cosas, pero equivocadamente, de las que nuestras teorías actuales hablan correctamente se vería resuelta. No depende de nuestras descripciones el referir o no a entidades, aun con pésimo conocimiento del mundo una teoría histórico-“causal” de la referencia como la de Kripke puede dejarnos seguros de que nuestros nombres y términos de clases naturales refieren a lo que sea que refieran independientemente de lo que creamos sobre esas cosas. Si es que sabemos algo en absoluto. Pero para Rorty esta ansiedad por la referencia, y lo que podría hacer por nuestras intuiciones realistas, confunde dos sentidos de referencia. Uno sería una relación fáctica entre una expresión y alguna otra porción de la realidad, indiferentemente de nuestro conocimiento sobre esa porción, como mencionábamos; otro sería una relación “puramente intencional” que puede darse entre una expresión y un objeto inexistente. Una la llama “referencia” y la otra “hablar acerca de”. No se puede referir a Sherlock Holmes²³, pero sí se puede *hablar de* Sherlock Holmes (PMN, p. 289). Para Rorty, la “referencia” y sus problemas deben dejarse a los pies de los teóricos que las formularon, en el vocabulario cotidiano no necesitamos otra cosa que una noción de *hablar acerca de* (*talking about*). ¿Y qué pasa cuando dos vocabularios distintos son usados para lo que queremos decir que es la *misma cosa*? Sólo necesitamos la distinción expresiva entre “hablar acerca de” y “hablar realmente acerca de”. Pero no hay que confundir “realmente” con otra cosa que un énfasis expresivo como el que vimos en el operador “parece” del **mito de John** en Sellars. Este análisis del lenguaje no nos marca más que compromisos asercionales con proposiciones, no nos muestra cómo nuestras proposiciones (o nombres) cortan el mundo en pedazos y se conectan con él. Estamos cambiando de opinión sobre cómo describir algo, o discutiendo sobre ese algo. Como veremos luego, para Rorty (siguiendo a Davidson), sólo nos vinculamos causalmente con el mundo y una noción de referencia tiene mucho que explicar acerca de cómo ser entendida

²³ Como muestra el complicado tratamiento de expresiones sin referente que hace Kripke en sus *Locke Lectures* (2013) al aplicar a este problema lo desarrollado en sus *Naming and Necessity* (1972).

causalmente²⁴. La idea, finalmente, es que no hay esperanzas para creer en una garantía metafísica en el *progreso*. Sólo podemos medir el progreso a la luz de nuestros mejores estándares actuales. Sólo podemos hacer con nuestras ideas lo que Darwin hizo con las formas de vida: mostrar de dónde vienen las que hay. Podemos garantizar que la ciencia se hará *mejor* en un sentido no relativo a nuestros estándares de mejor tanto como podemos garantizar que no nos vamos a extinguir por algún suceso no previsto. Rorty parece acordar con Putnam en su “realismo interno”. La idea que subyace al mismo, como crítica a un realismo metafísico, es que tanto las relaciones intencionales (del tipo que nos dan las teorías descriptivistas) como las no-intencionales, como “representar” o “referir”, están cargadas teóricamente. Decir que construimos sistemas simbólicos que representan bien la realidad de acuerdo a *nuestras propias luces* no tiene ninguno de los riesgos de decir que podemos representar la realidad de acuerdo a como *realmente es*. No hay consecuencias escépticas, simplemente no tenemos por qué creer que la realidad tiene una forma en la que prefiere ser descrita (PMN, pp. 297-299).

Sin embargo, Brandom (2011, p. 202) ha sostenido que Rorty presupone algo que llama “la tesis del enredo” (*entanglement thesis*) según la cual los asuntos semánticos están *enredados* siempre con asuntos epistémicos en sentido amplio. Es más, sería su adopción de la tesis del enredo la que le permitiría criticar al representacionalismo. Pero lo que quiere decir esto es que cuestiones semánticas se vinculan con el uso, con el *saber* usar expresiones. Es un conocimiento práctico. La adopción del pragmatismo metodológico en semántica es lo que le da plausibilidad al rechazo del atomismo semántico por parte de Rorty (cf. PCP, cap. 12) en tanto el holismo del significado está implicado porque la *comprensión* práctica lo es (Brandom, 2011, p. 204). La tesis del enredo, entonces, no configura ningún riesgo de hacer de la filosofía del lenguaje “pura” una filosofía primera. En tanto implica un holismo semántico, hace sospechosas las empresas demarcacionales de vocabularios privilegiados. Brandom, adicionalmente, la utiliza en su proyecto de “metafísica moderada”, a entenderse como una narración genealógico-conceptual en busca de trazar relaciones inferenciales entre vocabularios y capacidades conceptuales (cf. Brandom, 1998, 2008, 2011, 2019). Una presentación detallada de dicho proyecto, a grandes

²⁴ Recientemente Kripke sostuvo en una conferencia que es un error llamar a su teoría una teoría histórico-causal de la referencia. Sí considera apropiado llamarla una teoría histórica. Más adelante veremos que Huw Price tiene una interesante forma de retratar cómo funcionaría una teoría causal de la referencia, es decir, una teoría natural. Rorty nota cómo el mismo Putnam rechaza una concepción causal de la referencia (PMN, p. 294).

rasgos compatible con Rorty (cf Rorty, 2000a, 2000d, 2010b), se escapa a los límites de este trabajo.

III. El naturalismo historicista de Richard Rorty

Los naturalismos de Rorty y la utilidad de la filosofía

Naturalismo y quietismo

En la tradición analítica es difícil encontrar hoy en día un filósofo que no acepte ser naturalista en un sentido u otro. Diana Pérez (2002a) comienza su introducción a *Los caminos del naturalismo* con una reflexión acerca de su polisemia. En un sentido mínimo ser naturalista implica un compromiso con una tesis ontológica o, más modestamente, *definicional*: “todo lo que hay es natural” (*Ibid.*, p. 12). En términos metafilosóficos esto suele acarrear una serie de consecuencias metodológicas, en particular cierta concepción de la relación entre filosofía y ciencia. Si uno considera, por ejemplo, que qué es *lo natural* es algo dado por la investigación científica entonces el compromiso con “todo lo que hay es natural” implica que todo aquello acerca de lo que se puede saber algo, ya que sólo hay conocimiento de lo verdadero, es aquello acerca de lo que habla la ciencia. Simplemente porque si la ciencia no habla de ello, si no existe aquello sobre lo que se habla, ese discurso no puede ser conocimiento. Así, conocimiento se hace equivalente a conocimiento científico. Huw Price (2013) vincula de cierta manera estas dos formas de entender el naturalismo bajo la rúbrica “naturalismo de objetos”, sobre la que hablaremos específicamente en breve. Pero más allá de cómo llamar a esta relación, una forma típica de entender a la práctica filosófica si uno es un naturalista *ontológico* es entender que la filosofía, en algún sentido a precisar, si produce conocimiento no puede producir conocimiento más que sobre los objetos acerca de los que habla la ciencia ya que sólo hay conocimiento científico. En este sentido puede ser ilustradora la manera en que Pérez (2002b) identifica cuatro formas de ser naturalista en filosofía de la mente contemporánea. La primera es una tesis ontológico-metodológica *restrictiva*: para ser naturalista *en* filosofía de la mente uno simplemente debe abstenerse de postular entidades sobrenaturales en sus teorías filosóficas. La

segunda consiste en seguir a Quine y considerar la naturalización de la filosofía de la mente, es decir, plantear un continuo entre filosofía de la mente y ciencias cognitivas en donde se desdibujen las fronteras entre las disciplinas. Esto equivale a *naturalizar* la disciplina, su práctica, mediante la unificación de criterios evidenciales y metodológicos entre filósofos y científicos. Una tercera manera de ser naturalista en filosofía de la mente es adoptando una teoría sobre lo natural que haga co-extensivos a los términos “naturaleza” y “lo físico” o “lo material”. Ser naturalista en este sentido sería ser fisicalista o materialista. Suele ser más común, hoy en día, ser fisicalista entendido como considerar que todo lo que hay es, fundamentalmente, aquello de lo que habla la física. Por ejemplo, decir algo como “las mesas son *sólo* átomos y vacío”. Como no todo de lo que habla la física es material en un sentido estricto, ser fisicalista es menos restrictivo que ser materialista. Una cuarta manera, según Pérez, es ser fisicalista en términos no-ontológicos sino “actitudinales” (Pérez, 2002a, p. 14, 2002b, pp. 124-127). Naturalista en este sentido es aquel que considera que lo mental es parte del mundo natural pero no por eso cree que los vocabularios mentalistas son *ipso facto* reducibles a vocabularios fisicalistas ni que el estudio de la mente en términos normativos o filosóficos deba, so pena de ilegitimidad, ser reducible a los términos de alguna disciplina científica en particular. Por ejemplo, la física o la biología. El pluralismo funcional que Pérez identifica en Price (1997), a su vez inspirado en Carnap (1950) es un ejemplo de esta actitud teórica.

A su vez, Brian Leiter (2004) en la introducción a la compilación *The Future for Philosophy* destaca dos corrientes principales dentro de la filosofía analítica contemporánea de acuerdo a sus compromisos y actitudes metafilosóficas. Por un lado, se encuentran los *naturalistas*, quienes creen que la única forma de hacer legítimos a los vocabularios filosóficos es reducirlos a algún vocabulario de una ciencia empírica, de ser posible física de partículas. Los naturalistas filosóficos generales en este sentido combinan buena parte del primero y el tercer tipo de naturalismo destacados en la clasificación de las variantes de naturalismo en filosofía de la mente que describe Pérez. Consideran que la filosofía no debe postular entidades sobrenaturales y esto lo garantizan considerando que el vocabulario filosófico debe ser reducible a un vocabulario científico para ser legítimo. En oposición a los naturalistas se encuentra la segunda variante metafilosófica contemporánea, los *quietistas wittgensteinianos*. Ser un quietista, en este sentido, es estar de acuerdo con la afirmación por parte de Wittgenstein de que la filosofía no tiene tesis propias. Así, la forma que tiene la filosofía de no salirse de sus límites es *no haciendo afirmaciones* propias, no postulando teoría. La filosofía sólo debe desandar los

problemas conceptuales generados por el mal uso del lenguaje cotidiano por parte de los filósofos. La filosofía hecha de esta manera se evita tener que realizar algún procedimiento especial para legitimarse. Simplemente no avanza tesis propias, no es una tarea cognitiva autónoma, es simplemente terapéutica con respecto a pseudo-problemas lingüísticos, no teóricos.

Lo notable de la caracterización de Leiter de las dos corrientes es que ambas tienen en común lo siguiente: tanto naturalistas como quietistas consideran que la filosofía, para ser legítima, debe mantenerse dentro de ciertos límites. Ambas corrientes ponen a la ciencia como límite de cierto tipo. O bien como modelo (en uno u otro sentido), en el caso de los naturalistas, o bien como contraste, en el caso de los quietistas. Los quietistas se preocupan por no confundir su tarea con la de la ciencia, propiamente cognitiva. Rorty, como veremos, está interesado en ambas corrientes. *PMN* es un libro con un importante tono *quietista wittgensteiniano*. Esta es la razón por la cual afirma que Wittgenstein --junto a Dewey y Heidegger-- es uno de los tres filósofos más importantes del siglo XX (Rorty, 2009, p. 5). Pero también hay una veta importante de naturalismo en él, a través de Dewey, otro de los héroes de Rorty en *PMN*, y probablemente el mayor dentro de su obra filosófica posterior (Rorty, 2009, pp. 166-168).

III.1 Darwin, Dewey y el naturalismo.

Pragmaticism makes thinking to consist in the living inferential metaboly of symbols whose purport lies in conditional general resolutions to act. (Peirce, *CP* 5.401)

Rorty en “Inquiry as recontextualization” presenta la siguiente caracterización de naturalismo:

To be a naturalist, in this sense, is to be the kind of antiessentialist who, like Dewey, sees no breaks in the hierarchy of increasingly complex adjustments to novel stimulation -- the hierarchy which has amoebae adjusting themselves to changed water temperature at the bottom, bees dancing and chess players check-mating in the middle, and people fomenting scientific, artistic, and political revolutions at the top. (Rorty, 1990, p. 109)

Se declara un anti-esencialista como Dewey que, por usar una metáfora de Daniel Dennett, ve un continuo natural que va, podríamos decir, “desde las bacterias a Bach y de vuelta” (cf. Daniel C. Dennett, 2018). Dewey es, para Rorty, un modelo de su naturalismo. Pero, entonces, ¿qué es exactamente el naturalismo de Dewey?

Uno puede comenzar a responder esta pregunta examinando *The Influence of Darwinism on Philosophy*, el famoso ensayo de 1909 donde Dewey presenta una historia cultural del término “especie” --desde el griego *eidos* como forma sustancial y guía del desarrollo material, hasta su uso en las taxonomías biológicas de la época de Darwin-- para mostrar que, contrario a lo que algunos parecen querer pensar, la *peligrosa idea de Darwin*, para usar el término que titula el libro de Daniel Dennett (1995), no es tan fácil de contener dentro de la biología. La novedad de Darwin no es meramente metodológica, (por más grande que sea) como creía Peirce (CP 5.364)²⁵, según Dewey. Darwin permitió ver toda la vida como natural, como sometida a las mismas reglas, como cognoscible según los mismos métodos que la nueva ciencia natural venía aplicando al resto de la naturaleza. Dicha expansión de la investigación histórica y mecánico-causal estaba bloqueada por una concepción de lo biológico como fruto del diseño de una inteligencia suprema. La influencia de Darwin para la filosofía “radica en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de lo vivo, permitiendo así que la nueva lógica se aplique a la mente, a la moral y a la vida.” (Dewey, 2000, p. 53). Darwin ganó para el lado de las cosas que tienen un origen a las especies biológicas. Lo que hasta ese momento se había considerado eterno y *fundamento* de lo mutable. Pero como las *esencias* biológicas, según Dewey, fueron el mecanismo teórico mediante el cual se explicó la vida y el cambio, dinamizar, historizar las esencias biológicas pone en duda toda apelación a esencias inmutables como principio explicativo. De esta manera, para Dewey, Darwin logró *historizar* la naturaleza y su estudio. Haciendo esto, a su vez, generó preguntas nuevas y el abandono de viejas. Dewey llama a *El origen de las especies* como “el más poderoso disolvente de preguntas viejas, el principal catalizador de nuevos métodos, nuevas intenciones, nuevos problemas” en el pensamiento contemporáneo (Rorty, 1998b, p. 301). Está pensando, en particular, en la historización del conocimiento en general, y no es difícil ver por qué:

²⁵ Las citas a la obra de Peirce están en el siguiente formato canónico de acuerdo a los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1994) donde el número antes del punto (en este caso “5”) refiere al número de volumen y lo que sigue a la sección dentro de él.

When we no longer look at an organic being as a savage looks at a ship, as at something wholly beyond his comprehension; when we regard every production of nature as one which has had a history; when we contemplate every complex structure and instinct as the summing up of many contrivances, each useful to the possessor, nearly in the same way as when we look at any great mechanical invention as the summing up of the labour, the experience, the reason, and even the blunders of numerous workmen; when we thus view each organic being, how far more interesting, I speak from experience, will the study of natural history become! (Darwin, 1864/1964, p. 485)

Darwin mismo aconsejaba ver al conocimiento biológico como dado por la reconstrucción de una historia evolutiva. Esta idea es central para lo que Dewey llamó su “método histórico”, que incluye la siguiente caracterización del carácter histórico del conocimiento:

(...) [I]f all natural existences are histories, divorce between history and the logical mathematical schemes which are the appropriate objects of pure science, terminates in the conclusion that of existences there is no science, no adequate knowledge. Aside from mathematics, all knowledge is historic; chemistry, geology, physiology, as well as anthropology and those human events to which, arrogantly, we usually restrict the title of history. Only as science is seen to be fulfilled and brought to itself in intelligent management of historical processes in their continuity can man be envisaged as within nature, and not as a supernatural extrapolation. (Dewey, 1958, p. 168)

Todo conocimiento, para Dewey, es histórico --excepto el matemático, en un sentido (cf. Kitcher, 2012, Capítulo 7 para una historia natural de la matemática). Los modelos lógico-matemáticos son la gran invención de la *Nueva Ciencia*, pero, como Darwin nos enseña, su potencia explicativa yace en aplicársele a aquello que es cambiante, a lo existente como histórico, como temporal. A la manera de las especies y su origen. Rorty acuerda totalmente con esta apreciación de Darwin por parte de Dewey. Darwin es tan peligroso como sus enemigos culturales temen. Así se refiere a la tesis que defiende Dennett en su *Darwin's Dangerous Idea*:

The thesis is that Darwin, unlike Heisenberg, Gödel, and those aging laureates, is just as philosophically significant as he has been thought to be. Very occasionally, the results of work in a special scientific discipline do change everything. Copernicus really did place

all in doubt, just as Donne said he had. Darwin is just as dangerous to theocracy as Pat Robertson²⁶ fears, and as fatal to idealist metaphysics as Dewey hoped. (Rorty, 1995)

Que el libro de Dennett sea tan importante porque nos recuerda la fertilidad y la corrosión cultural que significa Darwin en el presente sólo hace más potente dicha apreciación por parte de Dewey en 1909. La influencia de Darwin en la filosofía no está culminada y Rorty se vio a sí mismo, como a Dennett y otros, en la tarea de tratar de llevar tan lejos como se pueda la postergada influencia de Darwin en la filosofía, en particular, y en la cultura, en general. Este cambio, en la versión de Dennett, depende de exorcizar de la cultura la ansiedad por *skyhooks* (literalmente: “ganchos del cielo”), fundamentos últimos sobre los cuales reposar (o suspender) todo el conocimiento o nuestras explicaciones de la realidad. Como alternativa, *Darwin’s Dangerous Idea* nos propone conformarnos con grúas (*cranes*). Grúas conceptuales que permiten construir grúas más grandes y así permiten entender cómo la naturaleza puede desarrollarse sin depender de un diseñador o una sustancia racional que la conforme --en la variante típica de *skyhook*-- o algún otro fundamento último equivalente. Las grúas conceptuales de Dennett, como lo es todo su libro, son historias naturales-sociales sobre conceptos. Rorty mismo se había valido de una distinción entre *skyhooks* y “*toeholds*” (puntos de apoyo)²⁷ para caracterizar a la “ansiedad cartesiana” (para usar la terminología de Richard Bernstein (1983, 2018)) de los representacionalistas versus la actitud anti-representacionalista típica del pragmatismo en la introducción a su *Objectivity, Relativism, and Truth* (1990), así que no es de extrañar la actitud laudatoria ante el libro de Dennett cinco años más tarde. Narrar una historia que unifique el desarrollo del universo hasta nosotros permite elucidar mejor aquello que no entendemos y quitarnos la sensación de que ciertas cosas que consideramos valiosas no encajan bien. En otras palabras, nos permite dejar de ver viejos problemas como problemas interesantes y poner nuestra atención allí donde debería estar —donde más nos conviene, en la mejor forma de entendernos y nuestra relación con el entorno de la que podamos echar mano. Dennett, de forma muy deweyana, compara la idea de Darwin sobre selección natural con una especie de hipotético

²⁶ Pat Robertson es un famoso “televangelista” norteamericano que, como es usual, es antidarwinista por motivos religiosos y propugna que deje de enseñarse en las escuelas o limitar su influencia cultural.

²⁷ Rorty afirma que la argumentación no es un *skyhook* que pueda sacarnos de nuestra situación, sólo la imaginación puede movernos, pero de lugar, no fuera de todo lugar. (Auxier & Hahn, 2010, p. 3)

“ácido universal”, un ácido que, por más que intentemos contenerlo, carcome todo, incluyendo cualquier recipiente (Daniel C. Dennett, 1995, Capítulo 3). Al comienzo de *Contingency, Irony and Solidarity* puede verse una descripción clara de este punto por parte de Rorty que merece citarse *in extenso*:

A nonteleological view of intellectual history, including the history of science, does for the theory of culture what the Mendelian, mechanistic, account of natural selection did for evolutionary theory. Mendel let us see mind as something which just happened rather than as something which was the point of the whole process. Davidson lets us think of the history of language, and thus of culture, as Darwin taught us to think of the history of a coral reef. Old metaphors are constantly dying off into literalness, and then serving as a platform and foil for new metaphors. This analogy lets us think of “our language” -- that is, of the science and culture of twentieth-century Europe -- as something that took shape as a result of a great number of sheer contingencies. Our language and our culture are as much a contingency, as much a result of thousands of small mutations finding niches (and millions of others finding no niches), as are the orchids and the anthropoids. (Rorty, 1989, p. 16, Cf. 1989, pp. 67-69)

En su introducción a *Truth and Progress*, Rorty enfatiza esta forma de ver los problemas filosóficos, de nuevo citando a Dewey, en *Reconstruction in Philosophy*, como una inspiración:

I have often cited Dewey’s doctrine that “the distinctive office, problems and subject-matter of philosophy grow out of stresses and strains in the community life in which a given form of philosophy arises. The stresses and strains Dewey has in mind are those that arise from attempts to pour bubbly and expansive new liquids into old bottles. (TP, p. 5)²⁸

Una aclaración similar puede verse en su introducción a *Essays on Heidegger and Others* refiriéndose a su interpretación “quineana-davidsoniana” de la famosa frase de Nietzsche en “Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral” donde el filósofo alemán caracteriza a la verdad como: “[U]n flexible ejército de metáforas” (Nietzsche, 2008, p. 33)²⁹:

I interpret this remark along the lines of my discussion of Davidson’s treatment of metaphor (...). I take its point to be that sentences are the only things that can be true or

²⁸ Cf. (Dewey, 1986, p. 9)

²⁹ En su contexto: “¿Qué es, entonces, la verdad? Un flexible ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en breve, una suma de relaciones humanas que, reforzadas, transmitidas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un uso prolongado le parecieron a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias.”

false, that our repertoire of sentences grows as history goes along, and that this growth is largely a matter of the literalization of novel metaphors. Thinking of truth in this way helps us switch over from a Cartesian-Kantian picture of intellectual progress (as a better and better fit between mind and world) to a Darwinian picture (as an increasing ability to shape the tools needed to help the species survive, multiply, and transform itself). (Rorty, 1991, p. 3)

Esto es nuevamente retomado en su respuesta a Jaques Bouveresse en *Rorty and his critics*:

I can, however, say something to defend myself against Bouveresse's suggestion that I want to try giving up on "reason, truth, and objectivity." I do not want to give up on these, any more than secularists like Hume wanted to give up on charity, benevolence, and fellow-feeling. Hume just wanted to reinterpret these notions naturalistically. I want to give terms like 'reason,' 'truth,' and 'objectivity' senses that are compatible with Nietzsche's Darwinian claim that we are just "clever animals." I do not think that this can be done without giving up on the notion of scientific truth as accurate representation of (in Bernard Williams's phrase) "what is there anyway," nor without giving up on the idea that the world (or humanity, or philosophy, or anything else) has an intrinsic nature (an idea that Bouveresse emphatically endorses). (Rorty, 2000g, p. 151)

Darwin, a través de Dewey y Nietzsche, siempre re-aparece en las explicaciones brindadas por Rorty de sus motivaciones y objetivos. La re-descripción busca re-describir en términos aceptables para un naturalismo. En las siguientes secciones podremos ver algunas de las estrategias específicas que Rorty ha utilizado a lo largo de su carrera.

La concepción pragmatista de la creencia

Otro aspecto central de la herencia pragmatista general de Rorty es la concepción de Peirce, James y Dewey de "creencia" entendida como *hábito de acción*. Dicha concepción fue adoptada por Peirce de la mano de Nicholas St. John Greene, un abogado, a partir de la concepción de Alexander Bain de creencia: "aquello sobre lo cual un hombre está preparado a actuar" (cf. Peirce, *CP* 5.12)³⁰. Rorty adhiere abiertamente a esta definición pragmatista de creencia, de la cual, dice Peirce, "el resto del pragmatismo es poco más que un corolario"

³⁰ Según Louis Menand (2002, pp. 225-226) Greene debe haberlo sacado no directamente de Bain sino de *A General View of the Criminal Law in England* de James Fitzjames Stephen (1863).

(*Idem.*). Por ejemplo, en su respuesta a Habermas en *Rorty and His Critics* Rorty acusa a Habermas de olvidarse de este aspecto central de Peirce: “[L]as creencias son sólo hábitos de acción. Un discurso racional es simplemente un contexto de acción más en el cual una certeza conductual se manifiesta.” (Rorty, 2000f, p. 57). Rorty echa mano de la concepción peirceana de creencia constantemente:

On this definition, to ascribe a belief to someone is simply to say that he or she will tend to behave as I behave when I am willing [to] affirm the truth of a certain sentence.

(...)

On this view, when we utter such sentences as ‘I am hungry’ we are not making external what was previously internal, but are simply helping those around to us to predict our future actions. (...) They are simply tools for coordinating our behavior with those of others. (*PSH*, p. xxiv)

Una de las razones que ofrece en favor de una concepción naturalista de creencia, la concepción biologicista de Bain, es que la alternativa más usual, un tipo de platonismo que distinga entre la naturaleza como absolutamente exterior a nosotros y nuestro conocimiento de ella como completamente independiente de la misma, transformaría al conocimiento en “algo sobrenatural, un tipo de milagro.” (*Ibid.*, p. xxvii), una vez que uno adopta una perspectiva no platonista, Rorty, siguiendo a Putnam, considera que:

There is no way to divide up this web of causal connections so as to compare the relative amount of subjectivity and of objectivity in a given belief. There is no way, as Wittgenstein has said, to come between language and its object, to divide the giraffe in itself from our ways of talking about giraffes. (*Idem.*)

Sin embargo, debemos diferenciar dos sentidos de creencia: i) la creencia como atribución de actitudes proposicionales para explicar comportamiento y ii) creencias como opuestas a conocimiento, *doxa* vs. *episteme*. El primero es descriptivo y el segundo normativo.

III.2. Wittgenstein, Davidson y las historias naturales.

Rorty, además de un pragmatista deweyano, es un pragmatista wittgensteiniano (R. B. Brandom, 2011, pp. 9, 53, 65, 67-70), como tal, acuerda con la caracterización de Brian Leiter

(2004, sec. Introducción) arriba mencionada acerca de dos corrientes principales, con compromisos filosóficos diferentes, en la filosofía analítica contemporánea, la disputa entre naturalistas y *quietistas wittgensteinianos*. Rorty se considera un quietista (Rorty, 2007, p. 149), aunque con algunas salvedades con respecto a la caracterización de Leiter. Antes de detenernos en las diferencias, veamos qué es un *quietista wittgensteiniano*. Un quietista es aquel que no se pronuncia sobre cierta cosa. Como vimos anteriormente, ser quietista en filosofía es asumir un compromiso a no pronunciarse adelantando tesis filosóficas, en particular metafísicas. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* marca una variante de quietismo que es, como afirma Leiter, la más popular o central en la filosofía analítica contemporánea. Rorty muy temprano en su carrera se mostró cercano a la terapia filosófica de cuño wittgensteiniano. Por ejemplo en esta apelación a Wittgenstein al comienzo de *PMN* acerca de la historicidad de las intuiciones filosóficas:

In my Wittgensteinian view, an intuition is never anything more or less than familiarity with a language-game, so to discover the source of our intuitions is to relive the history of the philosophical language-game we find ourselves playing. (*PMN*, p. 34)

La adhesión a Wittgenstein recoge a la lectura de Sellars de este, en tanto no sólo la intuición no es más que familiaridad, sino que un concepto no es más que “maestría en el uso de una palabra” tal y como Brandom formula al “pragmatismo lingüístico” de Sellars (R. B. Brandom, 1997b, pp. 137-138). La forma de Rorty de ser quietista wittgensteiniano es ofrecer genealogías. Nuestras intuiciones filosóficas son contingentes, históricas y contextuales. Si logramos devolver los conceptos que nos preocupan en nuestra práctica filosófica a su contexto de origen, podremos entenderlos mejor y quizás disolver la sensación de que hay un problema que resolver allí. Uno puede preguntarse cómo Rorty puede ser quietista y cierto tipo de naturalista. Pero Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*, como es sabido, ya utilizaba el vocabulario de la explicación mediante “historias naturales” (cf. Cahill & Raleigh, 2018; Hutto & Satne, 2018):

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: <<no piensan y por eso no hablan>>. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje --si prescindimos de las formas más primitivas del lenguaje--. Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar. (*IF* § 25)

Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de lo que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos. (*IF* § 415)³¹

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? -Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención). Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural --dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades.

No digo: si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos --que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales. (*IF II* § 12)³²³³

Hacia el final de *PMN* Rorty vuelve a enfatizar el tipo de libro que se pensó escribiendo:

In this book I have offered a sort of prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture.

(....)

The result is thus no more than a prolegomenon. A proper historical treatment would require both learning and skills which I do not possess. (*PMN*, p. 390)

³¹ Cabe notar que no casualmente en § 413 Wittgenstein menciona a William James acerca de la introspección para caracterizar lo que considera observación de prácticas cotidianas.

³² Las citas de *Investigaciones Filosóficas* son de Wittgenstein (2009a). La cita de lo que normalmente corresponde a la llamada “Parte II” de *IF* puede encontrarse en la sección 12, § 365-366 de “Philosophy of Psychology - A Fragment” en la 4ta edición de la traducción al habla inglesa de G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker y J. Schulte revisada por P.M.S. Hacker y J. Schulte. (Wittgenstein, 2009b)

³³ Compárese con § 562 de *Sobre la certeza*: “At any rate it is important to imagine a language in which our concept ‘knowledge’ does not exist.” en relación con la alusión a inventar historias naturales para nuestros fines conceptuales. Cf. Craig (1999) para una historia natural ficticia donde el concepto ‘conocimiento’ (nuestro concepto de conocimiento) no está presente y las condiciones sociales del surgimiento de un proto-concepto que pueda ser su antecedente. Cf. Kusch (2009) para una discusión acerca de si este proto-concepto social o testimonial del conocimiento debe considerarse un núcleo de nuestro concepto o un antecesor filogenético en el marco de la utilización de Miranda Fricker (2007), en *Epistemic Injustice*, del trabajo de Craig.

(...) I hope that I have shown how we can see the issues with which philosophers are presently concerned, and with which they Whiggishly see philosophy as always (perhaps unwittingly) been concerned, as results of historical accident, as turns the conversation has taken. (*PMN*, p. 391)

Adicionalmente, en una nota en la misma página (n. 29) celebra el trabajo de tanto Howard Bloom como de Michel Foucault en sus intentos de romper con la tradición, hegeliana, de ofrecer una narración dialéctica o irrevocable de la historia de la filosofía, estos autores intentan dar una historia que le dé lugar al cambio contextualmente condicionado (o inclusive determinado) pero no racionalmente necesario *en sí mismo* o desde el punto de vista del “ojo de Dios”. Una forma de ver el cambio cultural análogamente a como Darwin vio el cambio biológico. Sin duda, las razones y los contextos de justificación son causas como cualquier otra del cambio cultural, pero no son lo único involucrado. Las tradiciones se retroalimentan y se quiebran de forma diferente a la evolución biológica, pero al igual que ella, lo hacen sin un destino predeterminado. Sin convergencia hacia una única forma cultural última (cf. Rorty, 1989, p. 16 arriba citado.). No hay que entender, sin embargo, al rechazo de la convergencia como una tesis metafísica positiva. No se afirma conocer la inexistencia de un punto de convergencia, sea lo que sea eso. Se presenta una forma de leer la historia y se rechazan los argumentos que leen en ella una convergencia con un fin predeterminado. La tarea es reemplazar una visión del progreso cultural por otra, usando a la evolución biológica como modelo, una visión menos problemática sin pretensiones de poder demostrar de una vez y para siempre su adecuación.

III.2.1. Fisicalismo no reductivo

Rorty no sólo es un naturalista pragmatista con influencia wittgensteiniana. Sino que es un autodeclarado davidsoniano. Para Rorty, Davidson nos permite ser naturalistas y realistas sin ser representacionistas ni fundacionistas. Al comienzo de su “Non-reductive physicalism”, Rorty nos deja claro este punto:

In this paper, I shall try to show how Davidson’s views, in particular, help us work out a picture of the relations between the human self and the world which, though “naturalized” through and through, excludes nothing. Davidson’s work seems to me the culmination of a line of thought in American philosophy which aims at being naturalistic without being reductionist. Just as Dewey prided himself equally on his naturalism and on his

aestheticism – his view of culture as the transformation of experience into art – so Davidsonian philosophy of mind and language enables us to treat both physics and poetry evenhandedly. (Rorty, *ORT*, p. 113)

Para hacer esto extrae las consecuencias de tres de las tesis, a su juicio, más importantes de Davidson: i) las razones pueden ser causas, ii) no hay relación entre oraciones y cosas que no son oraciones (o entre creencias y no-creencias) llamada “hacer verdadera” y iii) las metáforas no tienen significado (*Idem.*). Presentadas las tesis, introduce lo que es ser un “fisicalista” y un “fisicalista no reductivo”:

I shall define a “physicalist” as someone who is prepared to say that every event can be described in micro-structural terms, a description which mentions only elementary particles, and can be explained by reference to other events so described. (...) Then to say that Davidson is an *anti-reductionist* physicalist is to say that he combines this claim with the doctrine that “reduction” is a relation merely between linguistic items, not among ontological categories. To reduce the language of X’s to the language of Y’s one must show either (a) that if you can talk about Y’s you do not need to talk about X’s, or (b) that any given description in terms of X’s applies to all and only the things to which a given description in terms of Y’s applies. But neither sort of reduction would show that “X’s are *nothing but* Y’s”, any more than it shows the converse.

Nothing could show that. An X is what it is and no other thing. For to be an X is, roughly, to be signified by the set of true sentences which contain the term ‘X’ essentially. For most interesting examples of X and Y (e.g., minds and bodies, tables and particles) there are lots of true sentences about X’s in which “Y” cannot be substituted for “X” while preserving truth. The only way to show that “there are no X’s” would be to show that there are no such sentences. That would amount to showing that “X” and “Y” were merely, so to speak, stylistic variations of one another. It is unlikely that any philosophically interesting cases of putative ontological reduction would be of this sort. (*ORT*, pp. 114-115)

La tesis II), aquella que niega que el mundo *haga verdaderas* oraciones o creencias, nos compromete con lo que Rorty identifica como dos aspectos que suenan paradójales en dicho abandono del correspondentismo. Por un lado está la idea, cotidiana, de que aquello que hace a mi creencia de que “está lloviendo” verdadera es el hecho de que, de hecho, está lloviendo. También, dice Rorty, puede parecernos extraño que no podamos trazar una distinción clara entre “la manera en que el mundo es en sí” y “convenientes, pero metafóricas, formas de hablar acerca del mundo” (p. 116). Si sólo creencias pueden justificar creencias y sólo oraciones pueden hacer verdaderas a oraciones, entonces no hay una relación de justificación entre ítems del mundo y

creencias u oraciones. Tenemos una relación puramente causal con el mundo que causa nuestras creencias, pero no las justifica, no las *hace verdaderas*. Las creencias que tenemos son el marco sobre el cual juzgamos creencias que nos proponen o sobre el cual justificamos unas en base a otras.

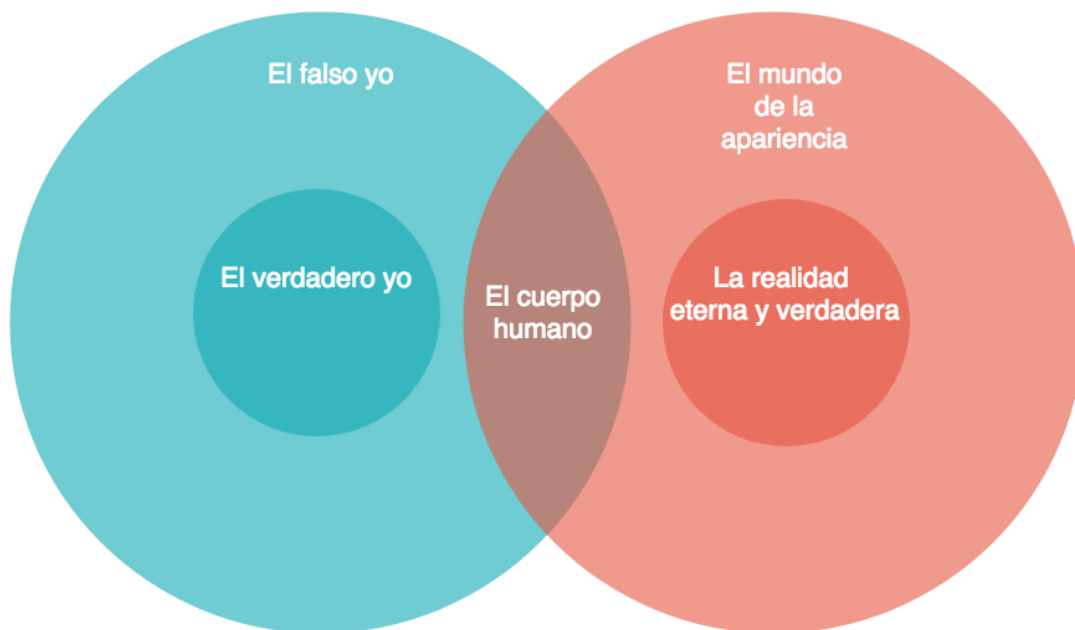
Este es un punto central en las críticas que le hacen Brandom, McDowell y Ramberg. Como veremos, Rorty acepta de buen grado la crítica del último, considera aceptable aunque algo peligrosa a la del primero y rechaza a la propuesta del segundo. Rorty rechazará que sólo nos relacionamos con el mundo causalmente, llegará a decir que existen relaciones palabra-mundo que no son causales pero tampoco son representacionales. Para entender la importancia de este cambio de postura, servirá presentar su fisicalismo no reductivo en detalle. Luego de repasar sus concepciones de naturalismo y su desarrollo interno, y habiendo presentado su concepción de “vocabulario”, podremos apreciar qué es exactamente lo que quiere decir algo como que hay relaciones ni causales ni representacionales entre palabras y el mundo.

Una brevísima historia de la metafísica

A la luz de lo que presenta como las primeras dos tesis davidsonianas, Rorty pasa a presentar tres modelos metafísicos que permiten mostrar la novedad davidsoniana con respecto a la historia de la metafísica occidental. Este resumen “crudo” (*ORT*, p. 117) de la historia de la metafísica permite visualizar la forma en que, para Rorty, las cosas, en el sentido más general del término, se relacionan entre sí, en el sentido más general del término —parafraseando a la famosa definición del objetivo de la filosofía de Wilfrid Sellars (1962)—su filosofía “especulativa”. Apelamos a esta visión general de las cosas y sus relaciones para tratar de hacer menos interesante la necesidad de reducción metafísica, la necesidad de “conmensurar”. El fisicalismo no reductivo le da al materialista —al que cree que la ciencia permite describir todo aquello que existe— todo lo que puede desear. Pero no le permite la reducción y eliminación de vocabularios. Es decir, no le permite decir que aunque la ciencia pueda describir todo, la ciencia natural sea la única descripción útil de cada fenómeno. No le permite decir que algunos vocabularios son más fundamentales que otros en un sentido absoluto. El vocabulario de la física simplemente permite describir todo el universo en términos físicos, nada más. Sólo el tiempo y el desuso hacen superfluos a los vocabularios:

Ontological parsimony is not to be attained (as the positivists thought) by armchair “linguistic analysis”, but, if at all, in everyday practice. (*ORT*, p. 115)

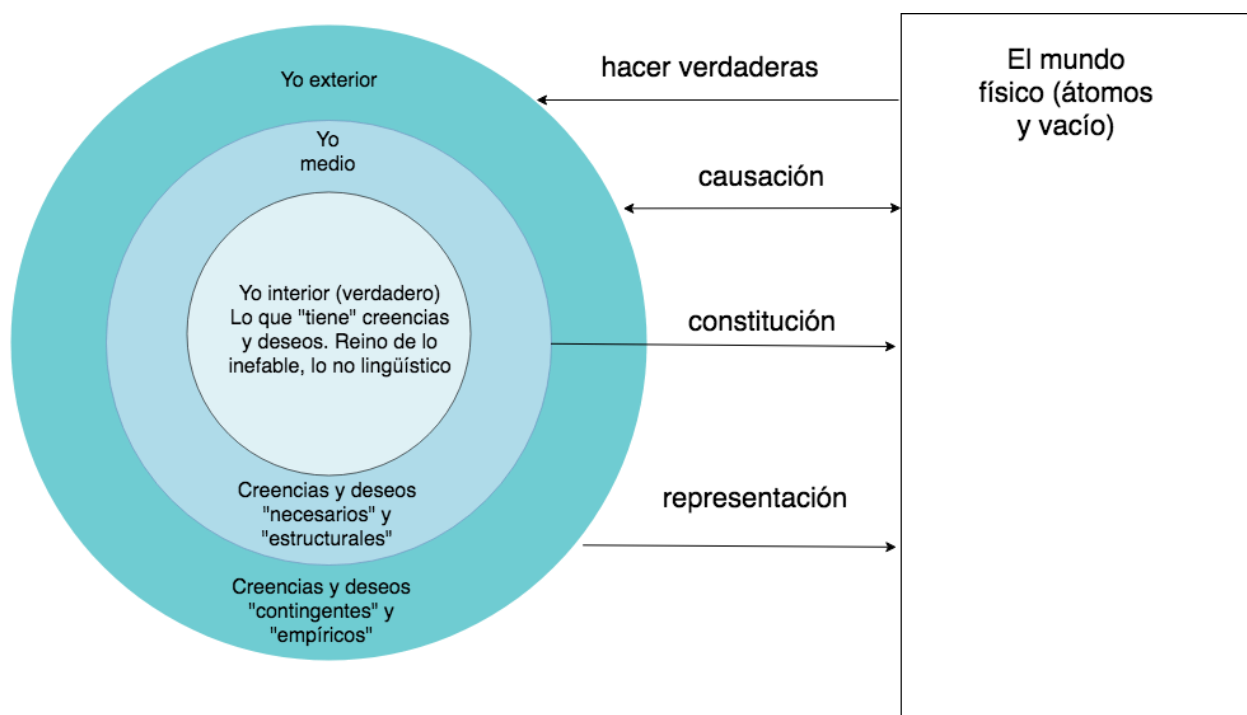
El primer modelo metafísico occidental que presenta Rorty es el que representa al mínimo común denominador de tanto el platonismo como cristianismo. En él nos encontramos con dos esferas que se intersectan. En la intersección de ambas se encuentra el cuerpo humano, todo aquello que compartimos con los animales. En la primera se encuentra el “yo” dividido entre el “verdadero yo”, que delimita el centro de la esfera, y el “falso yo” que representa la sección que va desde el límite del “verdadero yo” hasta los límites del yo. La segunda esfera representa a la realidad externa al yo. En ella la división interna se da entre un núcleo marcado por la “verdadera realidad eterna” y el resto ocupado por el “mundo de las apariencias”:



En este modelo metafísico que consta de una antropología filosófica y ontología, la tarea consiste en unificar ambas esferas interiores a los dos reinos mediante el desvelamiento de las esferas exteriores. El verdadero yo, nuestra esencia, debe ponerse en contacto con la verdadera realidad a través de la purificación y la investigación intelectual que permite distinguir meras apariencias de realidades eternas.

Un segundo modelo, que Rorty llama “post-kantiano” es un poco más complicado. Es el que obtenemos luego del triunfo de la ciencia natural mecanicista de los siglos XVII y XVIII (*ORT*, p. 118). Ahora debemos buscar la fuente de estabilidad en el interior ya que el exterior se

transformó en el ámbito de la ciencia natural. Cabe notar que el cuerpo humano queda completamente del lado del mundo natural, ya no pertenece al “yo”, no es un ámbito de transición, es puramente físico, natural, y no le corresponde su esclarecimiento a la filosofía. El “yo”, en cambio, se volvió más complejo. Está compuesto por tres capas, por tres esferas concéntricas: i) la esfera exterior que consiste de creencias y deseos empíricos y contingentes; ii) la esfera media que contiene creencias y deseos necesarios y *a priori* que constituye la capa exterior, paradigmáticamente ejemplificada por la tabla de las categorías kantianas; y iii) la capa que compone un núcleo inefable que es, según Rorty, aproximadamente el “verdadero yo” del modelo platónico-cristiano. Este núcleo interno es lo que posee las creencias y deseos que corresponden a las capas media y exterior.



El modelo del fisicalismo no reductivo se da por la eliminación de todas las líneas que relacionan al yo con el mundo que no sean las causales –las únicas admisibles para un naturalista. Con la eliminación de esas relaciones, el yo tampoco se puede distinguir internamente de esa manera. Mediante Peirce, Quine y Davidson se borran estas líneas y el yo recupera su cuerpo, pierde su inefabilidad y se naturaliza. La distinción ya no es entre “yo” y “mundo”, sino entre agente y ambiente. Esta distinción es funcional, no esencial. Así, el

fisicalismo no reductivo se asemeja a lo que Rorty denominó “panrelacionismo”. La forma en que las cosas están relacionadas, en este nivel de abstracción, es a través de relaciones causales. A su vez, en otra descripción de diferentes subconjuntos de eventos, algunas de esas cosas están relacionadas en términos epistémicos, o de justificación. Ciertas creencias, estados mentales, justifican ciertas otras, pero esos estados mentales a su vez son eventos describibles físicamente que causan otros eventos físicos, algunos de ellos también describibles como estados mentales, otros no. La causalidad pertenece al vocabulario físico, que abarca más que el mental, pero no obedece más que a distinciones funcionales. Un evento en el mundo no puede causar que una creencia sea verdadera porque “verdad” no pertenece al vocabulario que relaciona al agente con el ambiente.

The “I” which is presupposed by any given representation is just the rest of the representations which are associated with the first – associated not by being “synthesized” but by being parts of the same network, the network of beliefs and desires which must be postulated as inner causes of the linguistic behavior of a single organism. (ORT, p. 123)

En esta cita, el uso de “representación” obedece a que está hablando en kantiano y reconfigurando el argumento según el cual Kant demuestra que el “yo pienso” debe acompañar todas mis representaciones. No hay un yo infalible, somos, en el modelo fisicalista no reductivo, las redes de creencias y deseos mismas. Cuando una creencia o deseo entra en foco, es el resto de la red la que lo juzga. Aquí ya no querrá decir que “todas mis representaciones son mías”, sino que “todas mis representaciones soy yo”. Esto va en línea con la adopción por parte de Rorty de lo que Daniel Dennett denominó el *yo como centro de gravedad narrativa* (PCP, p. 45). Así como el centro de gravedad de un objeto no es una *cosa* física con propiedades físicas sino un punto ficcional *pero útil* que se puede calcular contextualmente a partir de datos externos, debemos imaginar al yo de la misma manera. El yo, en esta perspectiva, es el personaje sobre el cual narramos nuestras historias. Así como Sherlock Holmes es el centro de gravedad narrativa sobre el cual giran todas las novelas de Sherlock Holmes (cf. PCP, pp. 3-26), *nosotros* somos, cada uno, aquello acerca de lo que trata lo que contamos y cuentan de nosotros³⁴.

³⁴ Más adelante discutiremos la concepción de la filosofía del lenguaje como el estudio del *aboutness* y no de la referencia de Rorty en una veta davidsoniana. En Brandom (1998) puede encontrarse un proyecto de estas características.

III.2.2. Naturalismo y quietismo

Más allá de esta caracterización de un modelo metafísico naturalista, panrelacionista y no reductivo, se pueden decir más cosas sobre la forma particular en la que Rorty combina aspectos naturalistas, más bien actitudinales³⁵, con aspectos quietistas. Como dijimos, Rorty acepta la caracterización de Leiter de las dos corrientes y se inserta en la tradición quietista, pero con una salvedad importante: a diferencia de quienes consideran que el quietismo wittgensteiniano lo compromete a uno con la idea de la disolución de los problemas filosóficos entendiéndolos como malentendidos lingüísticos, Rorty considera que tales problemas no son ilusorios (*PCP*, p. 149). La distinción no es entre problemas y pseudo-problemas sino entre problemas relevantes para la “política cultural” —es decir, aquellos que pueden ser relacionados con problemas socialmente vivos—y aquellos que no lo son (*Idem.*). Para un pragmatista —alguien que acepta una variante laxa de la máxima pragmática que dice que lo que no hace una diferencia en la práctica no debería hacer una diferencia en la filosofía— como él, antes de tomarse en serio un problema hay que mostrar su relevancia social. La forma en que los quietistas indagan acerca de la relevancia social de problemas implica ofrecer genealogías de los problemas para tratar de entender el contexto cultural que dio lugar a ciertas distinciones que quizás hayan sobrevivido a su utilidad. Rorty dice que lo que los pragmatistas aprendieron de Hume, en esta línea, es que:

When there is no longer an audience outside the discipline that displays interest in a philosophical problem, that problem should be viewed with suspicion. (*PCP*, p. 151)

Nótese que no hablamos de simplemente descartar aquello que no parece preocupar al lego. Pero sí es una motivación suficiente para motivar una indagación acerca de la relevancia o pertinencia de dicho problema. Phillip Kitcher (2012) presenta una caracterización de naturalismo pragmatista con un foco en lo ético que se asemeja en este punto a la antedicha lección humeana. Kitcher dice buscar, a diferencia de gente como Brandom o Price, en el pragmatismo clásico no tesis filosóficas para aplicar a problemas contemporáneos sino el ejemplo de una actitud hacia los problemas filosóficos que permita redirigir la práctica —en la filosofía de la ciencia, por ejemplo—hacia una mayor relevancia social. Kitcher considera un error considerar a la máxima pragmática como clarificando el significado de un concepto, *pace*

³⁵ En la caracterización arriba mencionada de Pérez (2002b)

Peirce. Más bien considera que las apropiaciones de la máxima por parte de James y Dewey –en particular la forma en que la ejemplifican en uso-- permiten ver que lo que nos debe preocupar no es tanto el significado de los conceptos sino su importancia. Siendo la pregunta por la clarificación conceptual siempre subsidiaria a ese efecto. Si lo que queremos es hacer a la filosofía responsable; los criterios semánticos, o *a priori*, de demarcación serán siempre o demasiado restrictivos o laxos –o al menos es lo que ha sucedido cada vez que se han propuesto. Así, Kitcher denomina “criterio de significatividad de James-Dewey” a una concepción de la investigación capaz de desafiar a líneas de investigación *sospechosas* de escolasticismo sin clausurarlas automáticamente que podríamos reconstruir en los términos de las siguientes tesis:

- i) Finalidad práctica de la investigación: la investigación se lleva adelante mediante la resolución de problemas contextualmente relevantes. –En oposición a una teoría intelectualista de la investigación que ponga a la *Verdad* como meta.
- ii) Concepción antropocéntrica de la relevancia: son los intereses de toda la humanidad los que determinan la relevancia contextual de los problemas.
 - a. Investigadores como representantes epistémicos: quienes llevan adelante la investigación –en cualquier área del conocimiento humano-- son *representantes* (tácitos) de toda la humanidad y por lo tanto, responsables ante ella. A su vez, la representación debe cumplir tres requisitos:
 - i. Requisito de diversidad: los representantes epistémicos de la comunidad deben ser diversos, deben representar todos los puntos de vista de la sociedad.
 - ii. Requisito de pericia: los representantes epistémicos deben estar *bien informados*.
 - 1. Pericia técnica: deben conocer el estado de la cuestión de aquello sobre lo que deliberarán.
 - 2. Pericia práctica: deben saber llevar adelante sus intereses, es decir, deben saber lo implicado por la realización de sus metas.
 - iii. Requisito deliberativo: los representantes epistémicos deben interactuar y no sólo “votar” o transmitir puntos de vista previamente determinados.

- iii) No-*reductio*: no se trata de proveer una reducción al absurdo de las líneas de investigación objeto. Se presenta un desafío no prejuizado -se sigue de ii.a.iii (Kitcher, 2012, pp. 5-10)

Una forma en la que Rorty propone una tarea para la filosofía en su variante de quietismo pragmatista y naturalismo es a través de la redescrición de vocabularios útiles para evitar que se obstaculicen mutuamente. Por ejemplo, el vocabulario de la ciencia natural y los vocabularios de las artes. Una forma de hacer esto es dejar de verlos como compitiendo por representar el mundo tal cual es. Podremos decir más acerca de la forma en que el “vocabulario de los vocabularios” entra en juego en el naturalismo pragmatista de Rorty cuando lo discutamos en detalle. Por el momento, podemos contentarnos con esta redescrición de los vocabularios del naturalismo y del quietismo, ambos tamizados por una concepción pragmatista de la filosofía. La forma en la que dicha redescrición es llevada a cabo por Rorty echa mano de la distinción entre “naturalismo de objetos” y “naturalismo de sujetos” de Huw Price.

III.2.3. Naturalismo de sujetos

En “Naturalism without Representationalism” (Price, 2004), Huw Price presenta una distinción entre naturalistas de sujetos (*subject naturalists*) en oposición a naturalistas acerca de objetos (*object naturalists*). El naturalismo de sujetos considera que aquello que el naturalista en filosofía le *debe* a la ciencia no debe enfocarse en la correspondencia de los términos filosóficos con respecto a objetos admisibles en una ontología naturalista o fisicalista, sino en la posibilidad de ofrecer *historias* naturalistas acerca de cómo sujetos lingüísticos llegaron a utilizar dichos términos. Si uno puede explicar las motivaciones y utilidad de prácticas lingüísticas en términos aceptables para la psicología, la antropología, la sociología, la biología, etc. uno no debe preocuparse acerca de los *truth-makers* de los términos que aparecen en dichas prácticas. Al contrario, si uno es un naturalista de objetos: si uno intenta buscar *truth-makers* fisicalistas de muchos vocabularios importantes para la filosofía, como el mental, matemático, modal, semántico o moral, se encontrará con lo que Price llama “problemas de ubicación” (*location problems*), ya que se le dificultará lograr una reducción metafísica adecuada, no encontrará fácilmente referentes fisicalistas para sus términos y, por lo tanto, estos vocabularios quedarán expuestos a sospecha. En otras palabras, posturas correspondentistas, fundacionistas y

representacionalistas tendrán problemas para ser naturalistas, ya que están comprometidas con un naturalismo de objetos difícil de satisfacer dado que les exige referentes fisicalistas para sus términos teóricos. En oposición al mencionado *naturalismo de objetos* o “naturalismo reduccionista”, Price caracteriza así su *naturalismo de sujetos*:

I want to distinguish object naturalism from a second view of the relevance of science to philosophy. According to this second view, philosophy needs to begin with what science tells us *about ourselves*. Science tells us that we humans are natural creatures, and if the claims and ambitions of philosophy conflict with this view, then philosophy needs to give way. This is naturalism in the sense of Hume, then, and arguably Nietzsche. I'll call it *subject naturalism*. (2013, p. 5)

Este naturalismo no es sólo el de Hume y Nietzsche³⁶, sino que es principalmente el naturalismo de los pragmatistas, que a su vez, en palabras de Macarthur (2008, p. 195), es un “naturalismo quietista”.

Volviendo a la pregunta naturalista de Price “¿qué le debe la filosofía a la ciencia?”, el *naturalismo de sujetos* da una respuesta muy distinta a la del *naturalismo de objetos*. Este último responde diciendo que la filosofía debe a la ciencia para auto-legitimarse como productora de *conocimiento* una cadena representacional *naturalista* que una a un término filosófico *X* como el referente de un objeto descrito por la ciencia *X'*. El *naturalista de sujetos*, en cambio, provee una *historia naturalista* acerca de cómo *agentes naturales* como nosotros llegamos a usar términos como ‘verdad’, ‘necesidad’, ‘valor’, etc. Luego de proveer eso “¿qué incógnita queda? ¿qué deuda le debe ahora la filosofía a la ciencia?” (Price, 2013, p. 19). Brandom lo resume al explicar por qué lo que llama *pragmatismo fundamental* (que veremos más adelante) es *naturalista de sujetos*:

Fundamental pragmatism counsels looking first to what discursive subjects are *doing*, to the abilities they can exercise, to the practices they engage in. If a naturalistic story can be told about *that*, it might well be that no questions remain that should trouble the naturalist. (2011, p. 11)

³⁶ Para entender qué podría significar el naturalismo de Nietzsche cf. Dennett (1995, Capítulo 16). Dennett allí describe el método genealógico de *La Genealogía de la Moral* de Nietzsche como profundamente darwiniano, más darwiniano, en particular, que la metodología de los darwinistas sociales contra los que discutía.

El argumento de Price es un argumento teórico destinado a socavar la posición del naturalista de objetos. Estos naturalismos suelen ser considerados el default en filosofía pero para Price el naturalismo de sujetos tiene una prioridad teórica con respecto a ellos. Por un lado el naturalismo de objetos busca una reducción de vocabularios filosóficos a vocabularios científicos. Dicha reducción metafísica depende de una cierta concepción semántica. Por el otro, nosotros somos seres naturales en los términos de las ciencias, por lo que lo que nosotros podamos hacer en filosofía debe ser realizable por seres como nosotros. Es aquí donde la prioridad teórica del naturalismo de sujetos se hace patente. Las herramientas semánticas del naturalista reduccionista como la noción de referencia misma deben ser naturales o naturalizables en términos de ser capaces de describir algo que seres naturales hacen. Sin una noción de referencia, que brinde una explicación del “descenso semántico” que busca el naturalista de objetos, en términos aceptables para un naturalismo de sujetos –aquel que se preocupa en lo que *nosotros* podemos hacer--, el mismo proyecto del naturalismo de objetos entra en cuestión por razones naturalistas. No sólo eso, dice Price, sino que los prospectos de que si se encuentra una relación de referencia natural (en términos del naturalismo de objetos), nada garantiza que lo que conecte *naturalmente* (físicamente, por ejemplo) diferentes tipos de enunciados a diferentes partes del mundo sea el mismo *tipo* de cosa natural. Por lo que quizás sólo hay diferentes relaciones debajo de lo que consideramos referencia y no una clase natural. Eso abriría la pregunta sobre qué relación de referencia estamos usando para referirnos a la relación de referencia (Price, 2011, pp. 194-195), algo no necesariamente incoherente, pero quizás sí poco interesante dadas las presuposiciones del naturalismo de objetos.

III.3. Vocabularios, normas e historia.

III.3.1. La incorregibilidad como marca del vocabulario mental

En su paper “Incorrigibility as the mark of the mental”³⁷, Rorty presenta una solución novedosa al problema mente-cuerpo. Allí sostiene que de las diferentes características identificadas como intrínsecas al vocabulario de *lo mental*: los eventos mentales como cosas, tales como representaciones, sensaciones, ideas, etc. y no los estados mentales como creencias y

³⁷ MLM, pp. 147-171

emociones, la única que puede lograr el trabajo de distinguir lo mental de lo no mental es la de la incorregibilidad. Si alguien dice haber visto un tigre, podemos corregirlo, pero si responde que a pesar de no haber visto un tigre, vio algo que parecía un tigre, que “le pareció un tigre”, no podremos corregirlo. Cada uno ve lo que ve. Lo que sea que haya experimentado, lo experimentó. Dirá cosas como “vi algo naranja y negro a rayas” y no hay nada que podamos oponer que contaría como una corrección de enunciados de ese tipo. Esta característica de lo mental como incorregible permite rastrear “lo mental” sin presuponer la cuestión en favor de una solución u otra del problema mente-cuerpo. A diferencia de otras marcas postuladas como la no espacialidad –ocurran donde ocurran *exactamente* las sensaciones, diríamos que ocurren dentro de nuestro cuerpo--, la introspectibilidad –podemos detectar introspectivamente no sólo nuestras sensaciones sino cosas como que nuestro estómago está inquieto (un evento físico, no mental)— o la privacidad –entendida como otra cosa que incorregibilidad, por ejemplo como incomunicabilidad o imposibilidad de ser compartida (diferentes argumentos mostrarían esto). Si uno acepta a la incorregibilidad como la marca de lo mental, entonces de perderse esta, lo mental dejaría de ser diferenciable de otros vocabularios. La idea rortyana sería que nuestro vocabulario mentalista nos permite hablar de mentes, pero la contingencia del hecho de que nuestras afirmaciones en vocabulario mentalista sea incorregible –por ejemplo mediante la invención de “cerebroscopios”—hace a la misma mentalidad, a *lo* mental, contingente. Tenemos mentes, podríamos dejar de tenerlas (cf. R. B. Brandom, 2000, 2011, Capítulo 4). Esta posición llegó a llamarse “materialismo eliminativista”, es decir, un materialismo que elimine a lo mental. En tanto *lo* mental es aquello que no es material, que se muestre que podríamos llegar a dejar de usar vocabulario mental, indicaría que no estaríamos frente a otra cosa que mera materia. Este no es el propósito de Rorty. La idea no es que el materialismo *siempre fue verdadero*, sólo que el vocabulario mental es eliminable. Años después pasó a entenderse por “materialismo eliminativista” no sólo al argumento de Rorty contra los eventos mentales entendidos como cosas, sino también contra los estados mentales: creencias, deseos, actitudes proposicionales³⁸. Si bien Rorty dejó de ocuparse de asuntos en filosofía de la mente *qua* filosofía de la mente, en *PMN* podemos encontrar su famoso argumento de los Antípodas que va en la misma dirección. Este nuevo argumento no apela a la posibilidad de que dejemos de otorgar autoridad automática

³⁸ Para un tratamiento extendido de los problemas de este tipo de materialismo eliminativista cf. (Perez, 2013, Capítulo 9)

a los reportes sobre la ocurrencia de eventos mentales sino que imaginemos una vida reconociblemente humana en donde nunca adquirimos vocabulario mental –sobre dolores, por ejemplo—en primer lugar (*PMN*, cap. II). Los Antípodas son como nosotros, pero no tienen vocabulario mental. Hacen atribuciones de creencias, deseos y actitudes proposicionales, pero no piensan en ellos como estados de la mente. Sus primeros avances científicos fueron en neurociencia y aprendieron a correlacionar comportamientos con estados neurales. En vez de hablar de “dolor”, hablan de “estimulación de las fibras-C”. Es decir, nunca desarrollaron un vocabulario incorregible sobre estados internos. Para ellos son posibles intercambios como: -“vi un tigre”, -“no, tuviste una estimulación de G-41, por eso se veía como un tigre”.

Si bien el contexto es diferente, el punto es el mismo. La única diferencia entre nosotros y unos humanos futuros que ya no le otorguen autoridad automática a reportes usando vocabulario mental, y los Antípodas que nunca lo hicieron (aunque podrían aprender a hacerlo, por ejemplo alejándolos de sus cerebros copios un tiempo suficiente) es la presencia o carencia de un vocabulario. Según Brandom (2000), y dejando de lado las particularidades en filosofía de la mente, Rorty desarrolla su concepción de los vocabularios como una herramienta conceptual superadora de la distinción entre cambios de significado y cambios de creencia –vinculada a la distinción analítico-sintético—criticada por Quine a la tradición del positivismo lógico. Si no hay una distinción de principio entre cambios de significado y cambios de creencia porque los primeros son simplemente aquellos que consideramos más radicales dentro del espectro y los segundos los más leves, no podemos hablar de dos esferas que tenga sentido discutir por separado. La distinción cambio de significado-cambio de creencia no permite una dicotomía entre el estudio del lenguaje –como estudio de las estructuras de significado-- y el estudio de una teoría –como estructura de creencias o proposiciones. De acuerdo a Brandom, Rorty propone la idea de “vocabulario” como una noción sucesora de los roles llevados adelante por dicha dicotomía (R. B. Brandom, 2000, p. 157). En vez de hablar de cambio de lenguaje o significado o cambio de teoría o creencias, siguiendo a Rorty podemos “simplemente hablar acerca de cambio de vocabulario” (*Ídem*). Así, hablar de lo mental como aquello sobre lo que atribuimos incorregibilidad recoge de forma normativa lo que hace funcionar al vocabulario como tal. Hay condiciones sociales de aceptación del vocabulario mental, dichas condiciones constituyen a lo mental como tal. Nos otorgamos autoridad automática mutua sobre nuestros reportes de consciencia. De no hacerlo, no tendríamos mentes en tanto estaríamos hablando de una conducta lingüística tan diferente a la nuestra que caeríamos en el extremo “cambio de significado” del

espectro. Así, dice Brandom: “nuestro tener mentes es, en primer lugar, una función de hablar un vocabulario que incorpora un cierto tipo de estructura de autoridad epistémica” (R. B. Brandom, 2000, p. 158). Resumiendo el punto, podemos destacar dos aspectos de la estrategia rortyana: I) la noción de vocabulario incluye una concepción intersubjetiva del discurso y II) un vocabulario como el mental es opcional. Sin embargo, Rorty no afirma que podríamos ahora dejar de usar vocabulario mental³⁹. Un vocabulario es opcional en tanto es concebible una alternativa, y es abandonable sólo cuando dicha alternativa es efectiva. Sólo si hiciéramos todo lo que queremos hacer sin echar mano de conceptos mentales en un vocabulario que implique entidades privadas dejaría de haber mentes como hoy parecemos entenderlas. Rorty no está sugiriendo limitar nuestra capacidad expresiva, quiere echar dudas sobre la utilidad de una distinción metafísica como la de objetos mentales sin relación con el resto de la naturaleza y sólo accesibles introspectivamente.

III.3.2. La normatividad como marca de lo lingüístico

Brandom destaca el aspecto intersubjetivo, normativo, de la noción de “vocabulario” para Rorty. Un vocabulario, entendido como una práctica lingüística, tiene normas implícitas. Dichas

³⁹ Diana Pérez sostiene que tenemos muy buenas razones para no dejar de hacerlo. Cf. (2013, pp. 214-217) Allí presenta no sólo la conveniencia práctica e interpersonal del vocabulario mental, que Rorty no cuestiona, sino su prioridad teórica. Si bien sostiene que no está discutiendo contra lo que sea que pretende Rorty con el ejemplo de los Antípodas (p. 215, n. 10), sino con ese experimento mental en tanto argumento en favor del eliminativismo *ambicioso* (aquel que va no sólo tras las sensaciones como eventos no fisicalizables, sino tras las creencias o las emociones), no queda clara la fuerza de dicho argumento para el ejemplo de Rorty si uno quisiera encontrarla. Rorty sólo sostiene que la neurociencia podría haberse desarrollado sin pasar por la fase cartesiana de nuestras teorías sobre la mente, no que los Antípodas no tienen un vocabulario sobre deseos, emociones y creencias, simplemente no tienen el concepto de mente y sí el de cerebro para vincular con él. En las primeras líneas de la descripción de los Antípodas, Rorty sostiene: ‘They had notions like “wanting to” and “intending to” and “believing that” and “feeling terrible” and “feeling marvelous”’. Quizás no es posible imaginar el desarrollo de una neurociencia madura sin la atribución de actitudes proposicionales o estados conductuales o sensoriales, pero ese no es el argumento de Rorty. Si la neurociencia no podría haberse desarrollado sin pasar por un momento cartesiano en donde se hable de una mente inmaterial, como sí sostiene, no encontramos en Pérez un argumento que nos diga por qué. No es que esto deba preocupar demasiado a los anti-eliminativistas en filosofía de la mente, ya bastantes problemas tienen quienes se dedican al estudio de la mente para desarrollar la neurociencia en nuestra línea filogenética conceptual con Descartes como ancestro como para preocuparse demasiado en elaborar una neurociencia con una historia ficcional. Por el momento deberemos contentarnos con la vaga sensación de que habría sido posible habernos pasado de largo a la metafísica cartesiana a unos y de que no lo habría sido a otros.

normas son intersubjetivas, no están recogidas en significados o reglas independientes de la interacción social. Esto es lo que Brandom denomina “pragmatismo sobre normas”:

By this I mean the thought that any normative matter of epistemic authority or privilege – even the sort of authority exercised on what we say by what we talk about – is ultimately intelligible only in terms of social practices that involve implicitly recognizing or acknowledging such authority. (R. B. Brandom, 2000, p. 159)

Un pragmatismo sobre normas es también, según el posterior desarrollo de Brandom, un “pragmatismo fundamental”, un pragmatismo fundamental es aquel que le otorga prioridad explicativa al saber-cómo (*knowing how*) sobre el saber-que (*knowing that*). El saber práctico sobre el saber proposicional:

This is the idea that one should understand knowing *that* as a kind of knowing *how* (to put it in Rylean terms). That is, believing *that* things are thus-and-so is to be understood in terms of practical abilities to *do* something. Dewey, in particular, saw the whole philosophical tradition down to his time as permeated by a kind of Platonism or intellectualism that saw a rule or principle, something that is or could be made conceptually or propositionally explicit, behind every bit of skillful practice. He contrasted that approach with the contrary pragmatist approach, which emphasizes the implicit context of practices and practical abilities that forms the necessary background against which alone states and performances are intelligible as explicitly contentful believings and judgments. (R. B. Brandom, 2011, p. 9)⁴⁰

Brandom lee al pragmatismo sobre normas identificable en el segundo Wittgenstein como una alternativa a un regreso al infinito provocado por asumir un intelectualismo sobre las normas. El modelo intelectualista, en este sentido, le da una prioridad explicativa al conocimiento proposicional (*knowing that*) sobre el conocimiento práctico (*knowing how*). Y dichos modelos han sido criticados, por ejemplo, por desencadenar regresos al infinito. Dichos argumentos, hechos famosos por Lewis Carroll (1895) a través de la llamada “paradoja de la inferencia” y Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*, son de este tipo. Reconstruyo el argumento expuesto al pasar por Brandom:

- 1) Inferencialismo mínimo (IM): La creencia de *que p* sería inocua si no implicase creencias compatibles y creencias incompatibles con *p*.

⁴⁰ Cf. (R. B. Brandom, 2011, p. 65)

- 2) Intelectualismo (Int.) Las implicancias de p deben estar codificadas en reglas explícitas (o explicitables) para ser válidas.
- 3) Normatividad de las interpretaciones/aplicaciones (NI): La aplicación de una regla es algo que en sí mismo se puede hacer bien y mal.
- 4) Si el hecho de que p implica (a modo de ejemplo) “no-no- p ” (por 1), podemos preguntar qué regla codifica y habilita esta implicación “si p , entonces no-no- p ” (por 2) originando: “si p & (si p , entonces no-no p), entonces no-no- p ”, y así, de tal manera de que la obligación constante a reponer (por 2 y 3) lo que habilita la inferencia desde “ p ” a “no-no- p ” ponga cada vez más en el medio de estas dos proposiciones de tal manera de que no podríamos nunca llegar a hacer (legítimamente) la inferencia.
- 5) No podemos aceptar 2) como explicación de 1). (A no ser que aceptemos un regreso al infinito vicioso). (R. B. Brandom, 2011, p. 32)

Para suplementar el rechazo al intelectualismo, Brandom suele apelar a una distinción entre reglas: proposicionales y explícitas, y normas: prácticas e implícitas. La forma en que este anti-intelectualismo o pragmatismo sobre normas toma forma en Rorty a través de su “vocabulario de los vocabularios” como sucesor a la imagen (*picture*) carnapiana en dos fases mediante la cual primero se instituyen significados en un lenguaje y luego se aplican en una teoría criticada por Quine. (R. B. Brandom, 2011, p. 4) El vocabulario de los vocabularios permitiría entender tanto a la institución de conceptos como a la aplicación como parte del mismo proceso unitario. El abandono del *representacionalismo*, en Rorty, entendido como un abandono de la idea de una interfase entre nosotros y el mundo, tanto en términos epistémicos como lingüísticos es resumido por Brandom de esta manera:

In a nutshell, this is how I think Rorty’s critique of semantic representationalism goes: Normative relations are exclusively intravocabulary. Extravocabulary relations are exclusively causal. Representation purports to be *both* a normative relation, supporting assessments of correctness and incorrectness, *and* a relation between representings within a vocabulary and representeds outside of that vocabulary. Therefore, the representational model of the relation of vocabularies to their environment should be rejected. (R. B. Brandom, 2000, p. 160)

Hasta aquí podemos ver una re-elaboración de su fisicalismo no reductivo utilizando el “vocabulario de los vocabularios”. Las únicas relaciones que tenemos con el mundo son causales, las representaciones son, de ser algo, movimientos en una práctica lingüística normativa por lo que no podrían constreñir la investigación más que a través de normas sociales compartidas y aceptadas. Esto implica un ligero cambio en el modelo visto del fisicalismo no reductivo que lo lleva en camino del naturalismo de sujetos compartido tanto por Rorty como Brandom⁴¹. En el fisicalismo no reductivo tenemos una persona y el mundo; en cambio, aquí, mediante la apelación a los vocabularios, no podemos tener sólo una persona involucrada. Necesitamos al menos una persona más. En este modelo tendríamos a dos personas y el mundo con un vocabulario que los vincula, una práctica lingüística implícitamente normativa. No debería sorprendernos pues una situación así no es otra que la triangulación davidsoniana. En Davidson la situación básica sin la cual la comunicación no es conceptualizable es llamada “triangulación”. Una situación de triangulación incluye dos participantes y el mundo. En principio en Davidson esta situación responde a las necesidades de una concepción causal de la creencia. Según este, si las causas de nuestras creencias fueran su contenido, un observador aislado no podría asignarle un contenido concreto a sus creencias ya que no podría distinguir entre causas *distales* y causas *próximas* de las mismas. Por caso, si veo una silla, ¿cómo distingo a la silla como causa de mi creencia de que veo a la silla de los fotones que impactan en mi retina o del Big Bang que, a fin de cuentas, es la causa más distante conocida de la silla? La situación de indeterminación del contenido de mi creencia se soluciona mediante la incorporación de otro participante que observa la silla, en nuestra mutua interacción podemos ponernos de acuerdo en que hablamos *sobre* la silla y así identificar la última causa común de nuestras creencias. La triangulación, así, permite explicar el contenido de las creencias en una concepción causal de las mismas. Pero hay más en la triangulación que esto. Una situación de triangulación es la que está presente en una situación de “interpretación radical”, aquella donde un intérprete debe entender las emisiones de un hablante cuya lengua no habla. De la única evidencia de la que puede echar mano es de las emisiones del hablante y de su comportamiento observable. La teoría de la interpretación radical de Davidson cumple el rol de suplementar su concepción del significado

⁴¹ Brandom dice defender una síntesis entre pragmatismo y racionalismo. Pero su pragmatismo ya incluye un naturalismo de sujetos. Por lo que sería un error considerar a Brandom como anti-naturalista. Esta es la opinión de Rorty. (cf. 2007, p. 163)

como brindado por teorías formales tipo Tarski en las cuales los teoremas de la teoría del lenguaje L , desconocido, a interpretar tienen la forma de bicondicionales T:

Bicondicional T: s es V-en- L sii p

Donde “ s ” es el nombre de una oración, “V” es un predicado veritativo y p es una oración en el mentalenguaje que nos da las condiciones de verdad de la oración obtenida por el desentrecomillado de s por parte del predicado veritativo. A diferencia de lo que sucede en una teoría de la verdad tarskiana, donde se parte de la mismidad de significado para llegar al predicado veritativo de un lenguaje formal, Davidson parte de la actitud de tener por verdadera una oración para llegar al significado. Pero dado que oraciones T “rebeldes” como (R) “‘Snow is white’ es V-en-Inglés sii el pasto es verde” son perfectamente imaginables, Davidson impone un criterio holista a la construcción de una teoría de la verdad para un lenguaje para que nos brinde el significado de las emisiones en L . La teoría tiene que ser sistemática y recursiva, generar a partir de axiomas finitos (que incluyan cosas como las funciones de verdad de las conectivas lógicas y los elementos sub-oracionales que permiten obtener infinitas oraciones) un conjunto de teoremas T que sean, en su conjunto, empíricamente adecuados. Una oración T *rebelde* como la que vincula la blancura de la nieve y la verdura del pasto —que sería verdadera aun sin parecer decir nada sobre el significado de “Snow is white”—se podrían ir eliminando mediante la forzada re-elaboración de la teoría a partir de rechazos de otras oraciones T con las que R está vinculada lógicamente a través de sus elementos sub-oracionales. Si bien las oraciones T sólo pueden vincular nombres de oraciones con oraciones, la teoría como un todo se iría volviendo cada vez mejor hasta que a la luz de su éxito práctico, empírico, estemos dispuestos a afirmar que sus oraciones T dan traducciones aceptables de los vocablos en L . La teoría de la interpretación radical nos da elementos que constriñen racionalmente la actividad interpretativa —la construcción y re-elaboración de una teoría de la verdad para L —mediante elementos como el llamado “principio de caridad” según el cual debemos considerar a los hablantes a interpretar como teniendo una masa de creencias masivamente verdadera, masivamente de acuerdo a nuestra propia masa de creencias. Así cuando nos enfrentamos a lo que hipotetizamos (Moretti, 2008) es una oración declarativa del hablante lo que hacemos es vincularla, en el lado derecho de una oración T, con una oración que exprese una creencia verdadera que nosotros tengamos. De

esa manera le atribuimos a las emisiones del hablante, como intérpretes, el significado de oraciones que nosotros estaríamos dispuestos a emitir en tales circunstancias. Esta es una situación triangular porque debemos vincular no sólo las previas emisiones lingüísticas del hablante con las que está emitiendo, sino con su comportamiento al momento de emitirlas. Es de esta manera que Davidson llega a decir cosas como:

We may say that linguistic ability is the ability to converge on a passing theory from time to time—this is what I have suggested, and I have no better proposal. But if we do say this, then we should realise that we have abandoned not only the ordinary notion of a language, but we have erased the boundary between knowing a language and knowing our way around in the world generally. (Davidson, 2005, p. 107)

En este Davidson tardío —que veremos es particularmente relevante para Rorty—el foco en teorías formales tipo Tarski del significado queda opacado por el rol de la *habilidad* de producir teorías para interpretarnos mutuamente. Es en este artículo, “A Nice Derangement of Epitaphs”⁴², que Davidson presenta su distinción, mencionada en la cita, entre “teorías previas” y “teorías al paso”. Una teoría previa es, como en las teorías T que vimos, sistemática, recursiva, inferencialmente articulada, pero tiene un componente *ad hoc*, contextual, una teoría previa es cómo estamos dispuestos a interpretar a nuestros interlocutores previo a que comience el intercambio comunicativo. E incluye no sólo información lingüística, sino del aspecto, género, clase social, actitud, disposición general, etc. del hablante. Ahora, una vez comenzado el intercambio para poder hacer frente a las particularidades expresivas del hablante, la teoría previa no garantiza la comunicación exitosa. El hablante podría decir cosas como “Te espero un buen cumpleaños” y nuestra teoría previa no sería suficiente para interpretar adecuadamente lo que dijo como “Te deseo un buen cumpleaños”, como de hecho hacemos sin esfuerzo, las relaciones inferenciales —que constituyen el significado de los componentes sub-oracionales— en nuestra teoría previa serán los del español donde “espero” y “deseo” funcionan distinto, no sólo a nivel gramatical sino semántico. Esto hace que Davidson postule la idea de una teoría al paso para suplir este rol, esta toma de punto de partida la teoría previa, si es que esta sirve, pero la modifica de acuerdo a lo necesario. Una teoría previa de un intérprete para “Te espero un buen

⁴² El artículo de Davidson favorito de Richard Rorty. (Rorty, 2000e, p. 74)

cumpleaños” le asigna todos los roles a “espero” que “deseo” tiene en la teoría previa, la que suponíamos compartida (Davidson, 2005, p. 103). Si la teoría al paso es la que hace el trabajo, y la teoría al paso no requiere de una teoría previa compartida para permitir la comunicación, nos dice Davidson, entonces la idea de un lenguaje como una estructura formal compartida como condición de posibilidad de la comunicación se presenta como superflua. Es la actividad, la habilidad, de producir teorías al paso la que permite la comunicación.

Aquí vemos una especie de pragmatismo fundamental sobre normas como el previamente identificado por Brandom en Rorty. Davidson hace descansar el peso explicativo de una teoría de la comunicación en la habilidad práctica de interpretarnos en situaciones triangulares de interpretación radical (cf. Kusch, 2006, Capítulo 2; Ramberg, 1989). Habiendo hecho este excursus en Davidson podemos volver a la formulación de la relación entre vocabularios y mundo que Brandom reconstruye. Rorty, si seguimos a Brandom, habría desarrollado una concepción sintética entre pragmática y semántica en su metavocabulario de los vocabularios que permitiría visualizar de forma no problemática no sólo la relación de nuestros vocabularios científicos como de nuestros vocabularios filosóficos, normativos, artísticos y políticos con el mundo. En todos los casos la relación sería causal, y no representacional porque una representación tiene un aspecto normativo, confunde causación con justificación⁴³. El mundo sólo constriñe causalmente nuestros vocabularios, no normativamente. Es en este punto en donde Tartaglia ve un problema en el fisicalismo no reductivo de Rorty visto a la luz de la distinción entre relaciones normativas dentro de los vocabularios y de relaciones causales externas a los vocabularios:

To find Rorty making a claim about how reality is in the absence of descriptions comes as something of a bolt from the blue. The reason is obvious: if there are description-independent causal pressures, then there is a way the world is independently of what we say about it. Rorty cannot even deny that these causal pressures have no preferred way of being described, because he has already told us what their preferred way of being described is: they are ‘causal pressures’ (Tartaglia, 2007, p. 215).

⁴³ El argumento kantiano que Brandom dice que Rorty usa contra el representacionalismo a través de Quine y Sellars. (cf. W. Sellars, 1997)

La pregunta que presenta Tartaglia es la de cómo entender las presiones causales como algo diferente a un vocabulario. Y si son un vocabulario, por qué no entenderlo como un vocabulario privilegiado. Volviendo a una especie de fundacionismo, por más irreductivo que sea. ¿Qué estatuto tiene el vocabulario de las causas para Rorty? Si no se pudiera hablar de las presiones causales, serían *la cosa en sí*, volveríamos a un representacionalismo donde tenemos una interfase entre mundo y nosotros. Algo totalmente contradictorio con la postura de Rorty. Para Brandom esto no es un problema, el metavocabulario de las causas es descriptivo. El vocabulario de la causación, el vocabulario descriptivo de las explicaciones, el vocabulario científico, por caso, simplemente no es un vocabulario normativo. Para Tartaglia, Rorty debería abandonar la idea de presiones causales como algo extra-vocabulario, algo independiente de las descripciones, ya que lo comprometen con un realismo metafísico. Rorty debería comprometerse con nuestro vocabulario causalista como algo dado e históricamente contingente como cualquier otro vocabulario (Tartaglia, 2007, p. 216). Pero no es claro que Rorty deba abandonar más que la formulación de su fisicalismo no reductivo para trazar los énfasis a la manera de la reconstrucción de Brandom y el naturalismo de sujetos de Price⁴⁴⁴⁵. Esto se debe a que no es el mundo el que prefiere ser descripto causalmente, las descripciones causales son las mejores que *nosotros* tenemos: “...nuestras perspectivas presentes sobre la naturaleza son nuestra única guía al hablar acerca de la relación entre la naturaleza y nuestras palabras.” (PMN, p. 276). En esta presentación, su fisicalismo no reductivo no puede suscitar la impresión de tener a la interacción causal como extra-vocabulario, simplemente el vocabulario causalista es un vocabulario no normativo, un vocabulario que no justifica, simplemente describe. En línea con el naturalismo de

⁴⁴ Para una lectura etapista del naturalismo de Rorty en términos de dos etapas marcadas por su fisicalismo no reductivo y por su naturalismo pragmatista, véase (Sachs, 2009) Para una defensa del naturalismo no reductivo como la mejor versión del naturalismo de Rorty, véase (Knowles, 2013) Lo que estoy sosteniendo aquí es una lectura etapista pero continuista. Creo que tanto el fisicalismo no reductivo como el naturalismo pragmatista cumplen diferentes roles. En todo caso, creo que se puede darle un rol al fisicalismo no reductivo como un modelo metafísico mínimo dentro del naturalismo pragmatista de Rorty si tuviéramos que elegir entre cuál consideramos que es la posición final de este.

⁴⁵ Ramberg parece sugerir algo por el estilo al decir que los compromisos anti-dualistas de los pragmatistas no deberían expresarse en términos ontológicos como los del fisicalismo no reductivo debido a que un fisicalismo no reductivo sigue siendo un fisicalismo y da la impresión de estar en el mismo negocio de la reducción ontológica puesta en sospecha, como requisito de validación de vocabularios, por lo que denominamos un naturalismo de sujetos. Puede ser útil ver el fisicalismo no reductivo a través de los lentes del naturalismo pragmatista posterior, pero necesitaríamos un argumento que muestre por qué el fisicalismo no reductivo *bien entendido* podría generar problemas. (Cf. Ramberg, 2004, p. 3)

sujetos, holista e historicista, la apelación a interacción causal no es más que un comodín para las explicaciones científicas de nuestro trato con el mundo. Decir que sólo hay una relación causal con el mundo no quiere decir otra cosa que no podemos apelar a algo diferente de lo que nos da la ciencia para explicar nuestra relación con nuestro entorno. Cualquier explicación de lo que hacemos, de nuestras habilidades y prácticas tiene que arreglárselas con explicaciones naturalistas de esas habilidades y prácticas. El modelo naturalista de Rorty, el vocabulario de los vocabularios, ya incorpora una concepción que da por sentadas las mejores explicaciones descriptivas sobre lo que hacemos y nuestras relaciones con el entorno. En última instancia, es un tipo de filosofía especulativa, un tipo de metafísica modesta, que nos muestra cómo se relacionan las cosas, en el sentido más general de estas palabras. Un modelo como este tiene el propósito de decirnos cómo se vinculan diferentes vocabularios exitosos, cómo entender la relación entre diferentes áreas de la cultura y cómo entender a la cultura y a la naturaleza como un continuo.

Sobre lo ya dicho por Brandom hay algo más que agregar y es un tardío cambio de postura de Rorty con respecto a elementos de los desarrollos de Donald Davidson suscitado por una reconstrucción de Ramberg (2000). Como mencionamos previamente al discutir su fisicalismo no reductivo, esta es la crítica que Rorty acepta de buen grado, a diferencia de las críticas de Brandom y McDowell en *Rorty and His Critics*. Para reponer brevemente el conflicto en cuestión entre Rorty y Davidson, Rorty sostiene que no entiende por qué Davidson sigue otorgando tanto peso al concepto de verdad y se muestra irritado ante la negación de este a dejar de llamar a sus teorías del significado elaboradas en el proceso de interpretación como “teorías de la verdad”. En cierto momento del desarrollo teórico de Davidson, este declaró que en sus teorías formales no era necesaria una concepción robusta de la verdad pero luego cambió de opinión y sostuvo que el concepto de verdad era fundamental para entender si tenemos una buena teoría del lenguaje o no (Davidson, 1990). De todos modos, no parece que Davidson esté queriendo decir con “tener una concepción robusta del concepto de verdad” una teoría como la de la correspondencia, una teoría epistémica de la verdad o una teoría coherentista a pesar de rechazar una teoría deflacionista (cf. Davidson, 2000). Parece estar diciendo otra cosa. Penelas (2008, Parte II, Sec. 1, C. 2) reconstruye el último debate entre Davidson y Rorty acerca de la verdad en donde demuestra que no es para nada claro que Davidson tenga argumentos que

permitan rechazar la lectura rortyana de su obra como no comprendiendo un uso explicativo de verdad en donde “verdad” sea una propiedad sustantiva y no meramente un recurso expresivo⁴⁶. Sin detenernos en esta disputa, podemos enfocarnos en lo que Ramberg convence a Rorty de aceptar del punto davidsoniano contrario a un eliminativismo de la verdad en donde esta tendría un rol central no eliminable. En palabras de Rorty, lo que Ramberg le habría aclarado son dos preguntas: I) ¿Por qué Davidson llama a las teorías tipo Tarski para lenguajes naturales teorías de la verdad y no teorías sobre la conducta compleja, por ejemplo? y II) ¿Por qué Davidson mantiene la distancia entre la indeterminación de la traducción y la sub-determinación de la teoría que parecía importarle a Quine luego de abandonar sus pretensiones ontológicas? (Rorty, 2000c, p. 370). Para Rorty, Ramberg deja en claro que la solución a estas preguntas yace no en la distinción mente-cuerpo, como Rorty suponía, sino en la distinción cosa-persona. Distinciones conexas pero a menudo tratadas por separado. No es la irreducibilidad del vocabulario intencional lo que lo hace especial, sino “la inescapabilidad de la normatividad”. Para Davidson, entonces, “una teoría [*account*] de la verdad es automáticamente una teoría de la agencia y a la inversa” (*Ibid.*, p. 371). Así, la forma en la que Davidson usa “racionalidad”, “normatividad”, “intencionalidad” y “agencia” de forma casi sinónima⁴⁷ le permite ofrecer una teoría del significado, en términos de teorías tipo Tarski, y una teoría de la interpretación, en términos de la situación de la triangulación y de interpretación radical, que brinden, conjuntamente, una teoría de la racionalidad en términos constitutivos, no regulativos. La teoría de la agencia de Davidson debería ser aceptada por Rorty como ineliminablemente una teoría de la verdad, según Ramberg, porque lo único que estamos haciendo es caracterizar lo que cuenta como ser un agente, no dando reglas de la razón que permitan distinguir entre personas racionales y personas irracionales. Ser persona y ser racional, para Davidson, son, en una enorme medida, co-extensivos. Esto le permite a Rorty enfatizar este punto y distinguir dos sentidos de “racionalidad”: I) el sentido descriptivo de ser un poseedor de creencias y deseos --es decir, como aquel individuo para el cual se adopta la actitud intencional para describir y predecir su conducta-- y II) el sentido normativo de “ser uno de nosotros”, ser un miembro de nuestra comunidad (cf. W. Sellars, 1968, p. 222). Este último sentido es normativo porque implica la posibilidad de no sólo ser interpretado, sino de ser tratado como un agente comprometido y

⁴⁶ Penelas (2000, p. 67) vaticinó el acuerdo entre Davidson y Rorty con respecto a este último debate.

⁴⁷ *Ídem.*

responsable en situaciones particulares. Rorty acepta la sugerencia de Ramberg de tratar a la capacidad de atribuir derechos y obligaciones como un prerequisite prácticamente inescapable de la capacidad de atribuir deseos y creencias. Poder describir a algo como racional depende pragmáticamente de poder tratar a algo como racional. Sin la capacidad práctica de interactuar normativamente, es decir: triangularmente, uno no podría describir, porque describir es describir de una manera o tal otra, y eso implica la posibilidad de divergencias en las descripciones. Eso, nos dice Davidson, es lo que permite la emergencia del concepto de error en una situación triangular. Es el hecho de poder diferenciar diferentes descripciones como incompatibles lo que nos permite atribuir creencias. Esa capacidad es la de atribuir error. Por eso Ramberg sugiere no pensar a los dichos de Davidson sobre la importancia de la noción de verdad como algo que pueda indicar una recaída en el representacionalismo o la ontología sino como una forma de hacer énfasis en el contraste entre verdad y error⁴⁸. El error sólo puede surgir en una circunstancia de interacción intersubjetiva y es por eso que la intersubjetividad retratada por el modelo de la triangulación davidsoniana es inescapable (cf. Davidson, 2001, p. 83). No podemos ir por detrás de situaciones de interpretación para fundar nuestras prácticas descriptivas y es por eso que no podemos escapar a lo intencional o normativo. La idea es que mientras que la subdeterminación de las teorías hace que ningún vocabulario descriptivo sea inescapable (salvo, quizás, el vocabulario descriptivo de objetos medianos cotidiano), un vocabulario normativo sí lo es. Sólo pudiéndonos tratar mutuamente como personas podemos luego jugar algún juego descriptivo porque sólo una descripción falible (corregible por otros) es una verdadera descripción. Rorty introduce aquí la idea de presuposición pragmática, no teórica. Una descripción puede ser buena sólo a la luz de ciertos propósitos, y los propósitos sólo tienen sentido en un marco intencional o normativo o triangular --términos casi intercambiables en davidsoniano. Rorty dice haberse confundido porque el vocabulario descriptivo sobre la

⁴⁸ Mucho menos puede, como sostiene Jeffrey Stout, indicar que Rorty acepta (o debería aceptar) algo así como una “norma de la verdad” como algo distinto a una norma de la justificación o el consenso, argumentos rortyanos que tocaremos más adelante. (Stout, 2007) Stout no puede tener razón porque Rorty acepta una concepción davidsoniana de la verdad (o del discurso sobre la verdad). La “concesión realista” de Rorty no es lo que busca el nuevo pragmatismo neo-peirceano de Misak y Stout. La triangulación no nos da la convergencia que necesitaría esa posición. Para una respuesta detallada a Stout, véase (Levine, 2008) Para un tratamiento exhaustivo de las razones rortyanas para rechazar una norma de la verdad como una norma de la aserción o la justificación, véase (Federico Penelas, 2005, 2009, 2010b) Al finalizar esta sección presentaré un argumento para capturar lo que se puede salvar de la lógica de investigación de Peirce en términos rortyanos en términos de una redescritión del método de la investigación presentado por este en “The Fixation of Belief”.

normatividad es aquel que usamos para hablar *sobre* objetos tomados-como agentes mientras que el vocabulario prescriptivo de la normatividad es aquel que usamos para hablarle *a*, o hablar *con*, agentes. Ninguno de los dos es reducible al otro (*Ibíd*, p. 373). Rorty resume lo que aprendió de Ramberg como permitiéndole entender el siguiente pasaje de Davidson, en particular la segunda oración:

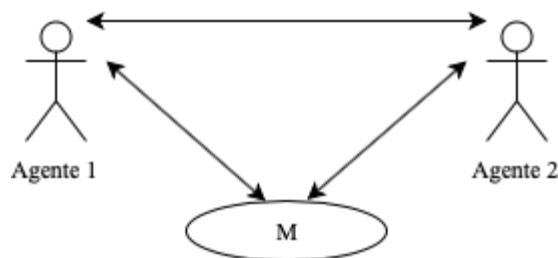
We depend on our linguistic interpretations with others to yield agreement on the properties of numbers and the sort of structures in nature that allow us to represent those structures in numbers. We cannot in the same way agree on the structure of sentences or thoughts we use to chart the thoughts and meanings of others, for the attempt to reach such agreement simply sends us back to the very process of interpretation on which all agreement depends. (Davidson, 1991, p. 164)⁴⁹

Rorty parafrasea la idea diciendo que “mientras que en el proceso de triangulación se puede discutir cualquier afirmación, no se puede discutir si triangular o no, porque eso simplemente sería más triangulación”, la intersubjetividad de toda práctica dialógica, donde pueden desplegarse descripciones --o, más generalmente, aserciones--, es inescapable. La alternativa a la interacción normativa es la no interacción, no la descripción. La capacidad de describir, de ser tomado como diciendo algo sobre algo, depende de la capacidad de otorgarle derechos a nuestros interlocutores sobre lo que decimos (cf. Davidson, 2001, p. 71). Rorty enfatiza el punto diciendo que su crítica al representacionalismo, la idea de relaciones sustantivas entre palabras y mundo, puede entenderse como una crítica a la inteligibilidad de una situación en donde la única conexión con el mundo sea “representacional” *sin* una relación causal con un *nosotros* también relacionado “representacionalmente” con el mundo. Una relación en donde sólo la línea que va de uno de los participantes de la triangulación al mundo y en donde esa línea causa y justifica las creencias sería la relación que tiene un ser omnisciente. Pero un ser omnisciente es difícil de ser imaginado como alguien que *describe* puesto que sería incorregible⁵⁰. Independientemente de la línea base de la triangulación no habría distancia

⁴⁹ (Cf. Davidson, 2001, p. 83 para una versión alternativa de esta cita.)

⁵⁰ Uno podría preguntarse aquí si la incorregibilidad de lo mental implica que los reportes no inferenciales de eventos mentales no son descripciones o si no dependen de la normatividad, rehabilitando, así, la posibilidad de un lenguaje privado o un contra-ejemplo demoledor a la idea de la inescapabilidad de lo normativo. La respuesta es que no, si bien los reportes no inferenciales de ocurrencias mentales no son corregibles no son independientes de la triangulación. Si atendemos al mito de Jones de Sellars y al argumento de Rorty original veremos que el punto es, justamente, que su incorregibilidad está constituida por la internalización de una capacidad lingüística intersubjetiva y por la posesión de derechos inferenciales comunitarios. Los reportes mentales son mentales justamente porque se

posible entre el mundo y el agente en cuestión. Sin la distancia entre diferentes descripciones en (potencial) disputa, no podríamos hablar de creencias (cf. Davidson, 2001, p. 102). Si la triangulación davidsoniana es como se muestra en el gráfico que sigue:



Donde la llamada “línea base” de la triangulación es la línea horizontal vinculando a ambos agentes, su interacción causal, en términos de una mutua corrección de las afirmaciones del otro, mediante el aval y el rechazo (usos expresivos de verdad y falsedad), y las líneas desde cada agente al mundo (no agente) indica la interacción causal de cada uno con este; entonces el representacionalismo criticado por Rorty vería a la línea base de la triangulación como dispensable u optativa para desplegar una descripción. Pero, si Rorty y Davidson tienen razón, esta situación es ininteligible puesto que no contendría la posibilidad de error (de la atribución de error) y por lo tanto, *desde fuera*, no podríamos hablar de creencias. Sólo como intérpretes podríamos hacerlo, y la postura del intérprete es ya una especie de triangulación dado que aplicamos un vocabulario normativamente descriptivo de las acciones del agente. Eso, a su vez, nos lleva a que *nosotros* podemos atribuir creencias sobre la base de nuestras descripciones, que son descripciones porque se comprometen con la adecuación intersubjetiva de lo dicho⁵¹. Pero, dice Rorty, así como es ininteligible una descripción incorregible lo sería una descripción no

nos otorga el *derecho* a hacerlos sin una *obligación* concomitante a revisarlos. Hay una forma de jugar mal el juego actual del vocabulario mental: corregir a otra persona sobre su dolor o sobre sus sensaciones, por ejemplo. En todo caso, ciertas consideraciones wittgensteinianas sobre si puede conocerse lo indudable, como en la distinción entre proposiciones gozne y proposiciones empíricas de *Sobre la certeza* y el argumento contra la posibilidad del lenguaje privado de *Investigaciones Filosóficas* son pertinentes. En términos brandonianos/sellarsianos uno también podría decir que el vocabulario mental es un juego de lenguaje parasitario sobre el juego intersubjetivo interpretativo. Uno no podría simplemente hablar un lenguaje meramente incorregible sin poder hablar, primero, un lenguaje en donde la corregibilidad es posible.

⁵¹ Davidson presenta esta idea con una puesta en abismo de la interpretación similar. Pero la inescapabilidad de la interpretación o la triangulación no configura un regreso al infinito vicioso. La interpretación es revisable en un proceso potencialmente infinito, no requiere un fundamento a proveer por alguna triangulación privilegiada al “fondo” de la cadena infinita como sucede en los regresos de la justificación. (cf. 2001, p. 84)

verídica. La línea base de la triangulación hace funcionar a las líneas de convergencia, pero no es suficiente. La triangulación como un todo es inescapable. Describe el tipo de juego lingüístico básico en términos de lo que Brandom luego denominó prácticas lingüísticas autónomas, juegos de lenguaje que uno puede jugar aun si no pudiera jugar ningún otro (R. B. Brandom, 2008). De esta manera Rorty llega a una especie de síntesis, sólo recientemente tratada por sus comentaristas⁵², entre pragmatismo y realismo que sintetiza de esta manera:

What is true in pragmatism is that what you talk about depends not on what is real but on what it pays you to talk about. What is true in realism is that most of what you talk about you get right. (Rorty, 2000c, p. 374)⁵³

Davidson, dice Rorty, no debe entenderse como diciendo que la mayoría de las creencias de cualquier agente tienen que ser verdaderas en términos de coincidentes con nuestras creencias, sino porque tratar a alguien como una persona implica tratarlo como un hablante, en su mayoría, de verdades. Atribuir error masivo es idéntico a no tratar a alguien como un agente, a alguien como uno de nosotros. Pero para todo agente, si lo es, será cierto que es miembro de una comunidad en donde en su mayoría dice verdades *acerca de lo que habla*. La pregunta sobre si aquello de lo que dice verdades existe depende de nuestro acuerdo con él (cf. *PMN*, cap. VI). Sobre lo que hablamos y a quienes hablamos no son elementos totalmente separables. Lo que decimos sobre lo que hablamos tiene que ser en su mayoría verdad porque el proceso de determinar sobre qué hablamos y la corrección de lo que decimos sobre lo que hablamos son dos elementos inescindibles de una práctica intersubjetiva. Rorty, en línea con lo anterior, llega a reconocer relaciones palabra-mundo pero no del tipo representacionistas ni meramente causales, sino, podríamos decir, semánticas --es decir: normativas o intersubjetivas. Oraciones como “La nieve es blanca” están vinculadas mediante la relación “verdadero de” con la nieve y términos como “nieve” están vinculados con la nieve mediante la relación “refiere a”. No hay una relación entre nuestro lenguaje y el Mundo, sino sólo entre lo que decimos y aquello de lo que hablamos --con el mundo (en minúsculas) entendido como una variable donde cada cosa sobre la que hablemos podría ir. La cita de Rorty puede entenderse como identificando en la fórmula “la inescapabilidad de lo normativo” la mencionada síntesis entre realismo y

⁵² (cf. Knowles, 2018, 2013; Sachs, 2009)

⁵³ Sin embargo, el campo realista metafísico estaría equivocado en buscar una gran victoria sobre Rorty. En este artículo Rorty dice que esta posición no le parece muy distinta al “realismo interno” de Putnam. El realismo interno es una posición que ya había considerado trivialmente verdadera en capítulo VI de *PMN*.

pragmatismo. Sólo nuestros intereses y propósitos puestos en juego de manera intersubjetiva pueden decirnos sobre qué hablar, y sólo nuestra relación con el mundo de manera comunitaria puede hacer verdadero a lo que decimos. Ninguno de los tres aspectos del triángulo es prescindible, ni los intereses, ni la puesta en común práctica e implícitamente normada, ni la relación con el mundo. Si uno remueve cualquier elemento, el modelo se desestabiliza puesto que los mismos elementos se desdibujan. No podemos hacer evaluaciones si no es bajo la apelación a propósitos o intereses que a su vez remiten a aquello de lo que hablamos, y no podemos decidir cuáles son nuestros intereses sin ponerlos en juego en una discusión sobre cómo obtenerlos. Ninguna de estas patas es *fundante*, la triangulación es básica (como práctica social), pero ella no se apoya en nada más básico (cf. Davidson, 2001, pp. 206-ss).

Lo que vemos aquí es una especie de contextualismo semántico que podría relacionarse con los argumentos en favor de un contextualismo epistémico de Michael Williams en *Unnatural Doubts*. Allí Williams rechaza lo que denomina “realismo epistemológico”. No se pone en duda la realidad del conocimiento, sino la admisibilidad de un realismo acerca de nuestras categorías epistemológicas. Es decir, Williams rastrea en la idea de escepticismo global presupuestos epistemológicos sustantivos en tanto se considera que nuestra interacción con el Mundo es de un único tipo, lo que permite las consecuencias escépticas. Según Williams, abandonar el realismo epistemológico nos permite ver que el escepticismo cartesiano depende de la idea de que hay algo como El-Mundo-Externo a la cual podríamos perder acceso en vez de muchas relaciones distintas con diferentes cosas. Si nos parece ininteligible la idea de escepticismo radical con respecto a nuestro conocimiento de los aviones o de los procesadores de texto, no habrá un problema escéptico ulterior. Claramente podríamos confundirnos sobre muchas cosas que creemos que sabemos, pero si entendemos al conocimiento como contextual --es decir, al conocimiento de algo como no necesariamente del mismo *tipo* que el conocimiento de otra cosa--, no habrá forma de cuantificar, de manera automáticamente interesante, sobre todo nuestro conocimiento como para considerar razonable a un escepticismo global. Nuestras dudas sobre alguna de nuestras capacidades epistémicas no tendrían por qué generalizarse a todas ellas, faltarían argumentos específicos para vincular diferentes áreas de nuestro conocimiento. El contextualismo semántico davidsoniano-rortyano podría entenderse de forma análoga. Rechazar el representacionalismo semántico significa aceptar sin mayores problemas la relación entre “la nieve es blanca” y la nieve sin creer que eso depende de una relación misteriosa entre palabras y algo como el Mundo o pedazos de este delimitables independientemente de nuestra interacción

con ellos. Tenemos relaciones con la nieve, con las sillas, con los protones y con las revoluciones políticas, científicas y artísticas, pero el mundo, como tal, no parece jugar ningún rol. En el único sentido interesante de mundo como cuantificación universal sobre todo lo que hay que podríamos invocar, nosotros y las palabras que usamos también serían parte del mundo, por lo que la relación entre estas cosas no sería particularmente problemática. No estaría justificada la cuantificación irrestricta desde relaciones semánticas locales a globales. No por el hecho de que para toda oración verdadera esta sea verdadera *de* aquello sobre lo que habla, tenemos que entender que todas las oraciones verdaderas son verdaderas en virtud de la misma cosa, es decir, algo como la Realidad-como-es-en-sí-misma o la Verdad. En la formulación de Ramberg lo que nos brinda Davidson modificado con lecciones rortyanas y Rorty modificado con lecciones davidsonianas es la inversión total del esquema cartesiano. Lo que hay que explicar no es cómo es posible un acceso apropiado al mundo ante la amenaza del error global sino cómo es posible el error sobre el mundo dado nuestra conexión inherente con él. Cómo es posible la distancia entre creencias y mundo que permite que algunas creencias sean falsas --o, lo que es lo mismo, que tengamos el concepto de creencia en primer lugar. Esta distancia, a su vez, es la que permite la elaboración de mejores y peores creencias dados nuestros objetivos, a su vez modificables por ellas, lo que permite re-acondicionarnos inteligentemente al entorno (Ramberg, 2000, p. 363). No sería una desventaja sino una función adaptativa a explicar. Según Ramberg esa pregunta es una pregunta científica y del tipo de cosas a rastrear en nuestra historia evolutiva pero, diríamos, la forma de la respuesta a esa pregunta está dada por esquemas intersubjetivos como el de la triangulación.

III.3.3. Una concepción naturalista e historicista del cambio conceptual

Llegado a este punto podemos ver qué concepción del cambio conceptual tiene Rorty o cuál podemos elaborar a partir de él. En varias oportunidades ha declarado que el cambio conceptual es darwiniano (cf. *CIS*, p. 16). Que ese es el proyecto común que comparte con Sellars, Davidson, Wittgenstein, Dewey y Brandom. Es una concepción historicista en donde no hay garantías de convergencia, pero eso no quiere decir que todo valga. Para retratarlo voy a valerme de un modelo elaborado por Martin Kusch, la concepción de la investigación científica de Peirce, retomaré la triangulación davidsoniana y una analogía biológica. A su vez, propondré

que esta concepción del cambio conceptual puede verse como naturalista y como un tipo de respuesta, parcial, a la pregunta por el valor del conocimiento o de la justificación en términos sociales. La pregunta por el valor del conocimiento es una de las preguntas de Michael Williams en su concepción pluralista de la epistemología. También nos permite dar algún tipo de respuesta por la naturaleza, es decir: la mejor explicación, de la justificación. Un propósito propiamente epistemológico.

Kusch (2002) para dilucidar el problema de cómo una comunidad de individuos puede llegar a un consenso sin postular la idea de agencia comunal expone una serie de modelos utilizando relojes. Dichos relojes, por peculiaridades mecánicas, van a velocidades ligeramente diferentes. Las velocidades de los relojes buscan capturar una idea mínima idea de creencia, de modo compatible con un naturalismo pragmatista que las considere como hábitos. Si tenemos muchos relojes distintos, ¿de qué manera podrían coordinarse? El primer modelo tiene varios relojes y un reloj maestro. A determinado intervalo, medido por el reloj maestro (*RM*) (Kusch, 2002, p. 156), todos los relojes se sincronizan con él. El segundo modelo es ligeramente diferente, hay un reloj privilegiado pero lo que hace a determinado intervalo es dar lugar a un proceso de formación de consenso (*PFC*), en donde se toma el promedio de todos los relojes, y luego todos los relojes se ponen en hora siguiendo ese promedio alcanzado; luego, como en el modelo *RM*, siguen cada uno a su ritmo. El tercer modelo es el que Kusch denomina “modelo del consenso local” (*MCL*), no hay reloj maestro, pero cada reloj está sobre una bandeja con ruedas y se mueven aleatoriamente en un espacio finito de tal manera de que a veces dos (o más) relojes se chocan. Cada vez que se chocan promedian sus horas y se sincronizan. La interacción, local, de los relojes a lo largo del tiempo mantiene a las horas de los relojes en cierto ancho de banda (*bandwidth*). No hay ni completa coincidencia ni un alejamiento completo en las horas, se mantienen dentro de cierto rango. Kusch considera que el tercer modelo es el que debe usarse para entender cómo circulan las creencias en una comunidad, o en una institución, cómo es que se van forjando consensos: por medio de interacciones locales de justificación (Kusch, 2002, p. 157).

El modelo es particularmente útil porque es un modelo naturalista. Cada reloj modela un individuo que por particularidades propias va a tener ciertos sesgos (velocidad de las manecillas). Esto puede vincularse con el primer método de fijación de la creencia de Peirce (1992, p. 116), el método de la tenacidad (*MT*). Como el único objeto de la investigación es calmar la duda, Peirce establece que con respecto al establecimiento de la creencia, que sirve para actuar, no hay un

objetivo ulterior a la estabilización de la creencia, la duda es incómoda, un estado de creencia es similar a alcanzar la homeostasis a nivel orgánico (Peirce, 1992, pp. 114-115). Por eso un método posible es simplemente negarse a interactuar con otros. Un reloj aislado en el modelo de Kusch podría marcar su hora perfectamente y no habría nada que lo corrija. Un reloj no tiene ningún propósito que vaya en contra de su disposición de marcar la hora a su ritmo, pero una persona sí lo podría tener. De esa manera es como Peirce establece la potencial inestabilidad del método de la tenacidad: somos seres sociales, es muy difícil mantenernos alejados de los otros, o tener listas malas opiniones para cualquiera que esté en desacuerdo, no sabemos qué opinión nos puede impactar, y la mera interacción puede generarnos dudas; se necesita otro método de fijación de la creencia. La primera alternativa, tanto en términos históricos como de complejidad, es el método de la autoridad (*MA*). Dicho método es como el primer modelo de Kusch, el *RM*. Una autoridad central sanciona enormemente la divergencia de creencias. Se puede llegar muy lejos con la autoridad, dice Peirce, sólo basta ver las grandes obras arquitectónicas de los imperios de la antigüedad (Peirce, 1992, p. 117); pero tiene un defecto, a diferencia de los relojes, las personas no marcan la hora sobre una sola cosa, y la autoridad sólo puede mantenerse eficazmente sobre un subconjunto de las creencias (u horas) de una comunidad, sobre el resto se tiene que dejar cierta libertad de pensamiento (el ritmo propio en los relojes). Además, a medida que los pueblos crecen, se cruzan con otras comunidades con creencias diferentes. El solo encuentro con lo desconocido y no familiar puede suscitar dudas. La solución para Peirce es el método apriorístico o metafísico, que funciona a través de lo *agradable para la razón*, que, dice Peirce, es como proyectar el método de la tenacidad, de la arbitrariedad, al plano de una comunidad. Mediante el método *a priori* o *metafísico* (*MM*) se trazan distinciones entre creencias, fundamentaciones que permiten reforzar, en un metanivel, digamos, las creencias de primer nivel. El resultado es el de anteojeras intelectuales, para Peirce. Este método tiene la desventaja de desestabilizarse ante el reconocimiento de la divergencia de criterios para considerar *agradable a la razón* diferentes creencias por diferentes personas, inclusive en sociedades parecidas. El reconocer que gente como uno, tan sofisticada como uno, no opina de la misma manera que uno suscita su abandono. Uno puede asociar el método apriorístico a cierta capacidad de resistencia de los relojes que les permitiría no siempre promediar sus horas ante la interacción, la mayoría de las veces podrían privilegiar a sus propios ritmos y tomar sólo los promedios que son más cercanos a su propia inclinación. El método superador, dice Peirce, es el método científico (*MC*). En él, hipotéticamente, se asume la existencia de un mundo objetivo

sobre el cual nadie tiene un privilegio y se ponen a prueba las hipótesis de todos acerca de cómo puede ser ese mundo. Este método, dice Peirce, es el único en donde existe la distinción entre correcto e incorrecto (Peirce, 1992, p. 121). Este modelo tiene similitudes con el modelo del consenso local. Ningún reloj, después de todo, pone pruritos acerca de privilegiar su propio ritmo, todos promedian sus horas con todos, así que ninguno, salvo por azar, tiene más influencia en las creencias comunales que el resto. Pero el modelo del consenso local no alcanza porque no hay nada para simbolizar la idea de “acuerdo hipotético sobre un mundo objetivo” (entendido como independiente de cada punto de vista), los relojes simplemente dan la hora que hay y no representan otra cosa que el promedio de sus horas. La forma en la que su ambiente modifica las horas que dan simplemente está dada por el tamaño del espacio que transitan y la cantidad de relojes que hay, aumentando o disminuyendo la probabilidad de un impacto. A su vez, hay una similitud y es que no hay más que el ritmo de cada reloj como *input* individual, en última instancia no hay arbitrariedad en la hora marcada por los relojes, así como en el modelo de Peirce se deja que el mundo haga el trabajo, al no privilegiar ninguna perspectiva sería el mundo el que decide por los investigadores acerca de qué creer. Pero hay una especie de disanalogía entre el rol que tenían las preferencias personales en el método de la autoridad: se estabilizan creencias con *fin*es impuestos por un subconjunto privilegiado de individuos, y en el método apriorístico se atomizan esos fines a las particularidades individuales. Para que el método científico sea fiel al pragmatismo de Peirce, en particular su concepción de la creencia como hábito de acción, en el método científico no debe haber simplemente el deseo de buscar la verdad por la verdad misma sino una hipótesis de bivalencia que dice que sobre cada desacuerdo hay una sola respuesta que debe ser aceptada por todos. Hay un sentido en donde la comunidad de investigadores de Peirce no hace más que proponer hipótesis, por parte de investigadores individuales, y a veces poniéndolas a prueba, pero sin un objetivo en común adicional a la hipótesis del mundo objetivo, no parece que pueda lograrse mucho. Supongamos que el objetivo es la supervivencia, entonces lo que se pone en juego no es sólo la puesta en común de ideas, que configuran creencias de ancho de banda en nuestra síntesis Peirce-Kusch, sino la puesta en común de objetivos. La comunidad de investigadores tiene que lidiar no sólo con el mundo, sino con los otros. Peirce habla de un instinto social, pero evidentemente este instinto social no es más que gregario, no implica una forma de asociación particular. El método de la autoridad es perfectamente aceptable para ciertos fines, como reconoce Peirce. El MC, para ser preferido, tiene que tener alguna ventaja adicional. Peirce no parece estar tan convencido de ello puesto que

considera que para la mayoría de la gente el método de la autoridad siempre va a ser el mejor. Pero tratemos de darle sentido. De funcionar, ¿por qué funcionaría el método científico? ¿qué hace el meramente suponer un mundo objetivo como creencia comunal? Permite que ninguno se imponga, las decisiones no pueden imponerse. ¿Qué más? Para explicar las diferencias, creo que tenemos que traer a Davidson. Recordemos que Peirce dice que en el método científico es en el único en donde podemos hablar de un modo correcto y un modo incorrecto de hacer las cosas. ¿Por qué? Porque hay árbitro, ¿quién es el árbitro? El mundo. Pero el mundo no habla, sólo causa, es la interacción con los otros y el mundo el que figura de árbitro, es el no suponer ninguna perspectiva como privilegiada con respecto a un objetivo en común el que hace el trabajo. Después de todo, en el método de la autoridad también había una especie de árbitro, aunque inapelable, y en todos los métodos vistos el mundo, con sus presencias causales estaba presente, pero la distinción entre una forma correcta e incorrecta no —en el *MM* sólo había conversación sin otro objetivo particular (Peirce, 1992, p. 121). No es que haya autoridad, sino que no haya una sola autoridad la diferencia que hace la diferencia con el método de la autoridad, y donde deberíamos buscar las ventajas. Una sociedad autoritaria no puede figurar como árbitro para otra sociedad autoritaria porque no comparten objetivos (cf. Kusch, 2002, p. 206)⁵⁴. Es un juego de suma cero. En una comunidad de *autoridades* sí hay corrección mutuamente beneficiosa. Pensemos en la idea de la triangulación davidsoniana como fuente de la normatividad. En la interacción con otros y el mundo es donde surge el contraste entre verdad y falsedad, entre creencias que tengo y creencias que no tengo, en suma: el concepto de creencia. Los relojes no tienen el concepto de creencia, tienen hábitos. Podemos adoptar una actitud intencional para con ellos, pero es una intencionalidad derivada. Si pensamos el *MCL* como configurando interacciones entre agentes y no sólo entre relojes, entonces podremos entender por qué el método científico de Peirce es más efectivo. Tiene más roce (cf. Price, 2003). Si entendemos al *MC* como una comunidad de *autoridades* en interacciones locales del tipo del *MCL* y la triangulación, configurando una relación determinante de las creencias comunitarias y determinada por ellas (toda interacción está mediada por creencias condicionadas por interacciones locales pasadas), lo que vemos es que en el *MC* de Peirce lo hace normativo el que sea triangular. La triangulación no sólo genera normas, sino que las sostiene y regenera. En este

⁵⁴ Salvo, quizás, cuando tienen que enfrentarse a una tercera comunidad autoritaria. La historia da ejemplos de muchas alianzas de este tipo.

sentido, la triangulación puede leerse como suscribiendo a la tesis de la comunidad fuerte (o más fuerte) que identifica Kusch (2002, p. 194). Las normas dependen de continua interacción, sólo en la interacción con otros se puede trazar la distinción es correcto / parece correcto, marca de cualquier fenómeno normativo. Una comunidad de autoridades que se reconocen mutuamente y con un objetivo común es lo que hace mejor al *MC* de Peirce. Allí se ponen a prueba más cosas y se comparte más información. ¿Pero más información sobre qué? Asumiendo la distinción entre “referencia” y “hablar acerca de” de *PMN*, ¿sobre qué es eso de lo que hablan y resuelven en común en situaciones triangulares? Sobre problemas, los problemas son el tipo de cosas que pueden resolverse contextualmente en triangulaciones.

Para que se entienda mejor lo que quiero decir, voy a proponer un modelo más para sumar al modelo del consenso triangular comunitario (*MCTC*) híbrido entre Peirce, Davidson, Rorty y Kusch. Es comunitario no sólo por ser una comunidad, sino por tener un objetivo en común. Requiere intenciones comunales y propósitos asumidos en conjunto para funcionar, de otra manera, sin nada que resolver, el *MCTC* simplemente decanta en un modo con menor roce cuando no hay un propósito común, como en el caso del método de la metafísica o apriorístico. Dicho modelo no es malo, simplemente no sirve para lo mismo. De alguna manera, Rorty defiende la idea de la conversación por la conversación misma como el más alto producto cultural. Pero hay que reconocer que es la resolución conjunta de problemas la que nos ha dado, como sociedad, la abundancia (relativa) de poder albergar discusiones sin fines concretos⁵⁵.

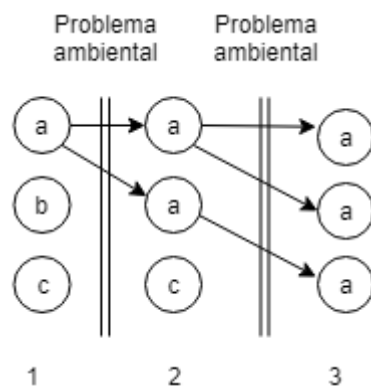
Con respecto al ejemplo adicional. Nuestro *MCTC* nos permite explicar la formación de consensos, cómo es que las tendencias individuales contingentes no bloquean el camino de la puesta en común de perspectivas dado un objetivo en común. Considerarnos mutuamente autoridades nos permite tomarnos en serio los unos a los otros sobre un objetivo común, problemas comunes: un universo en común con el que interactuamos. Pero si bien hay elementos de Rorty aquí, lo más interesante que puede agregar es una noción de cómo, dado todo esto, pueden *cambiar* las creencias. Que, a su vez, permite ver cómo pueden *mejorar*. Rorty sugiere que entendamos la evolución cultural como entendemos la evolución biológica⁵⁶. La evolución

⁵⁵ Rorty admite que las cuestiones materiales son importantes para sostener a la conversación, es por eso que la libertad es un fin y la verdad no. La libertad incluye la libertad económica de poder formarse y ser un par conversacional en *la* conversación. (cf. Rorty, 2000d)

⁵⁶ Kalpokas considera una especie de *reductio* equiparar a la evolución cultural con evolución biológica por ser esta última un proceso “azaroso y ciego” (2005, p. 201). Es una descripción sesgada de la evolución biológica. Es

biológica se da por dos procesos, uno de variación y uno de selección. Darwin (1864/1964) nos mostró cómo simplemente a través de mecanismos causales podemos obtener toda la variación biológica que tenemos en el planeta tierra. El proceso se da por una tendencia a la divergencia en los individuos, errores de copiado genético y la mezcla a través de la reproducción sexual proporcionan una enorme cantidad de variedad de generación a generación, con todo, esta variedad se modera con una gran homogeneidad, no todo cambio prospera. Los cambios son, en su mayoría, lentos y los nocivos son rápidamente seleccionados en contra. ¿Qué los selecciona? El ambiente, y todo a su alrededor es el ambiente, no sólo el mundo sino su entorno biológico / social (en el caso de animales gregarios o con reproducción sexual) son selectivos. No hay una única forma de adaptación, pero dado un estado previo, algunos cambios aumentan el *fitness* de un individuo, su capacidad de sobrevivir y reproducirse en mayor grado a sus pares. Cuando un cambio azaroso en un rasgo genera una ventaja adaptativa, en su medio, con respecto a otros individuos, ese rasgo tiende a crecer (cf. Dennett, 1995). Este proceso ciego pero enormemente potente no sólo se da en el tiempo geológico al que los biólogos nos tienen acostumbrados, sino en rápida sucesión en el caso de microorganismos, por ejemplo en el caso de bacterias que se vuelven rápidamente resistentes a antibióticos. Estas bacterias se topan con antibióticos, algunas mueren, otras no porque son ligeramente más resistentes que el resto, las que no mueren se reproducen, dentro de las que se reproducen algunas son más resistentes que las anteriores y otras menos, otras aproximadamente igual, se vuelven a seleccionar y en poco tiempo tenemos bacterias completamente resistentes a cantidades arbitrarias de un antibiótico.

azaroso en el sentido de impredecible y ciego en el sentido de que no hay un agente guiándola. Sería interesante preguntarse si la idea habermasiana a la que suscribe en donde todos los participantes se dejan llevar por la “fuerza del mejor argumento” y el mejor argumento tiene propiedades acontextuales hace alguna diferencia. El mejor argumento va a ganar, así como la “mejor” forma de vida va a prosperar en cada ambiente. ¿Si las razones pueden ser causas, en qué sentido elimina las razones el explicar su diseminación e interacción en términos análogos a Darwin? No tengo una respuesta definitiva para ofrecer a esta pregunta.



En este ejemplo de juguete, partimos de tres organismos círculo, cada uno con un rasgo diferente (a, b, y c) con tres momentos y dos problemas, podemos ver un cambio en la distribución de los rasgos, en donde *a* fue seleccionado por el ambiente. Propongo un modelo similar en donde la triangulación juegue un rol. Supongamos dos agentes interactuando con una cierta cantidad de creencias y deseos compartidos pero una cierta cantidad de divergencia, ya sea en modos de procesar las creencias y deseos como en una cierta cantidad de creencias y deseos no compartidos. Estos agentes están interactuando ante una situación en común, para empezar los dos están más o menos de acuerdo en que están hablando sobre lo mismo. Pero no saben cómo resolverlo. Uno de los dos, llamémoslo Juan, traza una relación de similitud peculiar⁵⁷ entre el problema en cuestión y otro distinto que a su interlocutor Pedro no se le ocurre. Pedro confía en él a pesar de reconocer que no se le hubiera ocurrido nunca y lo prueban, el problema, a las luces de ambos, queda solucionado. Así que ahora la idea extravagante de Juan también la tiene Pedro. La relación que trazó Juan, por hipótesis, es algo que sólo se le hubiera podido ocurrir a él, hace asociaciones raras, pero fue útil para los propósitos compartidos, por lo que ahora toda la comunidad se beneficia de ella.

Lo interesante de pensarlo en términos de la triangulación davidsoniana es que Pedro no hubiera recibido acríticamente la propuesta de Juan, la propuesta tenía que ser aceptable dadas las creencias en conjunto, y la resolución debía adecuarse a lo que ambos consideraban aceptable. Sólo una *mejora*, aunque necesariamente contextualizada a qué tan buenos representantes de su comunidad son Juan y Pedro, local puede ser candidata a diseminarse

⁵⁷ Es un dato, al menos a partir de Chomsky, que la variación es la norma en la producción lingüística. Lo más probable de una emisión es que no haya sido emitida nunca. Brandom (2011, p. 147) destaca este punto al discutir ciertos aspectos del vocabulario de los vocabularios de Rorty.

comunitariamente. A su vez, no hay un pool de creencias comunales abstracto en juego, si la idea no fuera buena salvo para esa situación particular a la que se enfrentaron Juan y Pedro, ni Pedro ni Juan podrían hacer que se disemine más allá. Un *MCTC*-Evolutivo conjuga una concepción de la estabilización de las creencias *crítica* y una maximización de los recursos comunitarios en tanto las *peculiaridades* de todos los participantes son potenciales focos de producción de sugerencias sin entorpecer la resolución de problemas en otras áreas, puesto que sólo se prueban sugerencias localmente, involucrando a pocos miembros de la comunidad. Esto es una gran ventaja con respecto al *MA* de Peirce, o del reloj maestro de Kusch, sólo los que participan de la autoridad gobernante pueden aprovechar sus mutuas peculiaridades, pero la divergencia está gravemente impedida puesto que por un lado, el cambio de creencia está mal visto de por sí, el rechazo es el default, y, por el otro, no se aprovechan todos los recursos posibles. Sólo una pequeña cantidad de participantes pueden hacer aportes significativos para la comunidad. Además, el riesgo es mayor: si la autoridad se equivoca, sus malos juicios se expanden a toda la comunidad inmediatamente. Con todo, el aspecto triangular de la normatividad explica por qué el *MC* no es ubicuo (cf. Kusch, 2002, p. 194). Requiere respeto y confianza derivada de la coincidencia en creencias y deseos. Sin poder predecir adecuadamente la conducta de los otros, sin poder tratarse mutuamente como agentes o pares, no hay posibilidad de poner en juego un sistema tan disgregado de autoridad como el *MC*. En la práctica, nuestro *MCTC*-E puede ser considerado un modelo general en donde diferentes individuos se vinculan de diferentes maneras. Los espacios de resolución de problemas comunes en donde se fomentan intercambios triangulares plenos, en donde la comunicación y la confianza se desarrollan al máximo, se parecerá al *MC* de Peirce, mientras que una distribución desigual de recursos puede atomizar una comunidad de agentes, segmentándolos en grupos que desconfían unos de los otros. Si uno de esos grupos tiene poder sobre otro, tendremos una relación de acuerdo con el *MA*. Si la disgregación es total, tendremos algo parecido al *MT*, y si por alguna razón los miembros más sofisticados no se comunican entre sí o no tienen un objetivo en común (sólo se satisface la línea base de la triangulación), tendremos algo parecido al *MM*. Pero no son mutuamente excluyentes, como Peirce había afirmado, pueden solaparse y convivir. Diferentes arreglos sociales van a usar diferentes aspectos en diferentes áreas y tienen diversos méritos.

Mi propuesta es considerar a las diferentes combinaciones sociales-institucionales en esta veta rortyana como un modelo general para analizar instituciones epistémicas. Por ejemplo, ¿cuáles son los beneficios y perjuicios de tener más “pensadores libres” que sigan algo parecido

al método de la metafísica (MM)? ¿Qué relación tiene una comunidad de investigación compuesta de un reconocimiento mutuo de la autoridad con respecto a un objetivo en común con otras formas de asociación? Hoy en día nuestras instituciones científicas y culturales forman subcomunidades que no siempre dialogan entre sí y entre las cuales no se admite una relación de paridad, el físico no suele dialogar ni justificarse ante el biólogo, a pesar de que lo respete en otros ámbitos, o viceversa. En un mundo hiper-especializado, todos somos legos sobre casi todo (cf. Anderson, 2011; Goldman, 2001), podemos entender cómo este problema, el de la confianza pública (cf. Fricker, 2012) en un “mundo social” constituye una de las principales motivaciones de *Knowledge in a Social World* (Goldman, 1999b). La ventaja obvia es el fuerte naturalismo de la propuesta aquí presentada. Un modelo como este puede echar luz sobre el fenómeno de la resolución de la injusticia hermenéutica (Fricker, 2007, p. 147) en donde un déficit estructural de capacidad conceptual expresiva configura instancias en donde sujetos no pueden dar cuenta de sus propias experiencias en términos satisfactorios. Estos déficits conceptuales se hacen patentes como causando injusticias veladas por su misma existencia luego de que un concepto apropiado surge. El caso paradigmático de la injusticia hermenéutica se da con el caso del concepto de “acoso sexual”. Antes de que existiera el acoso sexual era interpretado como “flirteo”, “bromas subidas de tono”, etc. Esto no permitía que las víctimas pudieran ni defenderse ni interpretar adecuadamente la situación, generando un problema. Fricker nos dice que este concepto surgió en reuniones de apoyo de mujeres en donde se empezó a poner en palabras lo que fue volviéndose obvio era una dificultad compartida. Cuando alguien utilizó las palabras “acoso sexual”, inmediatamente se percibió como retratando adecuadamente la situación descrita y el resto es historia conocida, hoy no sólo forma parte de nuestro acervo cultural internacional, sino que dio a lugar a que nuevas innovaciones conceptuales se elaboren a raíz de nuevos problemas. Casos como este son especialmente adecuados para ser tematizados según el modelo del MCTC-E, 1) una interacción local (el grupo de apoyo) enfrentado con un objetivo común 2) la sensación no fácilmente expresable de incomodidad o injusticia por el trato laboral dio a lugar a que 3) innovaciones léxicas/conceptuales fueran aprovechadas y seleccionadas por todo el grupo y luego diseminadas a la comunidad como un todo, enriqueciendo los recursos expresivos de esta. El problema de la injusticia hermenéutica es que no es culpable, no sólo las víctimas no tienen el concepto, tampoco los perpetradores. En términos epistémicos ambos reciben un daño, aunque el daño moral sea sólo a la víctima. Por otro lado, sólo es reconocible en términos históricos, sólo mirando para atrás podemos reconocer lo que antes fue una injusticia hermenéutica. Tiene un

carácter estructural en la sociedad. Esto, obviamente, es altamente problemático porque Fricker nos muestra casos de déficits conceptuales que causan injusticias, en muchos casos aun más graves (otro ejemplo es el concepto de “violación intra-marital”) y parece que no pudiéramos hacer nada por resolverlas, inclusive teniendo el concepto general que las engloba. Pero no creo que sea la última palabra ni que debamos resignarnos ni a vivir con la sensación de no poder hacer nada para solucionar la injusticia hermenéutica ni con una sensación de alerta constante sin un norte claro. Creo que puede utilizarse un enfoque epistémico comunitario como el que bosquejé en las páginas que preceden para utilizarlo en el análisis histórico. A la luz de arreglos institucionales defectuosos identificados en el pasado podrían tratar de formularse críticas a las instituciones presentes, teniendo en cuenta sus diversos objetivos. Si bien algo como el *MCTC-E* no nos da una teoría directamente normativa que permita delimitar buenas instituciones de malas instituciones en términos de condiciones necesarias y suficientes, mucho menos independientemente de objetivos para ellas, sí tiene las suficientes restricciones como para anticipar problemas. Los modelos de Peirce ya sugieren el tipo de problemas (y ventajas) que traen aparejados cada uno de los métodos. Su combinación utilizando a Kusch, Davidson y Rorty puede anticiparnos otros límites a la combinatoria. Como vimos, el estudio de la confianza requerida para que algo como el *MC* funcione, por razones intrínsecas al modelo constitutivo de la normatividad proporcionado por la triangulación davidsoniana, no es menor, no cualquier persona puede interactuar en esos términos en cualquier circunstancia. Simplemente hay gente a la que no respetamos o no nos respeta, gente que no nos suscita confianza o a la que no se la generamos para diferentes cosas. En este sentido, el estudio filosófico de la confianza (cf. R. B. Brandom, 2019; Shapin, 2016; Craig, 1999), en términos epistémicos, éticos y mixtos, es un especial foco de atención dado un modelo como el sugerido. Una combinación entre lo que Pedace (2017) ha reconstruido como la antropología filosófica de Davidson y la llamada *assurance view* (cf. Hinchman, 2005; McMyler, 2011; Moran, 2018; Moran, 2005) del testimonio parece una combinación prometedora.

Adicionalmente, una concepción como esta puede dar cuenta de una manera diferente de entender la racionalidad científica. No es una diferencia cualitativa, es una diferencia de grado con otras formas de arreglo social. El *MC* descrito por Peirce funciona a través de forzar encuentros colaborativos con objetivos en común. No requiere que el mundo, como tal, juegue ningún rol más que causal o práctico en él para explicar su éxito. El *MCTC-E* permite entender a la mayor capacidad de resolución de problemas locales distribuidos a lo largo de una comunidad

estrecha de investigadores con valores y creencias comunes que se respetan mutuamente. Creo que permite ver de qué manera la solidaridad no tiene por qué ser entendida en términos diferentes a la búsqueda de la objetividad (cf. *ORT*, pp. 35-45). El respeto a la perspectiva de los otros investigadores y la interacción compartida con el ambiente, con el mundo, es lo que hace el trabajo en el *MC* de Peirce. Y, también, nos deja ver cómo la resolución de problemas puede jugar el mismo rol que lo que se pensaba debía jugar una norma de la verdad. Un enfoque así, apropiadamente desarrollado podría usarse para hacer críticas epistémicas, en términos de sugerencias a pares y no de legislación a súbditos epistemológicos. Pero un enfoque de este tipo es por fuerza interdisciplinar, cobra sentido con una mirada histórica (cf. Craig, 1999; Dewey, 1960; Shapin, 2016) y sociológica enriquecida (cf. Barnes, Bloor, & Henry, 1996), y no sólo con una relación fluida con las ciencias naturales. A su vez, permite entender el respeto a las ciencias naturales que es un compromiso básico del naturalismo como una tarea no primordialmente ontológica. Lo que se le debe a las ciencias naturales es respeto a sus logros y a su ética de trabajo, al trabajo de millones de personas a lo largo de cientos de años, no un reconocimiento a una relación especial con el mundo. No podríamos dejar de relacionarnos con el mundo ni aunque quisiéramos, así que eso no podría ser la diferencia que hace la diferencia⁵⁸.

⁵⁸ Para una concepción diferente de lo que puede hacerse con Rorty y la organización de la investigación profesional, véase Knowles (2018).

IV. Lo que los otros nos dejan decir: la concepción de la justificación rortyana.

IV.1. ¿Puede o debe haber epistemología no fundacionista?

Ahora, luego de haber presentado su propuesta negativa acerca de la epistemología (capítulo II) y los elementos principales de sus propuestas metafilosóficas (capítulo III), me quiero enfocar en lo que podemos entender como las consideraciones positivas de Rorty acerca del fenómeno del conocimiento, cómo entiende que funciona.

Susan Haack reconstruye su posición, para criticarla, desplegando tres sentidos diferentes de *fundacionismo* criticados por Rorty, esta caracterización nos será útil para lo que sigue. Haack denomina a la postura, pretendidamente *no-teórica*, epistemológica “positiva” de Rorty como “conversacionalismo epistémico”, un rastreo de su caracterización del proceso de justificación como una conversación abierta, y a los enunciados justificados como “aquello que nuestros pares nos dejan decir”. Al caracterizar al conversacionalismo de Rorty seguiré a Penelas (2005, 2008) en su defensa del mismo contra los ataques de Haack (1993). Esta última caracteriza al conversacionalismo epistémico como la conjunción de dos tesis:

“(a) contextualismo: ‘A está justificado a creer que *p* si con respecto a *p* A satisface las pautas epistémicas de la comunidad epistémica a la que pertenece’ (...)

(b) convencionalismo: ‘los criterios de justificación son convencionales, no tiene sentido preguntar cuáles son los criterios correctos de justificación, cuáles son realmente indicativos de la probable verdad de una creencia’” (Federico Penelas, 2005, p. 8)

Haack esgrime una serie de críticas al convencionalismo, dado que considera que sin el convencionalismo el contextualismo es trivial. Contra el convencionalismo atribuido a Rorty, Haack sostiene que de tres tipos de fundacionismo que ella identifica en la obra de Rorty, siendo los primeros dos:

cimentalismo: hay dos tipos de creencias, las creencias básicas que se justifican por la experiencia y las creencias derivadas que se justifican en base a las creencias básicas.

(...)

apriorismo: la epistemología es una disciplina *a priori* en tanto la explicación de los criterios de justificación es una iniciativa analítica, y la ratificación de los mismos

depende de una prueba *a priori* de su carácter indicativo de *verdad*. (Penelas, 2005, p. 7)

El convencionalismo sería poco más que una negación de uno de ellos, el tercero identificado por Haack, al que Penelas denomina *vereoteleologismo*⁵⁹:

[L]os criterios de justificación no son convencionales sino que tienen una base objetiva, siendo satisfactorios sólo si son indicativos de *verdad*” (*Id.*)

Haack omite discutir el argumento directo en la obra de Rorty contra el vereoteleologismo (que presentaré en un momento en la reconstrucción de Penelas) y por lo tanto afirma que la única razón que tiene Rorty para sostener el convencionalismo es su crítica al correspondentismo acerca de la verdad. Para Haack, entonces, el error de Rorty sería ignorar las alternativas intermedias entre el correspondentismo y el convencionalismo⁶⁰. Pero, destaca Penelas, existe un argumento directo en Rorty contra el vereoteleologismo defendido por Haack:

Premisa 1- Una meta no reconocible al ser alcanzada no puede ser intencionada como meta.

Premisa 2- En el contexto de la investigación podemos recoocer cuando tenemos por justificada una creencia pero no cuando una creencia es verdadera.

Conclusión 1- La verdad no es una meta de la investigación, sólo la justificación puede serlo.

Conclusión 2- En el contexto de la investigación la práctica de buscar la verdad no difiere de la práctica de buscar la justificación.

Conclusión 3- No hay diferencia filosófica entre verdad y justificación. (Federico Penelas, 2005, p. 9)

Presentado este argumento podemos continuar con la denuncia general de Haack hacia el conversacionalismo: la afirmación de que es una posición relativista y cínica: se afirma que

⁵⁹ El vereoteleologismo corresponde a la postura identificada por Haack como “FOUNDATIONALISM”, enumerada en tercer lugar por esta, pero en segundo lugar y titulada por Penelas. (Cf. Haack 1993, p. 186; Penelas 2005, p. 7).

⁶⁰ Sobre las que Penelas también nota que Rorty ataca, en gran medida, individualmente. Pero no es ni siquiera necesario responder a esto debido al Haack haber pasado por alto el argumento principal de Rorty en su obra. En favor de Haack sólo se puede decir que este argumento no se encuentra en el principal foco de su ataque: *PMN*, pero no es excusable en tanto ataque a la “epistemología” rortiana en su totalidad.

redundando en un relativismo y que adopta una posición cínica para con los estándares justificatorios de la comunidad a la que uno pertenece. Se argumenta en favor de que el conversacionalismo es relativista afirmando que si la justificación es interna a la comunidad epistémica a la que pertenece el sujeto, como afirma el contextualismo, mientras que el convencionalismo niega que existe alguna comunidad justificatoriamente privilegiada, entonces todas las comunidades epistémicas están a la par y cada una es epistémicamente equivalente a las otras. Haack sostiene que es cínico porque al negarle más adecuación que la convención a la propia práctica justificatoria de la comunidad, uno no está realmente comprometido con la misma aun si conforma en la práctica con ella. Esto es un error, destaca Penelas, el contextualismo niega el realismo epistemológico implícito en el relativismo que sostiene un fundacionismo pluralista (Williams, 2001, p. 224). Lo que quiere decir Williams con fundacionismo pluralista es que el relativista considera que toda justificación se da en un marco último conformado por compromisos imposibles de defender de manera no circular. Es decir, para el relativista, la justificación se da en un marco apelando a principios internos al marco y dichos principios no son justificables salvo apelando al mismo marco. Esto implica el llamado *requisito de fundamento previo* (*Prior Groundment Requirement*) o *estructura de fundamento previo* (*Prior Groundment Structure*) (cf. Williams, 2016) o modelo de duda-creencia, que es un modelo de justificación considerado opcional y negado por el contextualismo en donde prima un modelo justificacional de *default* y *desafío*. Un modelo de *default-desafío* (cf. R. B. Brandom, 1998) desarticula el trilema de Agrippa sosteniendo que las creencias globalmente aceptadas en un contexto tienen justificación por *default* y que sólo requiere justificación ante un *desafío* contextualmente apropiado, en cambio un modelo de *duda-creencia* considera que toda creencia debe estar previamente justificada, desembocando en el escepticismo agrippano motivado en lo inaceptable de las tres alternativas, o bien la creencia *c* se justifica por sí misma: dogmatismo; o bien es justificada por una creencia *c*₁ y esta a su vez por una *c*₂, y así indefinidamente: infinitismo; o bien está justificada por una creencia *d*, *d* se justifica por *e* y *e* por *c*: circularismo. El relativismo, entonces, desemboca en *tolerancia epistémica*, la idea de que es imposible criticar comunidades epistémicas ajenas desde los estándares de la propia comunidad, el contextualismo no. Ya que, resumiendo un argumento de Kusch, la inferencia desde (a) “todas las creencias son desafiadas y justificadas en contextos locales” a (b) “ninguna creencia puede justificarse o desafiarse fuera de su contexto original” es un *non sequitur*. Dicha inferencia

depende de asumir (c) “todas las creencias están internamente relacionadas con su contexto original (una creencia tiene significados sólo en su marco original)”⁶¹.

Podemos, ampliando un poco el foco, ver en la *Epistemología* que ataca Rorty en *PMN* una centralidad del escepticismo, ese problema le otorga unidad a la epistemología filosófica que se declara muerta, se trata de una disciplina autónoma que contiene una teoría central del conocimiento que responde a las principales preocupaciones que puede motivar el estudio del funcionamiento de la práctica epistémica, en particular el problema del escéptico como centro articulador; y la epistemología defendida por Williams y Kusch puede ser entendida como “epistemología pluralista” queriendo decir con esto una tradición (de escritura, en general argumentativa, si se quiere) de temas o *teorías filosóficas*, sin privilegio automático entre sí, acerca del conocimiento. Esto redundaría en optar por una lectura williamsiana de la historia de la epistemología, que no le dé centralidad automática a la *EcFP* al no considerar que la *EcFP* equivale a *Epistemología* sin más, es decir, negar la ecuación presupuesta por Rorty en *PMN*. Mediante esta lectura uno puede aceptar la *tesis de la inviabilidad* de la *EcFP* que gira en torno a responderle al escéptico sin con ello estar argumentando, automáticamente, en contra de la viabilidad o utilidad o pertinencia de la epistemología en todo su espectro. Uno estaría argumentando en contra de *una* interpretación acerca del rol de la epistemología y la forma de organizar los temas que históricamente trató. Rechazar la lectura rortyana de la historia de la epistemología nos da lugar argumentativo para defender la viabilidad teórica de otras formas de hacer epistemología sin necesariamente tener que discutir contra la *tesis de la inviabilidad* de la *EcFP*, formas quizás no autónomas de disciplinas científicas o extra filosóficas como la sociología o la historia del conocimiento, pero filosóficas.

Argumentaré que a los pluralistas también se los puede llamar “epistemólogos wittgensteinianos”, por varios motivos. Para empezar porque de alguna manera se comprometen con la idea de que “la epistemología no tiene centro”⁶², si se nos permite la licencia con respecto

⁶¹ Tomo la traducción de las premisas del argumento de Kusch de Penelas (2005, p. 12). Cf. Kusch (2002, p. 134)

⁶² Esta es la tesis contra el “realismo epistemológico” de Michael Williams. El realismo epistemológico no es una postura epistemológica acerca de la realidad, sino la postulación de la realidad de las categorías epistemológicas. Puntualmente, el realismo epistemológico nos compromete con la idea de que “el conocimiento es uno”, ya sea por la capacidad de rastrear todo el conocimiento a sus fundamentos, o porque todo el conocimiento proviene de una fuente única (por ej. los sentidos). Es, entre otras cosas, la presuposición de que la epistemología puede (y debe) ser una disciplina autónoma que se pronuncie acerca de la posibilidad de conocimiento sin tener en cuenta los resultados de las ciencias u otras áreas de investigación porque el auto-conocimiento es primario con respecto al “conocimiento

al famoso *dictum* de *Investigaciones Filosóficas* acerca del lenguaje. Pero también porque muchas de estas posturas abrazan las conclusiones de la “solución escéptica” a la paradoja escéptica del significado identificada por Saul Kripke (1982) que redundante en una marcada tendencia a las explicaciones teóricas que le otorgan un gran peso explicativo a la interacción intersubjetiva y la adscripción de títulos sociales en los fenómenos del significado y del conocimiento. Sin ir más lejos, el *epistemólogo wittgensteiniano* Martin Kusch adaptó su reconstrucción de la solución escéptica del significado a las consideraciones de *On Certainty* de Wittgenstein identificando una “solución escéptica” con respecto al conocimiento que desecha el equivalente al determinismo del significado⁶³, titulado “mentalismo del conocimiento” (Kusch, 2010). Michael Williams, otro epistemólogo que llamo “wittgensteiniano”, por su parte presenta la ya mencionada visión alternativa sobre la epistemología, en donde, siguiendo un criterio más amplio que Rorty, abre el abanico de la historia de la disciplina a prácticamente toda la historia de la filosofía occidental. Bajo esta concepción del área, epistemología es todo aquello que tenga una preocupación filosófica⁶⁴ por el conocimiento. A diferencia del rastreo según la *EcFP*, la epistemología para Williams no está enfocada en el problema del escepticismo como diagnostica Rorty en el proyecto epistemológico moderno. Ambas lecturas son compatibles, Rorty anuncia el fin de la epistemología porque considera que, desmoronadas las bases del proyecto de *Epistemología como Filosofía Primera*, no queda nada por hacer, mientras Williams reconoce buena parte del punto rortyano (la tesis de la *inviabilidad*) sin conceder que esa sea la única forma de entender a la epistemología. La mirada de Williams sobre el asunto permite

del mundo” que se pretende legitimar. El realismo epistemológico confunde preguntas normativas con preguntas causales o de origen del conocimiento y postula la realidad de una naturaleza pre-social a la justificación que “hay que descubrir”.

Williams hace uso de otra frase wittgensteiniana, no su comparación con el lenguaje, sino su caracterización de las matemáticas en sus diferentes áreas: “Perhaps there is no capital, each province, as Wittgenstein said of mathematics, having to take care of itself.” (Williams, 1996, p. 106). (cf. Williams 1996, pp. 101-111; Williams 2001, pp. 170-172)

⁶³ Martin Kusch llama “determinismo del significado” a la postura atacada por Wittgenstein en la reconstrucción de las “consideraciones acerca de reglas” (rule-following considerations) en *Investigaciones Filosóficas* (§ 137-242) efectuada por Kripke en su *Wittgenstein on Rules and Private Languages*, esta posición sostiene que “oraciones de la forma “la persona *x* quiere decir *Y* con “*z*”” (por ej. Jones quiso decir adición con “+”) son verdaderas si, y sólo si, *x* tiene cierto estado mental. Este estado mental *constituye* el *querer decir Y* con “*z*” de *x*.” (Kusch, 2006, p. 4). Cf. Kripke (1982), Kusch (2006)

⁶⁴ En el sentido de una preocupación o bien normativa, o bien conceptual/elucidatoria o bien que no encaja en ninguna disciplina y requiere del tipo de entrenamiento en la historia de la filosofía que tenemos quienes nos dedicamos a ella.

contextualizar y explicar los ascensos metafilosóficos o metaepistemológicos mediante los cuales se discuten no posiciones *en* la epistemología, sino *sobre* la misma. Rorty ataca la epistemología tradicional, individualista, fundacionista haciendo uso de argumentos metafilosóficos acerca del *propósito* de la disciplina –además de sus argumentos epistemológicos dentro de la misma—al mismo tiempo utiliza los resultados contra la epistemología para cuestionar todo el proyecto filosófico moderno. En cambio, otros autores de epistemología no fundacionista apelan a argumentos metafilosóficos para justificar sus teorías, su rol y su pertenencia (y pertinencia con respecto a) la tradición filosófica. Por ejemplo, Kusch denomina *epistemología de diagnóstico* a aquella que “trata de analizar, explicar y criticar los fundamentos de la epistemología clásica” (Kusch, 2011, p. 877)⁶⁵, y a aquella que se ocupa de estas tareas agregándole el elemento social, *epistemología social de diagnóstico (ESD)*. Dentro de esta última identifica cinco tipos de *ESD*:

- i) Epistemología social analítica,
- ii) Epistemología social genealógica,
- iii) Epistemología social histórica,
- iv) Epistemología social política y
- v) Epistemología social naturalista.

Puede entenderse a esta clasificación una alternativa a la distinción demarcadora de la epistemología social entre *verdadera* epistemología y, digamos, “falsa” epistemología de Goldman (2010) en donde están los intentos de “revisión” (falsa epistemología) y los de acomodación y extensión (legítimos). Kusch da una caracterización extensa de los diversos tipos de *Epistemología Social (ES)*, pero, a resumidas cuentas, pueden entenderse de las siguientes maneras: La *ES analítica* cuestiona a la epistemología individualista tradicional y muestra

⁶⁵ Williams podría agregar que el diagnóstico que se hace puede ser o bien *teórico* o *terapéutico*. El diagnóstico terapéutico busca desandar los problemas filosóficos para demostrar su ininteligibilidad, por lo tanto liberándonos de ellos. No se trata de una solución a los mismos, sino una disolución. El diagnóstico teórico, en cambio, busca indagar acerca de las presuposiciones teóricas no reconocidas de problemas o posturas filosóficas y demostrar su carácter de opcionales. No se trata de disolverlos, sino de presentarlos como problemas legítimos, pero relativos a su marco teórico. Si se suplanta este último, estos problemas se quedan con él. Casos ejemplares de ambos tipos de diagnóstico son, por el lado de la terapia, Wittgenstein que creía que la filosofía debía ocuparse de desanudar los nudos provocados por abusos en el uso del lenguaje ordinario; y, por el lado de la teoría, a Rorty y a Williams mismo. Rorty, sin embargo, en el caso de la epistemología, identifica a los presupuestos descritos en la *EcFP* y recomienda el abandono completo del proyecto, su propuesta superadora es más terapéutica, siendo su postura considerable como mixta. En cambio Williams aborda una tarea constructiva más directa luego de criticar al proyecto epistemológico fundacionista. Cf. Williams (2001)

argumentos que apuntan hacia la *ES*; la *ES genealógica* “ofrece una historia social imaginaria del desarrollo de nuestros conceptos epistémicos actuales” que intentan mostrar la utilidad para una sociedad primitiva (del estado de naturaleza) ficticia de incorporar “proto-conceptos” epistémicos antepasados a los actuales y mostrar cómo el cambio conceptual también se da por necesidades sociales hasta llegar a nuestros conceptos actuales; la *ES histórica* retoma donde deja la pre-historia ficticia de la *ES genealógica* e indaga acerca de los cambios conceptuales registrados en el registro histórico y sus motivaciones; la *ES política* “apunta a develar los costos políticos de la epistemología clásica y de algunas de nuestras prácticas epistémicas actuales” por ejemplo mostrando su rol en la exclusión de minorías a través de negarles *status* como agentes epistémicos; finalmente, la *ES naturalista* “desafía el individualismo de la epistemología clásica a la luz de resultados en las ciencias naturales o sociales”. Tanto el trabajo de Williams, como el de Kusch y Rorty pueden enmarcarse bajo la categoría i) de *ES analítica*. El ejemplo paradigmático de dicha caracterización, para Kusch, es el de Donald Davidson en “Three Varieties of Knowledge” (Davidson, 2001, pp. 205-220) en donde se ofrece un argumento que identifica tres tipos de conocimiento: el conocimiento de los otros, del mundo físico y de nosotros mismos. Si alguno de esos tres tipos de conocimiento fallara, por caso el conocimiento de otros, el conocimiento de los otros dos tipos sería imposible. Un corolario inmediato es que la idea de un conocedor aislado⁶⁶ queda descartada. Es una aplicación de la triangulación Davidsoniana, que, entre otras cosas, permite la convergencia e identificación de causas comunes a nuestros estímulos, un requisito para la comunicación y para el conocimiento. Davidson reconoce una fuerte influencia de Wittgenstein al respecto:

Wittgenstein puts us on the track of the only possible answer to this question (...). The source of objective truth is interpersonal communication. Thought depends on communication. This follows at once if we suppose that language is essential to thought and we agree with Wittgenstein that there cannot be a private language. (Davidson, 2001, pp. 209-210)

Kusch por su parte, identifica en Wittgenstein a una de las principales inspiraciones para enfoques “dialécticos” sobre la justificación que identifican el estar justificado con un *status* social otorgado por terceros. Otra gran inspiración para los enfoques de este tipo ha sido el

⁶⁶ En la forma de un Robinson Crusoe de nacimiento. Cf. Kusch (2002, 2006), Kripke (1982) con respecto a la idea de un hablante aislado y las consideraciones sobre los diferentes Crusoe en la literatura filosófica.

pragmatismo clásico de Peirce, James, Dewey y Mead. El contextualismo de Annis (1978) se reconoce heredero del modelo creencia-duda propuesto por Peirce y retomado por Dewey. Michael Williams, otro contextualista, toma de Brandom (que reformula la idea de Peirce) la misma idea de justificación por default y desafío en donde un creyente está justificado por default al tener un *derecho* a creer en la ausencia de objeciones previas, y una *obligación* a defender dicha creencia si se le presentase un desafío pertinente. Rorty, obviamente, también forma parte de esta tradición analítica que mina los fundamentos del proyecto epistemológico clásico mostrando el carácter social de la justificación:

The aim of all such [foundationalist] explanations is to make truth something more than what our peers will, *ceteris paribus*, let us get away with saying. (PMN, p 176)

The difference between the Quine-Sellars and the Chisholm-Bergmann outlooks on these matters is (...) like the difference between moral philosophers who think that rights and responsibilities are a matter of what society bestows and those who think that there is something inside a man which society “recognizes” when it makes its bestowal. (PMN, pp. 177-178)

For the Quine-Sellars approach to epistemology, to say that truth and knowledge can only be judged by the standards of the inquirers of our own day is (...) merely to say that nothing counts as justification unless by the reference to what we already accept. (PMN, p. 178)

Cuando Rorty habla del “enfoque Quine-Sellars a la epistemología” se refiere a su propio enfoque. El mismo sitúa el poder explicativo en las prácticas sociales de investigación y justificación para echar luz sobre nociones epistémicas como “verdad” y “conocimiento”. Es, por lo tanto, un enfoque de *pragmatismo fundamental*. El pragmatismo fundamental, como ya vimos, es la idea de que “uno debería entender saber *que* [knowing *that*] como un tipo de saber *cómo* [knowing *how*]” (Brandom, 2011, p. 9), uno debe explicar nociones de ese tipo con las prácticas y normas implícitas a los contextos en donde son usadas. Este tipo de pragmatismo engloba no sólo a Rorty, sino también al segundo Wittgenstein, Williams, Davidson, Sellars, Dewey, Brandom y el comunitarismo epistémico/semántico de Kusch en *Knowledge by Agreement*. Se puede decir que los enfoques identificados como ESD por Kusch son en general pragmatismos fundamentales. Dichos pragmatismos, como destaca Brandom, son naturalistas acerca de sujetos (*subject naturalists*) en la distinción hecha por Huw Price (2011, 2013), el naturalismo de sujetos considera que la restricción naturalista en filosofía no debe enfocarse en la

correspondencia de los términos filosóficos con respecto a objetos admisibles en la ontología de la física contemporánea sino en la adecuación de las descripciones que se hacen sobre las capacidades humanas con respecto a la ciencia. Si uno puede explicar las motivaciones y utilidad de prácticas humanas en términos aceptables para la psicología, la antropología, la sociología, la biología, etc. uno no debe preocuparse acerca de los *hacedores de verdad* de los términos que aparecen en dichas prácticas. En otras palabras, enfoques de pragmatismo fundamental o que estén comprometidos con un nominalismo wittgensteiniano que explica *significados* en términos de *usos* insertos en prácticas sociales serán naturalistas. Rorty argumenta de una forma que podría ser una clarísima caracterización de la idea de Price acerca de *naturalismo de sujetos*⁶⁷ versus *naturalismo de objetos* en una de sus defensas de su anti-*vereoteleologismo* en el ensayo titulado “Truth without Correspondence to Reality”:

Inquiry and justification are activities we language-users cannot help engaging in; we do not need a goal called ‘truth’ to help us do so, any more than our digestive organs need a goal called health to set them to work. Language-users can no more help justifying their beliefs and desires to one another than stomachs can help grinding up foodstuffs. (...) There would only be a ‘higher’ aim of inquiry called ‘truth’ if there were such a thing as *ultimate* justification – justification before God, or before the tribunal of reason, as opposed to any merely finite human audience.

But, given a Darwinian picture of the world, there can be no such tribunal. For such a tribunal would have to envisage all the alternatives to a given belief, and know everything that was relevant to criticism of every such alternative. Such a tribunal would have to have what Putnam calls a ‘God’s eye view’ (*PSH*, pp. 37-38)

En el ensayo que utiliza a modo de introducción a la mencionada compilación, titulado “Relativism: Finding and Making”, afirma acerca del mismo tema:

But this distinction between inside and outside [of the mind], as I have said earlier, is one which cannot be made once we adopt a biologicistic view. If the Platonist is going to insist on [it] (...), he has got to have an epistemology which does not link up in any interesting way with other disciplines. He will end up with an account of knowledge which turns its back on the rest of science. This amounts to making knowledge into something supernatural, a kind of miracle.

⁶⁷ Williams sostiene que el mismo Huw Price hace de Rorty un ejemplar sobre la utilización de un naturalismo de sujetos, diciendo que es no sólo naturalista en filosofía, sino naturalista *acerca de* la filosofía. Cf. Williams (2009), p. XV. Para una presentación detallada del naturalismo de sujetos vea Price (2013).

I do not know how to argue the question of whether it is better to see human beings in this biologicistic way or (...) more like Plato's or Kant's. (...) It is certainly not enough for my side to appeal to Darwin and ask our opponents how they can avoid an appeal to the supernatural. That way of stating the issue begs many questions. It is certainly not enough for my opponents to say that a biologicistic view strips human beings of their dignity and their self-respect. (*PSH*, p. xxvii)

Es cierto que no es suficiente apelar a Darwin, pero sí es una razón a tener en cuenta en el plano metaepistemológico cuando se trata de discutir en favor o en contra de concepciones diferentes *acerca* de la epistemología. Si una perspectiva acerca del conocimiento no puede dar cuenta de su relación con otras áreas de la cultura, ¿qué legitimidad tiene? ¿en qué sentido debería preocuparnos? Rorty, como vemos, efectúa un importante aporte en la *pars destruens* contra la *EcFP*, pero esto no nos compromete con el *obituarismo* acerca de la epistemología, en todo sentido posible que Rorty aconseja en *PMN* y claramente no nos aconseja una naturalización de la misma que busque reemplazar a la *EcFP* en su rol fundante con una disciplina científica.

Viéndolo de otro modo, Williams establece una delimitación alternativa de la epistemología entendida como una *tradición* teórica que se enfoca en diferentes temas epistemológicos fundamentales⁶⁸, dentro de esta *historia ampliada* de la epistemología, la *EcFP* moderna es sólo un capítulo, y si dar respuestas no fundacionistas ni individualistas a problemas tradicionalmente epistemológicos todavía tiene interés teórico, este giro de la tradición argumentativa de escritura epistemológica *a la* Rorty (cf. *COP*, cap. 6), entendiendo a la epistemología como un tipo de escritura, se ve llevada contextualmente al plano metafilosófico para su auto-validación con argumentos metaepistemológicos como los ofrecidos por Rorty, Williams o Kusch que son imprescindibles para mostrar las virtudes teóricas de proyectos no individualistas en contra de las teorías epistemológicas tradicionales. La estrategia de diagnóstico de la defensa de la *ES* que muestra Kusch busca dejar ver que los problemas teóricos de la epistemología clásica individualista llevan al abandono de muchas de sus “tesis fundamentales” en términos de Goldman, como por ejemplo la validez universal de conceptos considerados básicos para la epistemología como la justificación y el conocimiento, o el vínculo necesario entre una noción sustantiva y explicativa de verdad con estos conceptos (cf. Goldman, 2010; Kusch, 2011). Además, defensas de una epistemología pragmatista fundamental o

⁶⁸ Sin ser necesariamente *EcFP*. Williams (2001, p. 242-243)

wittgensteiniana (*a fortiori* social) a menudo requieren argumentos inter-teóricos que escapen a los propósitos tradicionales de la epistemología, como argumentos acerca de la verdad, la realidad, la objetividad y el relativismo para defender los compromisos teóricos de estas posturas ya que, en palabras de Kusch, “todas las teorías epistemológicas presuponen respuestas específicas con respecto a estos temas” (Kusch, 2002, p. 173).

Para clarificar un poco lo que he venido sosteniendo en los párrafos anteriores, afirmo por un lado que Rorty caracteriza un tipo de epistemología, diagnostica tanto sus compromisos teóricos como sus consencuencias indeseables y su opcionalidad, la tradición moderna denominada (por Rorty y Williams) *Epistemología como Filosofía Primera* y, por otro, que existe un *parecido de familia* entre diferentes propuestas epistemológicas que podemos denominar pragmatistas fundamentales acerca del conocimiento, o, mejor, *wittgensteinianas* (debido a la inspiración común de muchas de ellas en el Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas* en adelante) que no caen bajo las críticas rortyanas a la *EcFP* principalmente por defender un carácter fundamentalmente social de la justificación. Esta segunda tradición filosófica, *Epistemología Social Wittgensteiniana* (ESW), además, incluye al *conversacionalismo rortyano* presentado previamente, como fue denominado por Haack y re-articulado por Penelas, según el poco oneroso criterio de Williams/Kusch de identificar cuando una posición pertenece una *tradición de discusión* epistemológica con el hecho de discutir acerca de epistemología. Por mucho que le pese a Rorty o le parezca improductivo, este criterio es perfectamente aceptable según su caracterización de la filosofía en “Philosophy as a Kind of Writing”. Sin embargo, Rorty podría sostener que hacer epistemología filosófica sigue siendo inútil. Pero hay algunas razones prácticas para sospechar que si filósofos con preocupaciones naturalistas no dan una explicación del conocimiento, aun sin pretensiones demarcacionales, otros, “los autoritarios” (cf. Rorty, 2000a), probablemente lo harán. Las críticas a Rorty en términos epistemológicos se dan el lujo de no tomar sus argumentos en serio porque no hay nada que reemplazar por aquello que destruye (cf. Ramberg, 2018; Sullivan, 2017). Por eso aquí cierta crítica práctica es pertinente. En tanto sigue habiendo una demanda de argumentos epistemológicos, no nos podemos dar el lujo de dejar el escenario y la especulación teórica a quienes consideramos que hacen un mal trabajo. Puede haber casos en donde bajarse de la conversación sea la mejor estrategia, pero si la experiencia es alguna evidencia, no parece haber sido el caso. Con todo, Rorty plantó muchas semillas en el jardín epistemológico (como las que vengo mencionando) y su influencia se hizo

sentir, solamente digo que habría que hacerlo sin una sensación de traición. Por eso, a continuación veremos más en detalle la cuestión de la inutilidad.

IV.2. Sobre la utilidad de la epistemología social post-fundacionista.

En *Beyond Objectivism and Relativism* (1983, 2018) Richard Bernstein presenta lo que denomina “ansiedad cartesiana”, la misma consiste en un dilema presentado como un “o bien/o”:

Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, *or* we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos. (Bernstein, 1986, p. 18)

Esta disyuntiva, para Bernstein, se presenta en diversas áreas de la cultura, motivando preocupaciones teóricas y prácticas. La ansiedad cartesiana se presenta como una motivación en favor de lo que denomina “objetivismo”, el mismo es la convicción de que “hay o tiene que haber alguna matriz o marco ahistórico, permanente, al cual podemos apelar en última instancia al determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, la bondad y la corrección” (Bernstein, 1983, p. 8). Es la tarea del filósofo encontrar dicho marco ahistórico. El objetivismo, como corriente cultural, se opone al *relativismo* que se presenta como la convicción de que aquello que los filósofos consideran más básico, neutral y fundacional se debe reconocer como “relativo a esquemas conceptuales, marcos teóricos, paradigmas, formas de vida, sociedad o cultura” (*Id.*). El relativista cree en el relativismo conceptual, nunca se puede saber si se está hablando de lo mismo a lo largo de diversos esquemas conceptuales. Para los filósofos *objetivistas* presa de la ansiedad cartesiana, la tarea será buscar fundamentos seguros sobre los que erigir el edificio del conocimiento y de la moralidad. Bernstein, lejos de interesarse por tomar lados en las disputas entre objetivistas y relativistas, busca trascender esta dicotomía. Toma el caso de Kuhn (y sus críticos), en las primeras secciones del libro, con *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1971) ya que en él confluyen discusiones características de la época, discusiones acerca de racionalidad, conocimiento, valores, normas epistémicas, etc. Bernstein sostiene que una lectura caritativa de lo que Kuhn intenta hacer a lo largo de su obra no es caracterizar al proceso de cambio de teorías, o inter-paradigmático, como irracional, sino tratar de entender la racionalidad de ese proceso de una forma no reductiva a un modelo meramente *deductivista* o *lógico* de racionalidad. El punto sería mostrar que en el

prevalecimiento de una teoría sobre una rival no hay arbitrariedad, sino puesta en juego de razonamiento mediante valores que guían a la comunidad científica a decidirse en vez de *reglas* explícitas que *determinan* la decisión. Dicha decisión siendo el único resultado racional posible. Bernstein afirma que hay que entender la decisión entre teorías rivales como un caso de deliberación práctica. Dicha deliberación lejos de ser un caso de irracionalidad por no acomodarse a un modelo de racionalidad deductivo, muestra que dicha modelación de la racionalidad es insuficiente para explicar la racionalidad científica. Dicho abordaje requiere, al igual que la deliberación práctica en Aristóteles, considerar los aspectos comunitarios de la racionalidad científica. Es justamente la *discutibilidad* de los valores esgrimidos como razones en favor de posiciones en un diálogo inter-paradigmático lo que los hace racionales y no meramente subjetivos⁶⁹. En otras palabras, que el diálogo inter-paradigmático sea una instancia del juego de dar y pedir razones es lo que lo hace racional. Otro elemento que entra en juego en el razonamiento práctico es el conocimiento tácito que apela a las prácticas comunitarias. Kuhn dice que no son las reglas explícitas sino las prácticas científicas mismas las que conforman comunidades y establecen matrices disciplinares con paradigmas que las regulan. En otras palabras, no es el conocimiento explícito expresable en reglas de decisión, sino el conocimiento implícito en las prácticas científicas lo que condiciona la aplicación de los valores en juego durante un periodo crítico de decisión de teoría.

Bernstein detalla que una de las limitaciones de Kuhn es que nunca se juega por una interpretación de la validez de los estándares de racionalidad científicos que desambigüe entre dos lecturas posibles: ¿son los criterios de racionalidad científica aceptados por las comunidades científicas porque son los valores aceptados por ellas o son aceptados porque *son* los criterios de racionalidad? La pregunta de Platón en el Eutifrón sobre el bien, pero acerca de normas epistémicas.

⁶⁹ Bernstein nota que el mismo Kuhn habló de dos sentidos de “subjetivo”, por un lado está el uso de “subjetivo” en donde se opone a “objetivo” y en un segundo uso, se opone a “juicioso”. Este último par es el que diferencia enunciados como “no me gusta el helado de vainilla” de “considero que esta película es terrible”. No se pueden ofrecer razones en favor de que el helado de vainilla le parezca a alguien menos horrible de lo que le parece, pero sí se puede defender o atacar un juicio como el esgrimido sobre una película. El primer par, en cambio, es más fácil entenderlo en las líneas de la arbitrariedad. Cuando alguien dice que algo es subjetivo privándolo de objetividad, lo que dice es que es un juicio arbitrario, intencionado, parcial, etc. Kuhn dice estar tratando de capturar en qué sentido la ciencia es objetiva en este sentido, no privándola de este carácter. Cf. Bernstein (1983, p. 56)

Puede argumentarse que la posición de Bernstein y su discusión acerca del rol de Kuhn en lo que él denomina el “movimiento más allá del objetivismo y el relativismo” es afín a la rortyana en su discusión contra el fundacionismo. Recordemos que la *EcFP* tiene un costado no sólo en la epistemología sino en la filosofía de la ciencia, Rorty no sólo critica a la epistemología que busca responderle al escéptico sino a la filosofía de la ciencia que busca delimitar estrictamente a la ciencia de otras áreas de la cultura. El estudio de la “filosofía de la ciencia post-empirista” que Bernstein identifica en Kuhn, sus críticos y el devenir de la disciplina en general apunta hacia una necesidad de encontrar nuevos modelos de racionalidad científica, pero no hay mencionada una epistemología post-escéptica que cumpla un rol análogo en este “movimiento más allá del objetivismo y el relativismo” al que la epistemología representacionista con foco en el escepticismo cumple en la *EcFP*. Bernstein no explicita directamente este hueco disciplinar, pero recientemente Howard (2009) ha esgrimido argumentos en favor de que la epistemología social es un aliado necesario de una filosofía de la ciencia que se pretenda socialmente relevante y que justamente la prevalencia de una epistemología individualista (y fundacionista) es un importante impedimento para que se sedimenten los resultados que apuntan hacia una teorización comunitarista (que a su vez sea socialmente relevante y no meramente académica) de las últimas décadas en filosofía de la ciencia (Howard, 2009, pp. 209-216). Es posible que el clima de época que detecta Bernstein se haya prolongado más de lo que él suponía y que el dejar atrás la *ansiedad cartesiana* sea todavía una tarea pendiente, quizás a la par de la postergada influencia de Darwin en la cultura. Pero eso no quiere decir que no haya habido importantes desarrollos en esa dirección. Para verlos, sin embargo, se necesita corregir la lectura rortyana. Bernstein ve en la lectura de Rorty de las moralejas de la “filosofía de la ciencia post-empirista” que este último sigue presa de la dicotomía diagnosticada. Se requiere tener una comprensión de la argumentación racional, una teoría (o teorías) de la racionalidad que permitan explicar el desacuerdo racional incluso en aquellas situaciones donde ni siquiera está claro qué podría llegar a resolver el asunto en disputa (Bernstein, 1983, p. 68). En principio, Bernstein sugiere abandonar una lectura atomista de la racionalidad histórica y abrazar una lectura historicista (no reductiva) de la racionalidad. Siguiendo el ejemplo de los pragmatistas clásicos, el foco tiene que estar en la comunidad científica, o de investigadores, en su desarrollo histórico. Una lectura satisfactoria de la racionalidad dice Bernstein debe poder como mínimo explicar retrospectivamente (como pretendió Lakatos con su estudio de programas de investigación) por qué una teoría fue

racionalmente aceptada y otra abandonada, aun sin poder predecir para adelante qué contaría como una razón válida para abandonar la nueva teoría (*Ibid.*, p. 72). Todo esto, sin embargo, no tiene que llevarnos a un nuevo fundacionismo que considere como *dada* la historia de la ciencia. El rechazar que haya fundamentos ahistóricos de la ciencia no implica que haya fundamentos históricos que tengan un privilegio epistémico automático sobre otras consideraciones (*Ibid.*, pp. 73-74). Sin embargo, Bernstein aclara que es en el mismo desarrollo *histórico* de la filosofía de la ciencia que encontramos las claves para considerar al objeto de estudio relevante a la *comunidad* de investigadores en su *desarrollo* histórico: sugiere narrar la historia de la disciplina de forma dialéctica, de una manera que “[se] asemeja a las fases que Hegel discriminó en el desarrollo dialectico del conocimiento” (*Ibid.*, p. 75):

La primera fase fue el intento de fundamentar el conocimiento científico en relación con el término singular como unidad epistemológica primaria.

La segunda fase fue caracterizada por la transición a la proposición para fundamentar el conocimiento empírico.

La tercera fase consistió en el paso de la proposición aislada a la proposición en un “esquema conceptual” o conjunto de proposiciones estructuradas.

La cuarta fase en el desarrollo del siglo XX en Filosofía de la Ciencia “está caracterizada por el haberse dado cuenta que cuando se trata de preguntas interesantes acerca de la racionalidad de la investigación científica debemos enfocarnos en el conflicto de teorías, paradigmas, programas de investigación, y tradiciones de investigación en su *desarrollo histórico*. (*Ibid.*, p. 77):

Y es justamente en esta fase donde se hace patente la necesidad del estudio de las prácticas comunitarias de los investigadores insertos en una tradición de investigación, matriz disciplinar o paradigma.

En “Philosophy in the Conversation of Mankind” (1986) Bernstein se pregunta si no hay en la perspectiva rortyana de *PMN* un “*O bien/O*” equivalente al motivado por la ansiedad cartesiana que detecta en las defensas de las muchas perspectivas objectivistas en filosofía, dice que argumenta como si existieran dos alternativas exclusivas y mutuamente excluyentes: “*O bien* toda justificación, ya sea en temas de conocimiento o moral, apela a prácticas sociales o a fundamentos ilusorios” (*Ibid.*, p. 52). Rorty apunta en la dirección de una serie de problemas, nos dice que los filósofos están engañados acerca de su competencia y autoridad por sobre toda área de la cultura para resolverlos pero no dice que los problemas sean en sí mismos ilusorios o

menos urgentes. Rorty da argumentos convincentes que hacen poco deseable aceptar el segundo cuerno del dilema, pero Bernstein ve un problema con aceptar el primer cuerno tal y como lo presenta Rorty. Creer que las prácticas sociales pueden decidir las cuestiones acerca de racionalidad, conocimiento, corrección e incorrección es caer un poco en un tipo de Mito de lo Dado. Justamente el problema es que muchas veces estos conflictos se desencadenan por prácticas sociales en disputa entre sí, la tarea se vuelve encontrar formas de dirimir estas disputas entre grupos sociales, evaluar lo racional de lo irracional. Para Bernstein, por más adecuada que sea la advertencia rortyana para los filósofos de no creer que sus evaluaciones *históricamente condicionadas* son ahistóricas y neutrales no alcanzan en tanto muchos problemas que tradicionalmente han sido competencia filosófica persisten.

There are plenty of questions concerning justification, objectivity, the scope of disciplines, the proper way of distinguishing rational from irrational discussants, and *praxis* that are answerable and demand our attention – even when we concede that any answers are themselves subject to historical limitations. (Bernstein, 1986, p. 56)

Esto es justamente lo que, dice Bernstein, separa a Rorty de Dewey. Dewey intentó atacar estos problemas sin apelar a metáforas fundacionales. Nada de lo que dice Rorty parece hacer que el intento de hacer filosofía *no* fundacionista sea en vano ni se vuelva “mera retórica”. En definitiva, Bernstein celebra los argumentos rortyanos contra el objetivismo, pero teme que por la ambigüedad y la falta de elaboración de un proyecto constructivo no fundacionista para atacar los problemas dejados atrás, las críticas de Rorty no vayan más allá de un llamado a la reconciliación con un relativismo radical que nos compromete con una concepción de la filosofía que la vuelve inútil o peligrosa, no logrando trascender la ansiedad cartesiana jugando todavía bajo su sombra y en sus términos.

Bernstein, sin embargo, tampoco da pasos muy concretos allí donde encuentra falencias en el diagnóstico de Rorty, y la acusación de mito de lo *históricamente* dado si se aplica a algún momento de su carrera, no puede considerarse aceptable dada su metafilosofía madura. Si se puede encontrar un avance con respecto a este último en la obra de Bernstein es en conceptualizar el hueco dejado y en la identificación clara del trabajo pendiente dentro de la obra de Rorty. En los años que nos separan desde *Philosophy and the Mirror of Nature* y *Beyond Objectivism and Relativism* otros autores –algunos de ellos impresionados por el pragmatismo clásico; los *pragmatismos fundamentales* del segundo Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson; y el neo-pragmatismo de gente como Rorty, Putnam y Bernstein—han desarrollado perspectivas

teóricas que pueden tanto evitar las críticas rortyanas como satisfacer las demandas bernsteinianas de filosofía útil para discutir acerca de justificación, objetividad, racionalidad, verdad, agentes epistémicos, alcances disciplinarios, etc. Tomaré como ejemplo dos autores que tienen en común características que atribuí a lo que denominé *epistemología social wittgensteiniana*, a Martin Kusch y a Robert Brandom. La *ESW*, argumenté, es un tipo de epistemología social que puede ser englobada como un pragmatismo fundamental en términos de Brandom: una concepción teórica que i) pone la prioridad explicativa en el *saber cómo* [knowing how] por sobre el *saber que* [knowing that] y ii) que cumple las características de un naturalismo de sujetos⁷⁰. Es decir, epistemología que pone el foco en las prácticas epistémicas de comunidades epistémicas y sus normas implícitas. Kusch por ejemplo en *Knowledge by Agreement* sostiene que una epistemología del conocimiento empírico busca responder *Preguntas de Segundo Orden acerca de la Racionalidad*: “¿por qué la dicotomía ‘racional versus irracional’ puede ser aplicada a creencias empíricas? ¿hay constricciones sobre posibles creencias empíricas en virtud de las cuales algunas creencias empíricas son racionales y otras creencias son irracionales? ¿las creencias empíricas están racionalmente constreñidas? ¿hay un límite dentro del reino de creencias empíricas posibles, un reino que separa creencias empíricas racionales de creencias empíricas irracionales? ¿qué constituye este límite?” (Kusch, 2002, p. 86). La *Pregunta de Primer Orden acerca de Racionalidad*, en contraste, es “¿es racional o irracional sostener (o formar) esta creencia empírica?”. Kusch responderá que la única forma de que una creencia sea racional o irracional es en tanto aquel que atribuye dicha creencia pertenezca, como miembro, a una comunidad epistémica (*Ibid.*, p. 87). El comunitarismo de Kusch adhiere a lo que denomina la *Tesis de la Comunidad*: “la normatividad presupone comunidad”⁷¹ o “los fenómenos normativos sólo pueden existir dentro de comunidades” o “los

⁷⁰ Que i) y ii) puedan ser expresadas independientemente no quiere decir que sean tesis realmente independientes. Se podría defender que cualquier naturalismo de sujetos implica una prioridad explicativa como la detallada y Brandom parece dejar más o menos claro que dicha prioridad explicativa implica un naturalismo de sujetos.

⁷¹ El argumento más general para defender, en principio, a la TC es el que sigue:

- i. Uno no puede hablar de un actor como un seguidor de reglas a no ser que las distinciones ‘correcto versus incorrecto’ y ‘parece correcto versus es correcto [right]’ sean aplicables al actor.
 - ii. Un fenómeno es normativo si esencialmente involucra las distinciones ‘correcto versus incorrecto’ y ‘parece correcto versus es correcto’.
 - iii. La normatividad presupone [una] comunidad.
 - iv. Ergo: El seguimiento de reglas privado es imposible.
- Vease Kusch (2002, p. 176)

individuos socialmente aislados son incapaces de generar fenómenos normativos” (*Ibid.*, p. 175). Luego de poner en primera plana la dilucidación del carácter racional del conocimiento empírico como tarea de la epistemología, Kusch expone interacciones entre su teoría epistemológica y preguntas acerca de la objetividad, la verdad, la realidad, etc. (cf. Kusch, 2002, pp. 173-282) Todo esto sin embarcarse en un proyecto fundacionista.

Brandom, por otro lado, fuera de su conocida teoría inferencialista del significado y el conocimiento (cf. Brandom, 1998, 2000, 2008, 2011) presenta una clasificación de cinco concepciones acerca de la racionalidad (Brandom, 2002, pp. 1-20), con un esquema dialéctico. El propósito de detallarlos por parte de Brandom es utilizarlos como herramientas interpretativas aplicadas a tradiciones filosóficas, pero dichos modelos son útiles para tener en cuenta en contextos más amplios acerca de la racionalidad. Dichos modelos son i) modelo lógico: “que un conjunto de afirmaciones cuenten como una buena razón para aceptar otra afirmación es que exista un argumento lógicamente válido relacionándolas como premisas a conclusión”; ii) modelo instrumental: así como el modelo lógico se presenta más afín a la caracterización del razonamiento teórico, el modelo instrumental parte de la inferencia *práctica*, la manera en que “deseos o preferencias, junto con creencias, pueden proveer razones para la *acción*”, es la racionalidad medios-fines codificada en teoría de juegos; iii) modelo “traduccional” (*translational*): modelo que pone a la interpretación en el centro del fenómeno de la racionalidad, el ejemplo estudiado es el de Donald Davidson y a diferencia de los anteriores no es puramente formal, según este modelo “decir que alguna conducta efectuada por otros es racional es decir, aproximadamente, que puede ser mapeada sobre *nuestra* conducta lingüística en maneras que nos hacen posible conversar con ellos” (Brandom, 2002, p. 4), este modelo subsume a los dos anteriores, ser racional implica ser una criatura *lógica* y ser, en mayor o menor medida, *instrumentalmente* racional (Brandom, 2002, p. 4.); iv) modelo inferencial: es aquel que presenta Brandom en *Making it Explicit* (1998) y resume en *Articulating Reasons* (2001), ser racional bajo este modelo es “jugar el juego de dar y pedir razones” (Brandom, 2002, p. 6), el mismo subsume e incluye el modelo traduccional en tanto tratar a alguien como racional implica atribuirle *compromisos* y *derechos* inferencialmente articulados que puedan mapearse sobre los nuestros (*id*), sin embargo no sólo incluye interpretabilidad ya que los *compromisos* y *derechos* asumidos implican subsecuentes *compromisos* y *derechos* que se siguen de ellos, el modelo, además, permite re-articular los fenómenos de los modelos *lógico* e *instrumental* de tal manera de volverlos expresivos con respecto a aquello implícito en prácticas inferencialmente

articuladas; finalmente tenemos v), modelo histórico: es tomado de Hegel (cf. R. B. Brandom, 2019), en el mismo la racionalidad es “un cierto tipo de reconstrucción de una tradición” (Brandom, 2002, p. 4) y ser racional “es ser un usuario de conceptos” (*Id.*), consiste tanto en “estar sujeto a normas conceptuales y ser sensible a ellas”⁷², este modelo pretende explicar “bajo qué condiciones son posibles determinadas normas conceptuales” (*Id.*) dando una historia de los usos de un concepto en juicios previos (*Ibid.*, p. 13).

Podemos ver en el tipo de problemas que interesan a Brandom con respecto al modelo histórico de racionalidad afinidades con la perspectiva de Kusch, ya que en una pregunta como “¿[q]ué tenemos que *hacer* para establecer o conectarnos con, someternos a, tales normas [conceptuales] determinadas?” se puede vislumbrar algo así como una *Pregunta de Tercer Orden acerca de la Racionalidad*, en donde nos preguntamos algo como “¿qué hace posible a la aplicación conceptual?”, y dado que habíamos definido a “racionalidad” como “la capacidad de aplicar conceptos”, la pregunta es equivalente a “¿qué hace a la racionalidad posible?” o “¿qué hace *racional* a la racionalidad?”. La respuesta que encuentra Brandom en Hegel está en analizar la aplicación histórica de conceptos (cf. Habermas, 2000; R. B. Brandom, 1997a, 2019). Pero de qué manera lo que *hemos hecho* con términos establece lo que *tenemos* que hacer en casos nuevos, se pregunta Brandom. Para entenderlo, apela al modelo de un juez en la tradición anglosajona de la *Common Law*, allí la única forma de determinar la aplicabilidad de las leyes y conceptos legales es la historia de aplicación en casos pasados que toman el rol de *precedentes*: “cualquier contenido que tengan esos conceptos, lo obtienen de la historia de sus aplicaciones efectivas” (R. B. Brandom, 2002, p. 13). En la teoría epistémica comunitarista de Martin Kusch encontramos un componente análogo, lo que denomina *finitismo semántico*. Para ser breves, se puede exponer en cinco tesis, tomadas de Barnes, Bloor y Henry por Kusch (Kusch, 2002, pp. 206-ss), el mismo consiste en:

1. Las aplicaciones futuras de un concepto están abiertas: dependen de los juicios contemporáneos a las aplicaciones del mismo.

⁷² “In the most basic sense, being rational is saying of what is that it is –in the sense of *correctly* applying universals to particulars, classifying the particulars as they ought to be classified, characterizing them in judgement by the universals they really fall under, according to the norms that implicitly govern the application of those universals.” (Brandom, 2002, p. 4)

2. Ningún acto de clasificación es incontestablemente correcto: la clasificación se da por similitud y no por identidad.
3. Todos los actos de clasificación son revisables.
4. Las sucesivas aplicaciones de un concepto no son independientes: los conceptos tienen historias de aplicación que condicionan los juicios de similitud que se puedan hacer con ellos.
5. No hay extensiones fijas: las matrices de ejemplares derivan, cambian, se agrandan y se encogen en base a las sucesivas aplicaciones.

El mismo se basa en la noción de *ejemplar* semántico, las extensiones de los conceptos son conjuntos de pares *palabra-ejemplar* en donde aprender una palabra implica conocer una serie de casos en donde algunos son privilegiados y al aplicarla en casos nuevos, se establece mediante juicios de similitud si pertenecen a la extensión o no. Es sobre el finitismo semántico que Kusch construye componentes centrales de su epistemología, dado que su teoría comunitarista del conocimiento empírico tiene un análogo al conjunto de pares de esta teoría semántica en la forma de pares *ejemplar-evidencia*, tomar a un objeto *x*, por ejemplo, como una *silla* implica juzgar la similitud del mismo con ejemplares paradigmáticos previos de sillas y encontrar al objeto suficientemente similar como para llamarlo como tal. Esta nueva aplicación incluye a esta nueva evidencia como un nuevo elemento en la lista: silla-objeto *x* que servirá para condicionar los futuros juicios de aplicación de “silla” como concepto empírico.

Para Kusch, entonces, es en el mismo aprendizaje de palabras/conceptos empíricos que vemos un modelo equivalente al de juez en la tradición en la *Common Law*, usamos evidencia finita y articulación histórica en toda aplicación conceptual⁷³. Extrapolando, para Kusch es evidente en qué sentido ser un usuario de conceptos significa ser racional en los términos del modelo histórico de racionalidad que expone Brandom. En resumen, vemos en dos autores diferentes de lo que he denominado *ESW* el tratamiento *filosófico* de un problema que Bernstein considera cada vez más relevante, pero que al mismo tiempo era difícilmente tratable desde una perspectiva como la expuesta en *PMN* por Rorty a través de concepciones sociales del

⁷³ Hay que adaptar esta concepción del finitismo con una concepción davidsoniana/brandomiana con prioridad de lo oracional como actitud lingüística básica. Pero no es muy difícil extrapolar el finitismo semántico en términos de una teoría recursiva de la verdad tipo Tarski en donde los pares evidencia-ejemplar son productos intra-teóricos y no básicos, sino extrapolados inferencialmente de la evidencia empírica oracional, es decir, la actitud asercional de aseveración y rechazo al compromiso de lo expresado en oraciones.

conocimiento y el significado que pueden sumarse al modelo del consenso triangular comunitario evolutivo (MCTC-E) que vimos en el capítulo III.

IV.3. Contextualismo o universalismo.

Antes de finalizar, quisiera tocar brevemente un asunto que suele surgir cuando se discute a Rorty. ¿El contextualismo es auto-contradictorio? Rorty suele recibir críticas a su propuesta etnocentrista desde perspectivas universalistas. El etnocentrismo es un tipo de contextualismo y, en resumidas cuentas, el universalista apela a los tradicionales argumentos de auto-contradicción del relativismo—considera que el contextualismo es un nombre bonito para el relativismo-- para quien afirma “no hay más que justificación contextual” ya que la afirmación se le puede devolver al contextualista en forma de pregunta “¿es la afirmación ‘no hay más que justificación contextual’, contextual?”. Debiendo, a entender del universalista, el contextualista renunciar a la consistencia o a la pretensión de caracterización de la justificación, el universalista se declara victorioso. No sabemos, ahora, en qué consiste la justificación, pero sabemos (por descarte) que no puede consistir más que en algún tipo de universalismo. Habiendo vencido al contextualista, el universalista pasa a discutir nuevamente con otros universalistas para ver cuáles son, realmente, los cánones universales que *deben* existir so pena de absoluta irracionalidad. Como típicamente o no los encuentran, o si los encuentran no convencen a los otros universalistas acerca de que, de hecho, son *estos* los cánones que deben regular toda justificación, los nuevos llegados a estos debates cíclicos suelen tener la impresión de que algo anda mal con el proyecto universalista y así se desarrolla otra propuesta contextualista, relativista o directamente escéptica acerca de la justificación. Y el juego vuelve a empezar. (cf. Rorty, 2000a, p. 11; Wellmer, 1993, pp. S109-S110)

Esta somera caracterización no busca ser un argumento en favor de ninguna de las dos posiciones extremas, que podríamos denominar universalismo y relativismo—u, en palabras de Richard Bernstein, *objetivismo* y *relativismo* (1983, 2018) . Ni tampoco, todavía, defender alguno de los intentos de superación de estos dos polos en tanto “ni relativismo ni universalismo” como el contextualismo o, más específicamente, el etnocentrismo rortyano. Sólo se busca transmitir al lector la *sensación* del problema que invita tanto a universalistas como a no-universalistas a volver a caer en los mismos tipos de debates una y otra vez. Para el

universalista, el universalismo es inevitable en tanto no queramos consignar a todas nuestras prácticas epistémicas a la más absoluta irracionalidad y arbitrariedad, para los no-universalistas, que nos las hayamos arreglado tanto tiempo sin *los verdaderos* cánones de justificación aludidos por los universalistas parece ser una razón *en favor* de que si existieran, no cumplen un rol en nuestras prácticas justificatorias (las que el universalista quiere fundamentar) (cf. Rorty, 2000i). Que la discusión racional implique alguna norma –algo que conceden al universalista–, para los no-universalistas no relativistas del todo vale o escépticos, no implica que siempre son las *mismas* normas las que entran en juego aun si pudieran serlo.

Para empezar a hacer precisiones en lo que respecta a la posición de Rorty, en lo que me parece su versión más defendible, quisiera distinguir entre universalismo, no-universalismo y anti-universalismo en términos ontológicos.

Universalismo: existen unos, y sólo unos, estándares *correctos* de justificación universales y atemporales implícitos en toda práctica justificatoria que regulan dichas prácticas.

No-universalismo (contextualismo): no existen tales estándares o no podemos considerar que siempre existieron o existirán sólo unos.

Anti-universalismo (relativismo): no existen, existieron ni pueden existir cánones universales *correctos* de justificación.

Eventualmente, querré defender la idea de que un no-universalismo no se auto-contradice en tanto no afirma la imposibilidad de cánones de justificación universal, simplemente se abstiene de comprometerse con su existencia de hecho, es coherente en tanto sostiene que la afirmación “no existe más que justificación contextual” está justificada contextualmente y el contextualista se compromete a defenderla ante cualquier contexto *apropiado*. Y su propiedad siendo sólo determinable desde el contexto mismo. Defenderé una versión de contextualismo que consistirá en un tipo de universalismo cualificado. Puntualmente, que ese contextualismo no implica que los *actuales* estándares de justificación a los que apela una aserción no sean extendibles a más contextos, más comunidades, o una comunidad más grande. Pero que resulta difícil entender cómo toda aserción, de por sí, implique estándares absolutamente universales de justificación ya operantes.

También distinguiré entre *universalismo actual* y *universalismo potencial*. Un universalismo actual, implicado por el Universalismo, es aquel que dice que hay ya operantes

estándares de justificación aplicables en todo contexto posible como condición posibilidad de una aserción con pretensiones de verdad. Un *universalismo potencial* dirá que una aserción con pretensiones de verdad *sólo* se compromete a defender (a justificar) dicha aserción ante un sub-conjunto *cualificado* de los universos de justificación posibles, ¿qué contextos? Los adecuados, los correctos. El universo de los contextos adecuados es un sub-conjunto de los contextos de justificación posibles. En ese sentido, diré que el etnocentrismo es un no-universalismo (un contextualismo) que se compromete con, o admite un, *universalismo potencial*⁷⁴. Al hacerlo discutiré varios ejemplos políticos fruto de las discusiones que ha tenido Rorty con sus adversarios, pero el foco estará puesto en sacar conclusiones epistemológicas de estos ejemplos. El etnocentrismo político quedará en un segundo plano con respecto al contextualismo epistémico del que es una especie.

Podemos ver un ejemplo de argumento anti-contextualista⁷⁵ en el siguiente pasaje de Daniel Kalpokas:

Todas las comunidades humanas comparten ciertos intereses y propósitos —por ejemplo, predecir en mayor o menor medida cómo se comporta el mundo—de modo que es en virtud de esos intereses y necesidades compartidas que pueden establecerse comparaciones evaluativas entre diversas comunidades. (...) A menos que se sostenga una tesis radical que afirme que cada cultura vive en su propio mundo, ello nos provee de elementos comunes, “neutrales”, para juzgar criterios y cuerpos de creencias ajenos. (...) Si no hubiera humanos, no habría creencias, directamente. (Kalpokas, 2005, p. 221)

Kalpokus apela a la neutralidad de los intereses y necesidades humanas como marco común para juzgar creencias propias y ajenas⁷⁶. Uno podría preguntarse qué podría querer decir

⁷⁴ Rorty sostiene, contra Habermas, que el constructivismo político-moral de Rawls se lleva bien con la idea de “alcance universal” pero no con la idea de “validez universal”. (Rorty, 2007, p. 50)

⁷⁵ Boghossian (2007) tiene el argumento más famoso en esta línea, fue respondido por Tartaglia (2007, 2012) por lo que no lo trataré aquí.

⁷⁶ No es el único que critica a Rorty tratando de fundamentar el universalismo en la naturaleza humana. (cf. Geras, 1995; Pinker, 2004; Rorty, 2004). Geras hace lo que considero una mala lectura del etnocentrismo rortyano, pero no puedo discutir su propuesta de considerar a la naturaleza humana como noble so pena de rebajar la dignidad humana en este trabajo. Pinker admitió recientemente que su crítica a Rorty está infundada y que el conocimiento de la naturaleza humana no tiene consecuencias normativas directas: “—Richard Rorty, con quien usted ha polemizado sobre la naturaleza humana, dice que por mucho que la ciencia avance, nunca va a estar en condiciones de ser normativa. ¿Puede la ciencia reemplazar a la filosofía o a la religión? —No, sería un error pensar que pudiera reemplazarlas. Si la teología no nos va a dar valores, es el humanismo, como fuente de valores, que sería una alternativa a la religión. La ciencia, al dar un pantallazo del mundo y al mejorar nuestra capacidad de afectar al mundo, puede tener implicaciones éticas. Si hay un chico que podría morir por una enfermedad y la ciencia nos dice

esto fuera de la famosa tesis wittgensteiniana acerca de que no podríamos comunicarnos con quien no compartamos una forma de vida, que nuestros ojos están cerrados de maneras similares, etc. Dichas formas de vida compartidas son una condición de posibilidad de la triangulación en donde dos sujetos y el mundo son la situación de comunicación básica simplemente porque no tenemos forma clara de distinguir entre que alguien tenga creencias masivamente diferentes a las nuestras y que no sea un hablante en absoluto. En vez de leer el condicional “Si compartimos intereses, nos entenderemos” como diciendo que el hecho de que compartamos intereses explica la comunicación, deberíamos leerlo como diciendo que decimos que compartimos intereses porque nos entendemos⁷⁷. Kalpokas, además, está interesado en vincular al concepto de verdad con el concepto de satisfacción de necesidades sin colapsar el primero en el segundo. Quizás como un antepasado en términos de una filogenia conceptual, apela una concepción de corrección pre-social en donde una indicación hacia un objeto debe ser interpretada *correctamente* por un segundo sujeto para que se pueda establecer una relación sónica.

Siguiendo los estudios de Leontiev sobre los orígenes y desarrollo de la indicación no verbal, Wertsch presenta el siguiente caso: en sus orígenes, el gesto indicativo es un intento insatisfactorio de alcanzar algo dirigido hacia un objeto. (...) Los movimientos de sus manos indican a la madre el objeto. Cuando la madre acude en su ayuda e interpreta la agitación de las manos como un movimiento indicador, la situación cambia drásticamente. El intento insatisfecho se convierte en un gesto para los demás. El intento frustrado de alcanzar el objeto ha tenido una respuesta, no del objeto, sino de otro sujeto. De este modo, otro sujeto --la madre-- le otorga su sentido originario a los movimientos del niño. Solamente después, cuando el niño ha aprendido a conectar el intento insatisfactorio de alcanzar con la situación objetiva, el niño empieza a usar el movimiento como indicador. El movimiento originariamente dirigido al objeto ahora es dirigido hacia otro sujeto. El intento de alcanzar se ha convertido en una indicación. Hay que resaltar que el movimiento no se convierte en una indicación para uno mismo si previamente no

que podría haber una cura a esa enfermedad, la ciencia no nos puede decir que es correcto darle la droga. Eso es un juicio de valor que se tiene que hacer de manera independiente a la ciencia.” (Fontevicchia, 2019)

⁷⁷ Puede asociarse esto a la lectura de derecha a izquierda de los condicionales semánticos que presenta Kusch (2006, Capítulo 1) en su reconstrucción del escepticismo del significado del llamado “Wittgenstein de Kripke” (S. Kripke, 1982). Un condicional semántico es una oración del tipo “Si Juan quiere decir *X* con “*y*”, entonces usará/debe usar “*y*” de la manera *z*”. La idea de una lectura de derecha a izquierda y no una lectura de izquierda a derecha yace en que mientras que la lectura de izquierda a derecha explica y regula la conformidad de uso en base a la mismidad de significado, la lectura de derecha a izquierda atribuye mismidad de significado o intención expresiva en base a la mismidad de uso. Cf. *IF* §241-242

ha sido una indicación para otro y así ha sido interpretado por el otro. (Kalpokas, 2005, p. 229)

Para aclarar el significado que Kalpokas le atribuye a este ejemplo, prosigue:

El gesto del niño tiene una doble dimensión referencial: por un lado, refiere al objeto x, que el niño pretende infructuosamente alcanzar; y, por otro, al otro sujeto que interpreta los gestos del niño. Únicamente en el caso de que la madre le alcance efectivamente el objeto x (y no cualquier otro) habrá comprendido correctamente los gestos del niño y, por ende, habrá aplicado con verdad el signo indicador (los gestos) al objeto referido. El niño, por su parte, únicamente haciendo los gestos indicadores correctos en referencia al objeto (es decir, aplicando con verdad los gestos al objeto), logrará en su madre la conducta deseada. La falsedad es sancionada, aquí, con la incomprensión. De paso, importa advertir dos cosas: primero, que la verdad (en este caso, la aplicación del signo al objeto correcto) tiene que ver con el mundo. Los gestos apuntan a un determinado objeto en el mundo. Pero, como el signo supone por lo menos dos sujetos, la aplicación verdadera del signo indicador supone también un acuerdo en el uso del mismo. Los dos sujetos deben coincidir en la manera de entender el signo. Segundo, se supone que, aun antes de que el niño aprenda a correlacionar sus gestos con el objeto x, ya existe alguna forma de discriminación del entorno que permite individualizar al objeto en cuestión. (*Ibid.*, p. 230)

Aquí Kalpokas ofrece un modelo alternativo a la concepción Wittgenstein-Sellars-Davidson-Rorty-Brandom de la normatividad y su surgimiento, planteando una concepción peirceana de la triangulación (cf. Brandom, 2015). El señalamiento de un niño a un objeto es ya la instauración de una norma que implica una forma correcta y una forma incorrecta de responder. A su vez, parece indicar una relación referencial entre un signo y un objeto, algo que Davidson niega puesto que, siguiendo a Frege, considera que la actitud lingüística mínima es la oracional. La idea que parece perseguir Kalpokas es la de que a partir de la “correcta” interpretación del niño esto revelaría una corrección no social o pre-social. Pero no es la única (ni la mejor, a mi parecer) forma de interpretar la situación planteada. La única evidencia conductual que tenemos para marcar la diferencia entre “corrección” e “incorrección” es la de que un niño apunta en lo que un adulto interpreta es determinada dirección, hacia un objeto que el adulto distingue del entorno en términos de los gestos del niño. El adulto toma el objeto, se lo lleva al niño y el niño deja de pedir objetos, está satisfecho. Esto puede significar diferentes cosas en diferentes estadios del desarrollo, cosa que no podríamos saldar adecuadamente sin estudios empíricos detallados. Pero si lo que tenemos es un niño que sólo deja de llorar ante determinado objeto x, no tenemos por qué decir que previamente a la interpretación por parte del

adulto de su llanto lo que quería era el objeto *x*. ¿Por qué? Sencillamente porque hay dos situaciones posibles para este ejemplo: o es la primera vez que sucede o es la segunda en adelante. Si es la primera, lo que tenemos es al niño apuntando en lo que el adulto identifica que es determinada dirección, en esa dirección ve un objeto que asume puede ser lo que le está llamando la atención al niño, lo agarra y se lo lleva, el niño deja de llorar. ¿El adulto interpretó de manera correcta al niño? Hay un sentido llano en el que sí, pero Kalpokas necesita más. ¿Cómo sabemos que el niño sabía lo que quería antes de que se lo dieran? Después de todo, Kalpokas reconoce:

Hay que resaltar que el movimiento no se convierte en una indicación para uno mismo si previamente no ha sido una indicación para otro y así ha sido interpretado por el otro. (Kalpokas, 2005, p. 239)

Es decir, ¿cómo podemos saber que quería el objeto *x* y no al agregado: objeto-*x*-o-al-objeto-*y*”? Una vez que recibió el objeto *x*, cualquiera de las dos posibilidades (y las potencialmente infinitas imaginables) estaría satisfecha. En el sentido que sugiere Kalpokas, al niño se lo habrá interpretado “correctamente”. No importa si el niño rechazó varios objetos antes de aceptar al objeto *x*, siempre va a ser imaginable que habría aceptado otro objeto. Todo lo que tenemos es que dejó de llorar. Si la primera vez el niño quedó satisfecho con el objeto *x*, es perfectamente imaginable que en futuras ocasiones siga prefiriendo el objeto *x*. Se habrá instuido una práctica (o comenzado a instituir) en donde el niño llora haciendo determinados gestos y el adulto le alcanza el objeto *x*. Sin duda estas situaciones serán parte de la cotidianeidad del aprendizaje de los infantes. Pero lo que no prueban es que hay algo así como un significado determinado *previo* a la interacción con el adulto que le atribuye un significado al niño que pueda ser tomado como un estándar de corrección. Kalpokas está buscando un fenómeno normativo primitivo en la dirección correcta, pero yerra su ubicación exacta. Es la situación triangular la que instituye normas, no el contenido mental de la intención del niño, sea lo que sea eso. Sin la interpretación del adulto y la interacción diacrónica sostenida, no hay nada que contar como correcto o incorrecto. No veo por qué Kalpokas no podría aceptar esto, pero si lo acepta, simplemente está de acuerdo con Rorty. Prosigue Kalpokas:

Si una aserción es verdadera, es verdadera independientemente de que los usuarios de un lenguaje lo crean así. El hecho de creer en la verdad de una aserción no la hace verdadera y, viceversa, el no creer en ella no hace que pierda esa propiedad. Negar esta tesis implicaría afirmar que quienquiera que crea algo, siempre lo cree con verdad; y esto, sin

duda, es absurdo. ¿Cómo explicar, entonces, esta trascendencia de la verdad? (Kalpokas, 2005, p. 123)

Kalpokas quiere hacer de esta diferencia de significado algo más que el análisis del uso precautorio de verdad de Rorty, es decir, la idea de que utilizamos “verdad” para trazar los siguientes contrastes: “lo que dices está justificado, pero podría ser falso.” en una posición reflexiva (cf. Cormick, 2012). Esto está dicho en términos de una perspectiva de tercera persona que es útil reponer. Claro que decir que todo lo que cree alguien cualquiera es automáticamente verdadero *parece* automáticamente falso (tenemos mucha evidencia de ello, es más). Pero muy distinto es decir que “todo lo que creo es verdadero”. Asumiendo una teoría deflacionista o redundantista de la verdad (como la sostenida por Wittgenstein y Peirce, en cierto sentido), decir que creo *que p* es lo mismo que comprometerme con la verdad de *p*. Desde la perspectiva de primera persona no hay posibilidad de contraste entre creído y creído *verdaderamente*, creencia verdadera en este sentido es redundante (Peirce, 1992, p. 115). Sin embargo, nos sirve la distinción porque consideramos que *otros* creen cosas que nosotros no, es decir, que creen cosas que son falsas⁷⁸. Hasta aquí, la trascendencia de la verdad con respecto a la justificación (contextual) no parece muy misteriosa. Desde una perspectiva de tercera persona, la distinción entre uno y los otros queda elidida, por lo que el contraste que surge de las consideraciones de segunda persona se lleva a las consideraciones en tercera. La perspectiva de tercera persona es *reflexiva*. En tal perspectiva, no tenemos espacio conceptual para re-afirmar el “privilegio” (cf. Davidson, 2001, sec. 1) epistémico de la primera persona en donde no hay distinción entre *tenido por verdadero* (creído) y verdadero porque, en efecto, no hay tal primera persona. Vistos como otros para nosotros, nuestra perspectiva no acarrea la *gramática* de la creencia en primera persona⁷⁹.

El punto, dicho esto, es ver si desde la actitud reflexiva podemos analizar la diferencia gramática interna al contraste entre verdad y justificación de tal manera de que queden implicadas “pretensiones universales de verdad” por parte de todas nuestras aserciones como afirma Kalpokas (junto a Habermas y Wellmer) o si, en cambio, como dice Rorty, como mínimo

⁷⁸ Esto, como vimos en el Cap. III, sec. 3. es el punto de la triangulación davidsoniana que Rorty recoge. Sólo puede haber normas sociales porque sólo fruto de la interacción existe la posibilidad de corregirnos mutuamente.

⁷⁹ Rorty, discutiendo contra Wellmer, y luego de aceptar la no-instrumentalidad de los juicios en primera persona, objeta el agregado de “normativo” a “primera persona”: “I do not see what “normative” adds to “first-person” (Rorty, 2010a, p. 343)

no tenemos suficientes razones para decir que toda aserción implica pretensiones universales de verdad y luego analizar qué podría querer decir que alguna aserción lo haga aun cuando no todas hagan tal cosa.

Para Kalpokas, hacer lo que dice Rorty es colapsar el significado entre (1) “p es racionalmente aceptable en un contexto dado de justificación” con (2) “p es racionalmente aceptable”. Claramente esto parecería contra-intuitivo: si significaran lo mismo, ¿por qué tendríamos expresiones como (1) si no fuera para delimitar contextos de contextos más grandes? El punto será si un enunciado no cualificado como (2) tiene sentido interpretarlo como (3) “p es racionalmente aceptable en todo contexto de justificación”. ¿No es igualmente legítimo preguntarnos por la diferencia semántico-pragmática entre (3) y (2) como lo era entre (1) y (2)? ¿Por qué tendría sentido decir algo como (3) si fuera meramente una forma redundante de (2)? Creo que aclaraciones sobre la perspectiva de tercera y primera persona serán útiles.

Kalpokus reconstruye el etnocentrismo rortyano de la siguiente manera:

1-Nuestra comunidad justifica sus creencias de acuerdo a *nuestros* propios estándares. Pero si se acepta la existencia de comunidades distintas a la nuestra, ha de aceptarse:

2-Otras comunidades justifican sus creencias en virtud de *sus* propios estándares. Por tanto,

3-Los estándares de justificación son siempre relativos a una comunidad particular.

Ahora, si los estándares de justificación son siempre relativos a una comunidad particular, puede darse el caso que:

4-Lo que está justificado para *nuestra* comunidad de acuerdo a *nuestros* estándares pueda no estar justificado para *otras* comunidades de acuerdo a *sus* propios estándares. Y puesto que Rorty acepta

5- No hay un punto de vista externo a toda comunidad que permita evaluar estándares de justificación entre sí; se sigue

6-Cada comunidad tendrá correctamente por justificado aquello que crea que está justificado de acuerdo a sus propios estándares de justificación. (Kalpokas, 2005, pp. 53-54)

7-*Nuestros* procedimientos de justificación son mejores que los detentados por otras comunidades. (Kalpokas, 2005, p. 56)

Luego, Kalpokas pasa a decir que para Rorty “verdadero” significa “justificado ante una audiencia”, pero acarreado los presupuestos de Kalpokas a lo que Rorty entiende por “justificado”. La posición de Rorty es claramente compatible con la justificación por default de Peirce, James y Dewey, o de Brandom y Williams, y además aquel la acepta en su formulación clásica de evitar “dudas de papel”. Tener a *p* por justificado no implica, siempre, tener razones previas para sostener *p*. Tenemos *derecho* a sostener *p* en tanto no recibamos desafíos *legítimos* a sostener *p*.

Kalpokus también esgrime que (7) implica un universalismo. ¿Por qué? Porque le parece incoherente decir “nuestros estándares de corrección son correctos para nosotros”. Para él, la comparación requiere un terreno común y neutral. ¿Pero es así? Sin duda sería deseable, pero el punto de Rorty es que, tenerlo o no, no es una cuestión de deseabilidad. *De hecho* no tenemos más que nuestros estándares (en términos puramente deícticos) para comparar cualquier cosa. La pregunta de Rorty es qué diferencia práctica existe entre decir “nuestros estándares son los mejores”, “nuestros estándares son los mejores para nosotros” y “nuestros estándares son los mejores para nosotros y para ellos, aunque ellos no los acepten”. Para Rorty no hay normas fuera de *normas efectivas*, normas que derivan su fuerza de la aceptación tácita a su autoridad. Las propuestas de normas no cuentan todavía como normas, porque pensar que se sigue una regla no es seguirla. Es ahí donde el argumento a la efectividad en contra del presuposicionalista racionalista de Rorty cobra sentido. El argumento de Rorty es algo así:

1-Para el universalista hay unos criterios de justificación universal presupuestos por toda aserción por parte de cualquier comunidad.

2-Pero si fueran realmente presupuestos por toda aserción en cualquier comunidad, debería haber alguna diferencia práctica entre que existan esos presupuestos y que no existan.

3-No es efectivo apelar a la contradicción performativa del Nazi contra el Nazi.

C) No están presupuestos por toda aserción o no existe diferencia práctica entre que estén presupuestos y no estén presupuestos dado que no cumplen ningún rol. (*TP*, p. 172)

Rorty, así, traza la analogía entre los argumentos que hacen que un pueblo deje de realizar rituales religiosos antes de una batalla con lo que deberíamos hacer nosotros con los estándares universales de justificación. No es porque se descubrió que probablemente no había dioses que se consideró que probablemente no hacía falta pagarle a los sacerdotes, es porque no

hay necesidad de pagarle a los sacerdotes que probablemente no haya dioses (*Idem*). Peirce señala un ejemplo muy similar en donde sacerdotes cristianos acusan a religiones sin dioses de ineficaces:

It would be extravagant to say that science can at present disprove religion; but it does seem to me that the spirit of science is hostile to any religion except such a one as that of M. Vacherot [a religion of ideals]. Our appointed teachers inform us that Buddhism is a miserable and atheistical faith, shorn of the most glorious and needful attributes of a religion; that its priests can be of no use to agriculture by praying for rain, nor to war by commanding the sun to stand still. (Peirce, 1992, p. 184)

Peirce, aquí, está aplicando la máxima pragmática a las pretensiones religiosas y sosteniendo que son los mismos religiosos quienes esgrimen este tipo de razones contra otras religiones. Rorty hace lo mismo. Si creemos que las teorías deben hacer una diferencia práctica, no tenemos razones para pensar que existen imperativos categóricos, o modelos de racionalidad equivalentes pero incompatibles, operantes. Pero esto no tiene que entenderse como una razón *neutral* para favorecer al etnocentrismo frente al universalismo. Lo único que pretende Rorty al apelar a la eficacia es apelar a *nuestra* valoración acerca de la eficacia causal, la que compartimos los naturalistas en el sentido expresado en el cap. III, o los que consideramos que hay algo correcto en el pragmatismo, tengamos tendencias universalistas o no. *Nosotros* tenemos razones para creer que no hay algo que el nazi está ignorando *deliberadamente* que fundamente nuestro juicio moral hacia él ni que justifique nuestro abandono de la conversación para tratar de que deje de ser nazi. De la misma manera que nosotros tenemos razones para creer que nuestros estándares son mejores que los de los otros porque reflexionando sobre nuestros estándares *con* nuestros estándares (que incluyen la posible revisión de los mismos a la luz de todas las normas alternativas que conocemos) los encontramos satisfactorios. Si el contacto con otros valores, con otras normas no nos produjo dudas, ¿qué se supone que tenemos que hacer con nuestros valores? Peirce dice que espera estar escribiéndole a gente que tiene una *verdadera* duda con el solo hecho de pensar que algo que cree es extraño a los hechos (Peirce, 1992, pp. 119-120), pero ¿por qué pensar que eso implica que debemos dudar ante la mera divergencia de opinión? La obligación a dudar es extraña en un marco pragmatista, porque se suele asumir la involuntariedad de la misma y la vacuidad de la duda metodológica. Es un error considerar que Rorty aquí está haciendo un punto de gran importancia para la política en sí, el punto es para la filosofía. No es la filosofía en su búsqueda de bases neutrales la que fundamenta el éxito político del liberalismo,

el liberalismo se las arregla por sí mismo. ¿Podríamos apelar a la eficacia causal al dialogar con otras culturas? Sin duda. ¿Pero estamos *neutralmente* justificados a valorarlos como irracionales cuando *no ven* nuestro punto de que *estarían mejor*, de que tendrían más de lo que (nosotros creemos que) ellos quieren? No, el punto de Rorty es que no hay fundamentos últimos de los juicios morales, sólo hay juicios de segundo nivel sobre ellos para re-evaluarlos, juicios que al igual que en la paradoja de la metafilosofía (vista en la introducción), no pueden más que ser una versión en un metalenguaje de las consideraciones en primer nivel para ayudar a evitar contradicciones o facilitar la discusión sobre ellas. Podemos rephrasearlo diciendo que sólo podemos triangular sin garantías de acuerdo final sobre el punto en cuestión, aun si no tenemos ninguna razón para cuestionar la interpretabilidad mutua por principio. Aquí, otra vez, Rorty se muestra de acuerdo con Peirce en el borrador de su *Logic* no publicada donde reformula algunos puntos de “The Fixation of Belief”:

The only justification for reasoning is that it settles doubts, and when doubt finally ceases, no matter how, the end of reasoning is attained. Let a man resolve never to change his existing opinions, let him obstinately shut his eyes to all evidence against them, and if his will is strong enough so that he actually does not waver in his faith, he has no motive for reasoning at all, and it would be absurd for him to do it. That is method number one for attaining the end of reasoning, and it is a method which has been much practised and highly approved, especially by people whose experience has been that reasoning only leads from doubt to doubt. There is no valid objection to this procedure if it only succeeds. It is true, it is utterly irrational; that is to say it is foolish from the point of view of those who do reason. But to assume that point of view is to beg the question. (Peirce, *CP* 7.324)

Peirce se refiere a la oposición en términos de irracionalidad de los que siguen el método del razonamiento (método científico en “The Fixation of Belief”) al método de la tenacidad como una petición de principio. En ese sentido, se acerca al punto de Rorty de que buscar garantías para aquello de lo que no necesitamos garantías es un trabajo intelectual ocioso, estamos combatiendo dudas de papel⁸⁰. Aun así, el punto de Rorty es que no es una justificación *a priori* de nuestros estándares lo que puede lograr que no nos volvamos a equivocar en los excesos de occidente, es la historia, es el que nos hayamos equivocado en el pasado lo que nos

⁸⁰ En todo caso, no es seguridad lo que le falta o ha faltado a la cultura occidental en su trato con otras culturas (tampoco a ninguna cultura o sociedad con mayor capacidad bélica que sus vecinos en la historia).

tiene que advertir de la posibilidad de equivocarnos en el futuro⁸¹. En ese sentido la filosofía puede, cual búho de Minerva, resumir dichos errores o hacer coherentes nuestros estándares para hacerlos más efectivos. Lo que no puede hacer, o es inútil hacer, es enmascarar una síntesis histórica, por más buena que sea, como lo que *siempre ya* estuvo presupuesto en nuestra cultura y mucho menos en toda cultura. Creo que el punto aquí es que declarar dogmáticamente e ahistóricamente dichas presuposiciones es un bloqueo al camino de la investigación. Teniendo en cuenta que no tenemos una teoría capaz de lograr un universalismo moral *de hecho*, tener teorías que consignan a la irracionalidad a todos aquellos que no acuerdan con nosotros es peor que ineficaz, es un estorbo en el camino de encontrar aquello que sí sirva porque no podemos buscar aquello que creemos que tenemos y si lo tuviéramos, funcionaría.

Un universalismo que brinde una teoría de la racionalidad es celebrado por Rorty por sus aspiraciones, pero criticado por sus *medios*. Para Rorty, si lo que queremos es expandir el horizonte de nuestra cultura, de nuestra comunidad moral-- lo que tenemos que hacer tiene que tener *eficacia práctica*. La defensa de Kalpokas que apela a una distinción entre “conocimiento moral” *en práctica* y “conocimiento moral” en tanto reconstrucciones filosóficas (Kalpokas, 2005) no es efectiva en este punto, porque para Rorty sólo es gracias a una teoría ética universalista, con sus compromisos ontológicos con una versión a medida del conocimiento moral, que pensamos que hay tal cosa como conocimiento moral en los términos en los que el universalista afirma, o una *facultad* para el conocimiento moral, compartido por la humanidad al que apelar. Si estas teorías morales que apelan a principios universales no logran ser efectivas, ¿por qué deberíamos seguir creyendo en el tipo de principios universales ya sea en términos de facultades o principios implícitos en toda práctica discursiva que esas *inefectivas teorías* postulan? La distinción de Kalpokas parece sugerir que tenemos razones para seguir hablando de flogisto sin la teoría térmica en la que figuraba, teoría que rechazamos porque usarla, incluyendo el discurso sobre el flogisto, no lograba lo que pretendía. Eso no significa que si tuviéramos una teoría moral que hiciera una diferencia en la práctica Rorty podría seguir objetando lo mismo. Si tuviéramos una buena teoría metaética que identificara aquello presupuesto por toda comunidad

⁸¹ Una perspectiva tal es la que sugerí con el model del cambio conceptual darwinista del cap. III.

de tal manera de poder *apelar* a ello en las discusiones morales, tendríamos muy buenas razones para aceptar aquello de lo que habla dicha teoría⁸².

Kalpokas se siente perplejo por algunas consecuencias del etnocentrismo rortyano, pero que proyectando su interpretación sean perplejidades no quiere decir que sean *razones* para declarar al etnocentrismo como incoherente. Por ejemplo, analiza la distinción entre estas dos afirmaciones:

a) La cultura liberal es moralmente superior al resto, *para nosotros*.

b) La cultural liberal es moralmente superior al resto, *para todo ser racional*.

Según él, no se ve cómo Rorty podría defender coherentemente 1) pues “esta afirmación comporta una referencia universal al resto de las alternativas a la cultura liberal, pero reconoce, al mismo tiempo, que sólo puede ser justificada (o, diríamos, avalada) por aquellos que pertenecen a la comunidad liberal.” más específicamente “¿cómo puede afirmar 1) sin presuponer un criterio objetivo en virtud del cual justificar este aserto frente a comunidades extrañas?”, “¿Es válida 1) también para aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? ¿No deberían aceptarla como verdadera? ¿Sería más racional hacerlo?” (Kalpokas, 2005, p. 65) Según Kalpokas responder afirmativamente a cualquiera de estas preguntas implicaría un criterio objetivo por parte de Rorty. Propongo que no, que se puede hacer esto mismo que Kalpokas niega, responder que “deberían aceptarla”, que sí tiene *peso* normativo en primera persona, que en tercera persona se puede reconocer que *ellos* no la tienen como válida y que la forma de compatibilizar estas dos situaciones es la rortyana: decir que ellos no creen lo mismo que nosotros es decir que están equivocados. La diferencia *expresiva* entre “es correcto” y “ellos lo tienen como correcto” es justamente que nosotros no nos comprometemos con el contenido de la segunda, no hay paridad. Lo que quiere Kalpokas es que decir “es correcto” implique automáticamente cánones absolutamente universales. Es decir, que trazar esa distinción depende de estándares neutrales sobre los que se pueda saldar la disputa (¿con quién en concreto?). Esto, para funcionar, depende de una teoría insatisfactoria de la aserción.

⁸² Por supuesto, no hablamos de cosas como los Derechos Humanos o convenciones y reglas que, en el fondo, son de *nuestra* cultura, no todos las aceptan. Con todo, si los DDHH logran aceptación universal, no tendría ningún sentido discutir acerca de su universalidad. Siempre y cuando toda la comunidad relevante los sostenga. (cf. *TP*, pp. 167-185)

Al afirmar algo, por ejemplo: “ p ” (“esta silla es roja”) me comprometo con la verdad de p y con todo lo que se *sigue* de p de tal manera de que si algo que se sigue de p (o de alguna otra cosa con la que yo me comprometa) contradice p yo estaría comprometido, con p y con $\neg p$, pero como eso no se puede sostener, debo elegir rechazar algo de lo que creo de tal manera de que la contradicción desaparezca. Creo que hasta aquí podemos estar de acuerdo con Kalpokas. El punto es qué teoría tenemos que explique el siquiera poder extraer consecuencias de p teniendo en cuenta que *formalmente* no se sigue gran cosa de p . Por tomar un ejemplo de juguete: aceptando la lógica proposicional clásica podemos derivar, utilizando sus reglas, p de p , también a $\neg\neg p$, etc. En este sentido, quien acepte la lógica proposicional clásica se comprometerá, al afirmarla, con p y todo lo que se siga de p en conjunción con todas las otras proposiciones que afirme. En ese sentido, sus interlocutores tendrán derecho a utilizar sus compromisos en sus propias aserciones. Por ejemplo: “usted dice que p , pero admite que $\neg\neg p$ ”. Enfrentado a sus propios compromisos, el emisor debe elegir cuál sostiene. En cambio, ¿qué sucedería si uno de ellos acepta la lógica clásica y el otro es dialeteísta? En ese caso, uno podría aceptar $\neg p \wedge p$ y el otro no. ¿Qué deberían hacer? Podrían, por caso, ponerse a discutir sobre las bondades del principio de tercero excluido, utilizando ejemplos. Pero ¿qué garantizaría que se pongan de acuerdo? ¿podría alguno de ellos llamar irracional al otro en términos que el otro *debería* aceptar dados *sus* compromisos? ¿o sólo podría hacerlo en los propios términos? ¿Podría ir más allá de “yo no puedo aceptar la negación del tercero excluido, sus consecuencias son inaceptables para mí”? No es tan claro. Para empezar, una concepción que parta de reglas compartidas para explicar el acuerdo en el uso tiene una gran serie de problemas, los del intelectualismo al que el pragmatismo fundamental, expuesto por Brandom, se opone como alternativa. En la perspectiva de Brandom de la aserción, las inferencias materiales son primarias a las reglas. Primero tenemos que aceptar tácitamente inferencias como “Brasilia está al norte de Buenos Aires; por lo tanto, Buenos Aires está al sur de Brasilia”. Esta inferencia no es obligatorio entenderla como un entimema (*pace* Goldman) según Brandom (1998), es el hecho de acordar en muchas de estas inferencias materiales, en *saber* usarlas, que constituye un punto fundamental de que podamos tener prácticas sobre las cuales luego expresar reglas explícitas como “si x está al norte de y , entonces y está al sur de x ” para discutir las.

Queda la pregunta de si poder creer *que p* y *defender p* ante un interlocutor implica que se sigan las mismas normas implícitas. En este caso, ¿cómo podríamos garantizar que los dos interlocutores puedan dirimir su desacuerdo entre lógicas? O, mejor dicho, ¿cómo podríamos

reglamentar que ambos interlocutores *deben* utilizar las mismas normas? En otras palabras, si hacer inferencias es *seguir reglas*, ¿pueden seguirse reglas privadamente? Según la solución escéptica a la paradoja wittgensteiniana, esto no es posible, pero si estamos en desacuerdo sobre las reglas a aplicar, y cada uno tiene su comunidad que lo avala, no parece haber terreno neutral para dirimir la cuestión. Podríamos *crearlo*, pero no es lo que está en discusión. Si hubiera tal terreno neutral, el desacuerdo no se presentaría.

En todo caso, no creo que sea concluyente la acusación de auto-contradicción de Kalpokas. Puede no parecerle una buena concepción, pero no parece llevar a algún tipo de auto-refutación interesante. Prosigo con críticas que van en la misma línea de Albrecht Wellmer. Este dice contra Rorty y su concepción de la verdad:

The context-independence of “true” makes explicit what the implicit point of our making and justifying assertions (always already) is. Even if justification always is justification for somebody at a given time—as we can assure ourselves by reflecting on our justification practices—the justification of assertions and beliefs from the perspective of those who put forward or accept such justifications is necessarily as the justification of a (context-transcending) truth claim. Truth is claimed for what is asserted, and the only way to redeem such a claim is to justify the assertion. Making a sincere assertion or justifying a belief would not be what it is if it were not connected with the understanding that the assertion or belief should be acceptable to any sufficiently competent or enlightened person. (Wellmer, 2010, p. 327).

No es lo mismo decir que hacer una afirmación es comprometerse con su justificación (independiente del contexto) que decir que hacer una afirmación es comprometerse a justificarla en un contexto adecuado. Para empezar, si uno admite la posibilidad de la justificación por default, hay contextos en donde una afirmación con pretensión de verdad (*truth claim*) no implica un compromiso para el hablante de ofrecer una justificación, sino un derecho a recibir una justificación por parte de un desafiante antes de verse obligado a ofrecer una justificación. ¿Y cómo podríamos discriminar si una aserción implica un derecho o una obligación (o qué derechos y qué obligaciones en términos de Brandom) independientemente del contexto? Si esto es correcto, uno sólo se compromete en una aserción a ofrecer una justificación ante una audiencia adecuada. La normatividad de la aserción implica un contextualismo, no un universalismo. Aunque es perfectamente imaginable un universalismo construible a partir del contextualismo.

Si uno quisiera afirmar lo que afirman Wellmer y Kalpokas – que la gramática de cómo, de hecho, usamos “verdad” implica un no-contextualismo—uno debería ofrecer razones acerca de por qué fenómenos como la carga de la prueba o la asertabilidad autorizada contextualmente sin justificación previa son parasitarios sobre una práctica o juego de lenguaje universalista. Es decir, uno debería justificar el “requerimiento de justificación previa” identificado por Michael Williams en el modelo duda-creencia de la tradición cartesiana. Wellmer podría quejarse de una cierta petición de principio aquí, que asume que quien rechaza el *RJP* no está obligado a ofrecer una justificación de su rechazo. Pero aunque sería coherente decir eso, este no es el punto. Wellmer acepta dirimir el análisis de la gramática de “verdad” en términos de cómo de hecho se usa. Si fenómenos como la carga de la prueba forman parte de nuestras prácticas justificatorias, quien quiera defender el *RJP* debe ofrecer un argumento que explique el fenómeno de la carga de la prueba de tal manera que sea compatible con el *RJP* o explicar de qué manera dicho fenómeno no forma parte de nuestras prácticas justificatorias relevantes. En suma, debemos modificar la afirmación de Wellmer:

Truth is claimed for what is asserted, and the only way to redeem such a claim is to justify the assertion [to an audience entitled to such justification]. (2010, p. 327.)

Esto, creo yo, es más coherente con la aceptación del mismo Wellmer del modelo default-desafío implícito en la siguiente afirmación: “Making a sincere assertion or justifying a belief would not be what it is if it were not connected with the understanding that the assertion or belief should be acceptable to any sufficiently competent or enlightened person.” (*Id.*). No sé de qué manera entender “persona suficientemente competente o ilustrada” si no es mediante la referencia a un contexto particular (que no vale por cualquier contexto) que no podemos determinar de antemano. Claramente una afirmación no implica, para Wellmer, una obligación de justificación previa ante cualquier contexto, sólo ante cualquier contexto aceptable en determinados términos para el hablante o para la comunidad normativamente relevante para él. Es decir, si afirmamos “los campos de concentración están mal”, ¿nos comprometemos a justificar esta afirmación ante un nazi? Hay un sentido en donde cualquiera que nos pida justificación para esta afirmación queda descartado de antemano (por nosotros) como alguien a quien se le *deba* una explicación al respecto. Rorty llega a sostener que sería bueno contar con una noción de “persona-a-la-que-no-se-le-debe-justificación”:

Duellists used to say that some people were not *satisfaktionsfähig*: *one did not have to accept if challenged by such people*. We need some analogous notion – to describe people whose request for justification we are entitled to reject (...) None of us take all audiences seriously; we all reject requests for justification from some audiences as a waste of time. (Rorty, 2000i, n. 27)⁸³

Salvo que sea un niño, pero no se la debemos en tanto “persona suficientemente competente o ilustrada” sino en tanto queremos que lo sea. El niño no tiene derecho a una justificación, tiene derecho a una educación. (cf. Rorty, 2000i)

Siendo aun más caritativos, lo que Wellmer parece querer explotar es la aparente paradoja en la pregunta “¿es el contextualismo contextualmente o universalmente válido?”. Si decimos que todos los contextos justificatorios implican aserciones no universales, parece que estamos haciendo una afirmación universalista de verdad. Pero esto sería confundir las cosas. El contextualismo no niega la posibilidad de extender indefinidamente el alcance de las hipótesis. Con lo que se compromete el contextualista es algo como: para toda justificación, dicha justificación será en un contexto dado. Veo dos formas de falsar esta afirmación, o bien se muestra que existe un contexto, o una forma de modificar un contexto, que lo haga valer por todo contexto. Que logre probar la inferencia inválida:

$$\forall x \exists y R(x, y) \not\models \exists y \forall x R(x, y)$$

Es decir, no es lo mismo que para toda afirmación, se justificará en un contexto, que decir que hay un contexto en donde toda afirmación se justifica. Se necesita alguna premisa adicional (cf. Brandom, 2009). Ahora, decir que el universalismo no es una característica intrínseca a nuestro uso de la palabra “verdad”, en particular su vinculación con la justificación, no implica lógicamente un anti-universalismo metafísico, en el sentido de comprometerse con la imposibilidad de un contexto que valga por cualquier contexto, simplemente no se compromete con su afirmación, y eso no es contradictorio. Uno puede admitir la posibilidad de que agentes se comprometan a justificarse incondicionalmente ante toda audiencia imaginable una afirmación al mismo tiempo que niega que dicho escenario describa lo que hacemos todo el tiempo o incluso que dicho escenario sea condición de posibilidad de las prácticas de justificación contextuales.

⁸³ La nota en la versión castellana de “Universality and Truth” tiene algunas diferencias, allí se sugiere una noción como la requerida: “Joachim Schulte me ha sugerido la noción de *nicht rechtfertigungsempfänglich*, que suena bastante bien” (Rorty, 2000a, n. 24). Lo que suena bastante bien es algo como “no digno de justificación”.

Con lo único que nos comprometemos es con decir que dicho escenario es dependiente de la posibilidad de ser un participante en una práctica contextual de justificación, o que ser participante en una práctica contextual de justificación (agregando alguna otra condición) es suficiente para explicar la participación en una práctica (dependiente) de justificación universalista. Uno puede jugar al juego de comprometerse universalmente e incondicionalmente sobre ciertas cosas sólo si ya puede jugar el juego de comprometerse con afirmaciones en prácticas cotidianas que son mejor reconstruidas sin ninguna necesidad de un Universalismo presupuesto. Además, es difícil ver cómo puede exigírsele al contextualista comprometerse con poder defender el contextualismo en cualquier contexto posible, cuando eso es algo que un universalista como Wellmer no admite para cualquier otra aserción. ¿Por qué el contextualista le debe una justificación a cualquiera? Primero tiene que haber razones para dudar del contextualismo, y allí se proveerá de una justificación. Pero esa justificación estará orientada a la objeción puntual que se presente.

Es decir, nuevamente, es el universalista acerca de la verdad y los estándares de justificación quien nos debe una justificación acerca de por qué afirmaciones tales como “los campos de concentración están mal” (admitido que no nos comprometemos a justificarlos ante toda audiencia, si es que nos comprometemos a justificarlos ante alguna) dependerían de que podamos hacer afirmaciones irrestrictas y universales primero. En términos brandonianos-sellarsianos, tenemos derecho a considerar al juego de la aserción *qua* compromiso de justificación universal irrestricto como un juego que no se puede jugar si uno no puede jugar otros juegos. Si esto es así, el juego de dar y recibir aserciones universalistas es parasitario sobre el juego de dar y pedir razones contextualistas. Tenemos derecho a sostenerlo aun sin probarlo hasta que se nos ofrezca un argumento que muestre que no podemos hacer afirmaciones contexto-dependientes (como la de los campos de concentración) sin antes saber hacer afirmaciones contexto-independientes. Con todo, creo que Rorty y Williams pueden aceptar la afirmación de Wellmer de que “los conceptos de verdad y justificación se explican entre ellos.” (2010, p. 327) en el sentido de que son dos conceptos vinculados, aunque no idénticos, sin aceptar que la noción de “compromiso a justificación universal e irrestricta” forme parte de la mutua explicación de esos conceptos. Pero creo que sería más adecuado decir que es la práctica de la justificación (y no el concepto) la que permite entender los conceptos de justificación y verdad.

Quizás sería sensato tratar de entender las demandas del modelo universalista versus el modelo contextualista sobre la base no de una afirmación aislada, ya que prácticamente siempre será posible imaginar un conjunto apropiado de audiencias sobre las cuales podamos decir que a todas ellas les debemos una justificación con respecto a la misma y llamar a esa clase relevante de audiencias el universo de justificación de esa afirmación --y así declarar un “universalismo” cuasi trivial. Si no es posible una conversación en donde todos los participantes se deban justificaciones sobre todo lo que afirman sin que esto sea capaz de colapsar en un escenario escéptico en todo momento. Creo que así sería más plausible entender qué quiere decir Davidson (o Wittgenstein) cuando nos dice que la comunicación sería imposible sin una enorme cantidad de acuerdo sobre el que cualquier desacuerdo se pueda montar. No podríamos darle sentido siquiera al contexto de justificación de cualquier afirmación sin dar como justificadas por default, en tanto derechos inferenciales (o la disposición a dejar decir sin objetar), a una enorme cantidad de afirmaciones. Hay dos lecturas “la justificación es relativa a audiencias”.

Descriptiva: las justificaciones no son eficaces ante todas las audiencias.

Normativa: las justificaciones eficaces en nuestra audiencia pueden ser ineficaces ante audiencias mejores.

La primera es más o menos trivial: una justificación en español suele no ser tomada como tal en alemán. La segunda, en cambio, podría significar que una mejor audiencia no aceptaría como justificadas afirmaciones que nosotros sí. ¿Mejores que quién? Que nosotros, pero para poder comparar a esa audiencia con nosotros, tenemos que tener un criterio común de comparación y, en todo caso, poder hacer una evaluación. Bajo estándares imaginablemente comprensibles para nosotros, podríamos estar equivocados en aceptar cosas que ahora consideramos justificadas. Según Wellmer, esta interpretación normativa “en primera persona” es incompatible con la interpretación descriptiva. En particular, con la afirmación de Rorty de que no tiene mucho sentido el llamar “buen argumento” a aquel que no convenció a una audiencia a la que estaba destinado. Al reconstruir el juego de dar y pedir razones, normativo, no podemos instrumentalizarlo. ¿Pero por qué no podemos instrumentalizar “bueno” y “verdadero”? Si damos un argumento inefectivo, se pregunta Rorty, ¿qué sentido tiene llamarlo “bueno” de todas

maneras? A lo sumo querremos decir “bueno para otra cosa”, para otra audiencia. En el caso relevante, lo que estamos haciendo al seguir llamándolo bueno es comprometernos con que la audiencia a la que estaba destinado es una audiencia inadecuada para el argumento. En palabras de Rorty: “But, given the absence of criteria for sufficiency of competence or enlightenment, to make the latter assertion seems just a way of insulting people who disagree with me.” (2010, p. 345). Otra vez, obtenemos un universalismo trivial: si siempre que un argumento falla tenemos la vía para decir que de todas maneras es bueno porque la audiencia es mala, lo que estamos diciendo es determinar intensionalmente al universo de las audiencias relevantes para llamarlo bueno. No des-relativizamos la bondad del argumento, fijamos de antemano un sub-conjunto de las audiencias imaginables para las que el argumento debería ser bueno. El argumento de Rorty es simplemente el siguiente:

- I) Si un argumento es bueno, convence a la audiencia a la que está destinado.
- II) Si un argumento no convence a la audiencia a la que está destinado, no es bueno. - contraposición de I).

Wellmer se opone a estas condiciones de aplicación del término “bueno” descriptivas porque no capturan la perspectiva normativa de quien usa el término. Decir “los campos de concentración son malos” es algo que consideramos verdadero. Sin embargo, sabemos que existen quienes no lo aceptan como verdadero. Nosotros creemos que ellos deberían aceptarlo como verdadero y que si no aceptan esta afirmación tanto peor para ellos. Obviamente nosotros somos buenos y ellos malos, para *nosotros*. El punto es en qué sentido este hecho hace que Rorty no logre capturar esta situación con su instrumentalización del funcionamiento de términos normativos en tercera persona. Para Rorty, como para todos los deflacionistas de la verdad, repetirle a quien no acepta que “los campos de concentración son malos” que esta es una afirmación verdadera no agrega nada al contenido de la afirmación, no obliga más a quien no la acepta a aceptarla. Y eso, lejos de reflejar el carácter acontextual de la justificación, no hace más que probar el punto. Que nosotros creamos que otros deberían creer lo que nosotros no implica otra cosa que decir que ellos deberían ser uno de nosotros. Tampoco implica que le debamos una justificación a cualquier ellos ni que no lograr convencerlos significa que debamos replantearnos otra cosa que nuestros argumentos o considerar que no son argumentos lo que se requiere, quizás

debamos huir o prepararnos para pelear⁸⁴. A partir de muchos pares de afirmaciones y contextos de justificación se pueden distinguir audiencias a las cuales no se les debe justificación (previa) alguna. Con lo que sí se compromete el contextualista es que ante desafíos legítimos de afirmaciones, en contextos apropiados (ante audiencias meritorias), se deberán ofrecer justificaciones para conservar el derecho a la afirmación, pero ninguno de estos compromisos es universal en ningún sentido interesante.

Paso a argumentos de Kalpokas y Wellmer que atacan la posibilidad de Rorty de reponer el falibilismo que le es tan caro.

¿Puede Rorty ser falibilista?

Kalpokus expone el siguiente argumento contra la posibilidad de recoger el falibilismo por parte de Rorty. Nos pide que supongamos una comunidad C que en el tiempo t_1 cree que p ; y que también en C en el tiempo t_2 cree que $\neg p$. A C en t_2 la podemos llamar C*. Si la justificación es relativa a un auditorio, ¿cómo puede decirse que C está equivocada? Muy sencillo, desde C*. Pero y ¿cómo podemos decir que C* está en lo correcto (debemos asumir que $\neg p$ es la correcta, desde *nuestra* perspectiva asumo, digamos que somos la comunidad C**, aunque esto no juega un rol en el argumento de Kalpokas) sin decir que C está equivocada y *debería* aceptar $\neg p$? (Kalpokas, 2005, pp. 110-111) Bueno, en el ejemplo de Kalpokas es claro: C* es C en el futuro. Los mismos individuos llegaron a cambiar de opinión. Si este es el problema del falibilismo, no es un problema para el contextualismo, es el problema del cambio de creencias sin más y no parece ser el foco de disputa. Cómo lleguemos a cambiar de opinión va a depender del contenido, no sólo de la forma y hay poco que pueda decirse en abstracto (habría que ver de qué manera esto no es un punto en favor del contextualismo). Si t_1 y t_2 están más separados y la transformación de C a C* es gradual, asumamos que no quedan individuos compartidos vivos en C*, ¿en qué sentido se agrava el problema? Hay dos opciones, o C* sabe que en el pasado sostuvo p (gracias a su memoria colectiva, sus historiadores, etc.) o no lo sabe. Si lo sabe, probablemente no querrá simplemente saber que $\neg p$ sino cómo llegaron a creer p alguna vez. Este es un problema enfrentado por Dewey en sus *Essays in Experimental Logic* (Dewey, 1920)

⁸⁴ El nazismo no cayó mediante acusaciones de contradicción performativa o expresiones de indignación moral. A veces las palabras no son suficientes.

que creo que es mejor que la respuesta de Kuhn. Una teoría sucesora *para la misma comunidad* no puede simplemente ser una diferente explicación, sino que tiene que incluir una teoría del error. Una teoría que explique cómo *parecía* como si p . En el caso del pasaje al heliocentrismo ($\neg p$) desde el geocentrismo (digamos, p), la teoría sucesora no tiene sólo una explicación que compite en exactitud sobre el cálculo de los días, ni sólo parsimonia metafísica o simplicidad de cálculo, también incluye una teoría sobre el movimiento aparente del sol. Queda una tercera alternativa, que C y C^* no tengan una relación de sucesión sino de co-existencia, son dos comunidades diferentes. La explicación etnocéntrica del fenómeno es la siguiente: sin adoptar el punto de vista de una de las dos, no podemos decir otra cosa que que C tiene a p por justificado, es la creencia aceptada por default o justificación, y C^* tiene a $\neg p$ como justificado, de la misma manera. Esta es la postura del sociólogo que protesta Kalpokas. Desde la tercera persona, la reflexiva, no hay otra cosa que decir. Pero una vez que adoptamos el punto de vista normativo que quiere rescatar Kalpokas y dice no ser repuesto por Rorty, tenemos que estar en algún lado para hacer la evaluación. Ahí diremos no sólo, si somos de C , que p es tenida por justificada, sino que la creemos, es decir, que la consideramos verdadera. Las razones por la que la aceptamos nos parecerán buenas razones. Podemos retornar a una postura reflexiva para evaluar qué tan buenas razones son (si tenemos dudas reales sobre p), pero allí ¿qué estándares usaremos? En este meta-nivel, ¿qué diferencia hay? ¿el ver que otros creen algo diferente a nosotros nos compromete con algo en particular? Esto es lo que necesita probar Kalpokas, que equivale, como se lo indicó Federico Penelas (2007), a tomar una postura sobre la paradoja de la convicción de Cohen (2000). La paradoja de la convicción puede presentarse así:

1. No es racional creer p en lugar de q cuando sabes que careces de una buena razón para creer p en lugar de q .
2. Careces de una buena razón para creer p en lugar de una proposición opuesta q cuando no puedes creer de forma justificada que tus fundamentos para creer p son mejores que los fundamentos del otro para creer q .
3. En un considerable número de casos de creencias fruto de la educación, la gente *que continúa creyendo p* se da cuenta (o puede fácilmente llegar a darse cuenta) de que creen p en lugar de q no porque tengan fundamentos para creer p que sean mejores que los fundamentos para creer q que tienen los demás, sino porque se les indujo a creer p sin que se les sugirieran posibles fundamentos alternativos.

4. Las creencias descritas en 3 son irracionales (y la gente que las tiene es, por lo tanto, irracional).

Penelas⁸⁵ dice que dado que es demasiado contra-intuitivo que la racionalidad dependa del abandono de las convicciones fruto de la educación, se debe rechazar alguna de las premisas del argumento, a simple vista sólido, de Cohen. Mi propuesta es rechazar la premisa 2. Al menos desde un punto de vista pragmatista. El argumento sólo nos habla de “mejores y peores” en términos formales. Por ejemplo consecuencia lógica, supongamos. La creencia p de un individuo I está basada en la creencia r , de la creencia p se sigue $\neg q$. La creencia del individuo I^* , q , está apoyada en la creencia s y de q se sigue $\neg p$. Las creencias son incompatibles y ambas están apoyadas por la misma cantidad de evidencia. A su vez, I puede ver que I^* tiene tan justificada a q como él a p . La única diferencia que queda es la educación. El modo de acceso a las creencias. No tienen evidencias personales que permitan dirimir el asunto, así que sólo les queda el mismo tipo de acceso. Pero que dos creencias contrarias sean fruto de la educación no dice nada sobre esa educación. Para I la educación que recibió I^* es defectuosa y lo mismo para I^* sobre la de I . Ambos agradecen no haber sido educados como lo fue el otro y reconocen que si lo hubieran sido, creerían lo mismo. ¿Significa esto que tengan una responsabilidad a dudar o abandonar sus creencias? Están en paridad, pero no paridad ante los ojos de cada uno. Después de todo, por hipótesis, I sigue creyendo p e I^* sigue creyendo q . Con una concepción de la justificación por default-desafío, no es suficiente que alguien diga $\neg p$ para que yo me vea obligado a justificar mi creencia en p . Para eso es necesario que quien dice $\neg p$ justique su creencia de que $\neg p$ de tal manera de tener que defender p . Si por hipótesis sus razones en favor de q , que es decir, en contra de p por su incompatibilidad, son tan buenas como las mías en favor de p , entonces ninguno de los dos tiene una obligación a rechazar su creencia. No podemos acusarlos de irracionales porque deberíamos poder invocar alguna obligación a abandonar las creencias, o a no afirmarlas, y no podemos hacer eso. Si sólo nos parece curioso que gente así no se vea perpleja por el hecho de que personas tan capaces como ellas crean cosas distintas, entonces no tenemos una pregunta epistemológica, sino psicológica. Tendrán preferencias extrañas, pero no nos deben nada en términos epistémicos. Si todo esto es correcto, podemos rechazar la premisa 2 de Cohen sin demasiados problemas. Queda para quien quiera mantenerla sostener cómo sortear la paradoja o bien, cómo dotar de significado a “irracional” si su extensión se vuelve casi

⁸⁵ Para una lectura crítica del etnocentrismo usando esta paradoja, véase Cormick (2019)

universal. Simplemente no es cierto que tener buenas razones implique tener mejores razones que otra persona a una creencia incompatible cuando no queda ninguna tarea para dirimir la disputa. En este caso, no habría un test independiente. Quizás 2 tenga una versión defendible, pero más débil en donde tener buenas razones la implica dada la posibilidad de una verificación, contrastación o test mutuamente satisfactorio.

Ahora, de nuevo a Wellmer y su argumento contra la posibilidad del falibilismo en Rorty:

I think that a generalized fallibilism in the sense advocated by Rorty (“that we can never exclude the possibility that some better audience might exist, or come to exist, to whom a belief that is justifiable to us would not be justifiable”) cannot be coherently upheld even on Davidsonian grounds (which Rorty claims for himself). For if we suppose that not all of our beliefs can be false (or even, as Davidson occasionally suggests, that most of our beliefs must be true), we are no longer free to say that each single one of our beliefs may turn out to be false, for if this were the case, it would also be conceivable that all our beliefs--not all of them at the same time but all of them successively over time--could turn out to be false (or unjustified). And this, of course, would be incompatible with the view that most of our beliefs must be true.” (Wellmer, 2010, p. 332)

Wellmer confunde varias cosas aquí. No hay tal incompatibilidad entre Davidson y el falibilismo. Wellmer necesita un argumento que derive una contradicción de “la mayoría de nuestras creencias deben ser verdaderas” y “toda creencia que actualmente tenemos puede dejar de ser considerada verdadera por una mejor audiencia de justificación que la nuestra”. Para ello debería ser posible hacer una lista de nuestras creencias L , establecer un número preciso para considerar mayoría, mayoría absoluta para no ser ambiguos, y establecer una asignación arbitraria de valores de verdad a ellas en donde la mayoría sea verdadera. Luego, para cualquier asignación arbitraria de valores de verdad posible en donde a todas nuestras creencias verdaderas podría ir cambiándose el valor de verdad de cada una de ellas, preservando la verdad de la mayoría, y anotar esa creencia falsada en otra lista LF . Al cabo de n cambios de creencias, uno en cada lista L_n en donde una por una de las n creencias verdaderas de la lista L original resulta falsa, aunque en todo momento en las sucesivas listas L_n la mayoría de las creencias es verdadera, tendremos en nuestra lista LF una lista con todas las creencias verdaderas de L falsadas. Pero no hay contradicción, porque no todas esas creencias son falsas y verdaderas en el mismo momento y en el mismo sentido. LF es una lista atemporal y cada lista L es una lista en un momento t . Ni Davidson ni Rorty se comprometen con la existencia de un conjunto de creencias verdaderas atemporal. LF podría confeccionarse como una lista que diga “ p es V en L ,”

L_3 y F en L_1, L_2 , etc.” y nunca llegaríamos a un ítem que diga “ p es V y F en L_n ” para ningún n . En todo caso, LF bien confeccionada sería tan posible como inútil para cualquier otra cosa que un recuento histórico de la historia de un sistema de creencias en particular, apropiadamente identificada. Ahora Wellmer podría decir que si bien no hay contradicción entre el falibilismo y el principio de caridad, el progresivo cambio de asignación de valores de verdad implica algo extraño. La lista de creencias de partida y una de las listas posibles que modelan un estado futuro de asignación de creencias tienen una incompatibilidad total. Todas las creencias que L considera verdaderas, esa lista L^* (o la misma LF) las tiene por falsas y viceversa. Si esto es así, ¿cómo podría un creyente (o hablante) L interpretar correctamente a un creyente (o hablante) tipo L^* ? Salvando al falibilismo estaríamos poniendo en peligro a la tesis de la traducibilidad que nos permite rechazar el relativismo conceptual. Esto es un error, el principio de caridad sólo requiere que en un principio asignemos los mismos valores de verdad, pero en el proceso de interpretación podemos salvar la teoría T (para L^* con un metalenguaje L) asignando *error* a los hablantes a interpretar o atribuyendo creencias con diferente significado. En general, podremos ir delimitando el desacuerdo y podremos hablar sobre él. No habrá relativismo conceptual, sino un relativismo de creencias⁸⁶. Podremos llegar a interpretar a los hablantes de L^* en la medida en que podremos llegar a atribuirles las creencias que tienen, pero no estaremos de acuerdo con ellos, y si el desacuerdo llega al borde de la masividad, tenderemos a atribuirles creencias que difieran de lo que ellos dirían que creen. Como existe un requisito de maximizar la coherencia de la persona interpretada y no sólo el acuerdo, en el proceso de interpretación propuesto por Davidson también podemos revisar las propias creencias. De no poder hacerlo no podríamos considerarlos *creyentes* en absoluto (cf. Williams, 2016, p. 16). En la medida en que lleguemos a darnos cuenta de que no estamos de acuerdo formaremos nuevas creencias, tanto nosotros como ellos, que tenderán a plantear una base mínima de acuerdo sobre la cual poder comunicarse. En otras palabras, el conjunto de creencias del que partamos forma parte de la *teoría previa* a usarse en la interpretación, esta teoría por fuerza va a cambiar durante el proceso en tanto se convierta en una *teoría al paso* (*passing theory*) y para Davidson (2005) lo importante es que lleguemos a coincidir en teorías al paso (o pasantes) que nos digan cómo entendernos, no que tengamos un acuerdo de creencias (pertenecientes a algo probablemente aun más abstracto que una teoría

⁸⁶ Penelas (2005, 2008) identifica en Rorty un relativismo doxástico normativo acerca de creencias básicas. Las creencias básicas en Rorty son aquellas a las que se llega a la conclusión de que no pueden ser abandonadas.

previa) al comienzo. El relativismo conceptual no nos amenaza porque lo que importa es poder llegar a entender lo que el otro dice, no se requiere estar de acuerdo con él.

Volviendo a comentar la cita, y lo que dice sobre Wittgenstein, a Rorty no le queda claro en qué sentido esto podría funcionar. Tampoco en qué sentido *Sobre la Certeza* (1972) de Wittgenstein podría agregar algo al análisis constitutivo de “verdad” pretendido por Wellmer. Que haya aserciones que no podemos dudar desde una perspectiva no las hace trascendentes a toda perspectiva. En el caso de Davidson, que no podamos considerar todas nuestras creencias falsas, o que debamos considerar a la mayoría verdaderas, no nos dice nada acerca de cuáles son de hecho verdaderas o cuáles deberemos justificar en el futuro. En términos de la metáfora de Sellars:

For empirical knowledge, like its sophisticated extension, science, is rational, not because it has a foundation but because it is a self-correcting enterprise which can put any claim in jeopardy, though not all at once. (Sellars, 1997, p. 79)

El falibilismo y el principio de caridad no son incompatibles. Si toda comunidad comparte una serie de certezas en todo momento t que no puede dudar, y si toda comunidad está obligada racionalmente a entender a cualquier otro conjunto de creencias (de otra comunidad) como compartiendo una gran parte de esas creencias para echar a rodar el juego de la interpretación, eso no implica que en cualquier momento t_n no se pueda encontrar razones para dudar de alguna de las creencias tenidas por verdaderas hasta ese momento, o que se encuentre que es falsa. Tengamos en cuenta que entre dos lenguajes nada indica que los términos sean co-extensivos. Cuando traducimos hacemos traducciones usando *nuestras* creencias porque no tenemos otras. Pero en el proceso de interpretación podemos ir asignando cada vez mayor desacuerdo. Tampoco el hecho de que cada forma de vida wittgensteiniana contenga un subconjunto de “creencias” (que se consideran verdaderas) que ni siquiera se entiende cómo dudarlas y que por eso convenga distinguirlas de las creencias por no ser pasibles de verdad o falsedad en la medida en que forman parte constitutiva del marco, no hace que luego no se puedan revisar tomando otras creencias como goznes. Wittgenstein no habilita un “fundacionismo” más que contextual. Continúa Rorty:

I also cannot see what the thesis that truth is “context-transcendent” adds to the banal fact that we have no use for the expression “true in this context but not in that.” I do not see what Wellmer’s notion of “the implicit point” of the game of giving and asking for reasons adds to our understanding of why we play that game. Wellmer thinks that when I

make a sincere assertion I am also asserting that my belief “should be acceptable to any sufficiently competent or enlightened person.” (Rorty, 2010a, p. 345)

En vez de obtener un análisis de “verdad” sería más productivo hacer un estudio acerca de las comunidades epistémicas a las que consideramos hipotéticamente capaces de aceptar nuestros enunciados de diferentes niveles. Queremos un contexto en donde no haya ninguna interferencia al juego de dar y pedir razones para maximizar nuestra confianza en la obtención de la verdad (acuerdo no viciado). Eso no implica que tengamos alguna idea de lo que sería justificarnos ante una comunidad como esa o si formaríamos parte de ella. Como ideal regulativo, sin embargo, no está muy lejos de una noción como la de Peirce de “verdadero al final de la investigación.” pero tampoco implica mucho más que el uso precautorio de verdad como expresión de una actitud reflexiva falibilista o el slogan de Rorty: “take care of freedom and truth will take care of itself”.

Conclusión: ¿qué podría ser el estudio social del conocimiento?

En los capítulos II y IV vimos que Richard Rorty jugó un papel importantísimo en hacer una crítica lúcida, profunda e interna a la tradición anglosajona en filosofía, además ayudó a inspirar a una serie de autores que han visto en sus críticas y desarrollos fructíferas ideas para continuar la tradición *analítica* más allá de ciertos límites, problemas y prejuicios. Esto se puede ver patentemente en los trabajos de dos de sus discípulos directos vistos en lo que antecede: Michael Williams y Robert Brandom. Además, su capacidad para discutir a lo largo y a través de tradiciones históricamente separadas como la analítica y continental o el pragmatismo clásico han impresionado e inspirado (así como *enojado*) a una enorme cantidad de filósofos. Sin embargo, Rorty siempre prefirió la ambivalencia y el estilo *edificante* descrito hacia el final de *Philosophy and the Mirror of Nature* o *ironista liberal* en los términos expresados en *Contingency, Irony and Solidarity*, es decir: evitó el estilo sistemático o *teórico* que lleva a tesis filosóficas positivas, especialmente en epistemología, sin por eso no echar mano de la argumentación, como hemos visto. A pesar de esto, considero que Rorty es más útil si es utilizado *rortyanamente* o sin respeto por las intenciones que un autor puede tener para con su obra. Rorty da profundos argumentos contra una tradición epistemológica presa de importantes aporías y paradojas, pero estos pierden fuerza en tanto están atados a una lectura poco

convinciente y estrecha de la historia de la disciplina que llevan necesariamente a la conclusión de que es necesario abandonar a la misma por ser una tarea inviable y/o inútil. He pretendido mostrar que considerar optativa a dicha lectura histórica (*a la Williams*) permite distinguir por un lado una tesis de la *inviabilidad* de la epistemología y por el otro una tesis de la *inutilidad* de la epistemología. Abandonar la lectura histórica permite circunscribir la tesis de la *inviabilidad* a la tradición denominada *Epistemología como Filosofía Primera* (EcFP), la defensa hecha en la segunda sección de este ensayo en favor de la viabilidad teórica de un conjunto de perspectivas en epistemología social que he denominado *Epistemología Social Wittgensteiniana* (ESW) ha pretendido mostrar que este grupo *es* una práctica filosófica y está a salvo de los argumentos rortyanos, dejando a la tesis de la *inutilidad* como último obstáculo para compatibilizar a la ESW con los argumentos rortyanos contra la EcFP. Mi intención con esto es defender la intuición implícita en los trabajos de Williams o Kusch de que Rorty da buenos argumentos *en favor* de la epistemología social, al menos un tipo de esta. Con respecto a la tesis de la *inutilidad*, eché mano de argumentos de Richard Bernstein contra, justamente, la miopía por parte de Rorty para ver la necesidad y, *a fortiori*, utilidad de la discusión filosófica alrededor del conocimiento y temas *inferencialmente* relacionados como el significado y la racionalidad. Si bien Bernstein ve esta dificultad y limitación en Rorty, no logra reponerla de manera, a mi juicio, satisfactoria. Usé como ejemplos al trabajo de Martin Kusch y Robert Brandom, dos perspectivas que denominé como instancias de ESW, como trabajos más robustos y desarrollados respecto a las necesidades identificadas por Bernstein.

En el capítulo III expuse los diversos argumentos naturalistas y metafísicos que pueden permitir una base sobre la cual criticar enfoques epistemológicos que no se adecuen a ellos. Un naturalismo *rortyano*, ya sea en términos del naturalismo pragmatista o de la presentación del fisicalismo no reductivo permiten proporcionar los lineamientos para explicaciones genealógicas que busquen explicar cómo es que nuestras prácticas pueden ser consideradas naturales. Esto no es una precondition para hacer filosofía, pero sí puede servir como un desafío, como Kitcher entiende al desafío James-Dewey, a líneas de investigación. Con el naturalismo de sujetos se puede desafiar a perspectivas reduccionistas que se pretenden naturalistas, con un pragmatismo fundamental se pueden obviar los regresos viciosos de posturas intelectualistas. Todas estas perspectivas dan a lugar a lo que entiendo la mejor forma de entender el cambio conceptual usando elementos de Rorty, Davidson, Kusch y Peirce. A su vez, nos da una explicación satisfactoria sin los problemas metafísicos de este último autor de su

concepción de la fijación de la creencia y el método científico. Una perspectiva del método científico en esas líneas nos permite una noción de la objetividad que no sea correspondentista ni representacionista. Podemos utilizarla para criticar a quienes no son naturalistas no por no respetar al mundo tal cual es, sino por no tomar en cuenta el trabajo honesto de especialistas a lo largo de siglos. Por ejemplo en las ciencias naturales. Ser un naturalista pragmatista implica aceptar que las ciencias naturales no deben ser rebasadas por postulados filosóficos especulativos, ellas son un límite para la especulación filosófica pero no porque ven la realidad tal cual es, sino porque mediante la adopción de un modelo epistémico intersubjetivo que destina los recursos de cientos de miles de personas, sería *desleal* pasar por encima de su trabajo, no tenerlo en cuenta. Si consideramos que los científicos están equivocados en cómo llevan a cabo su disciplina sin dialogar con ellos, deberíamos hacer ciencia. Esto nos permite entender la búsqueda de la solidaridad como, en la práctica, la misma cosa que la búsqueda de la objetividad. Lo mismo podemos decir sobre las ciencias sociales, las humanidades, el arte y la política. Una concepción del cambio conceptual puede permitir una epistemología social, o simplemente epistemología naturalista, que permita entender la justificación de tal manera de no dictaminar por encima de las áreas de la cultura acerca de cuál es la mejor.

Finalmente, quisiera considerar al *conversacionalismo* defendido por Penelas (2005, 2009, 2012) como una instancia de *ESW* en tanto el criterio rortyano de *filosofía* como *tradición de escritura*, dado que dicha posición reconstruida puede compararse y hacerse discutir con otras posiciones epistemológicas como las vistas, en particular posturas de epistemología social como la de Goldman, que todavía privilegian una concepción individualista y cartesiana, a nuestro criterio difícil de naturalizar, de la epistemología. Como trabajo ulterior, será particularmente interesante evaluar el elemento convecionalista-etnocentrista a la luz de concepciones relativistas⁸⁷ de los criterios epistémicos como las que desarrolla Kusch (2002), contextualistas como las que desarrolla Williams (1996, 2001) o inferencialistas-historicistas como las que desarrolla Brandom (1994, 2000, 2002). Esto es trabajo que no entra en los límites del presente ensayo, pero si he sido exitoso en dar argumentos en favor de reivindicar en pleno derecho el título de *perspectiva epistemológica* para el *conversacionalismo rortyano*, esto será más urgente y útil. En las últimas secciones del capítulo IV mostré cómo las críticas de Kalpokas y Wellmer

⁸⁷ En el sentido básico de decir que dichos criterios son contextualmente relativos a comunidades epistémicas. Esto no implica un relativismo del “todo vale”.

al contextualismo (o etnocentrismo) y al falibilismo no logran probar su punto. Como conclusión final y a modo de resumen: sugiero, modestamente, la reconsideración del uso en conjunción (sin una sensación de contradicción) de las palabras “epistemología” y “rortyana”. Quizás pasamos demasiado rápido por sus argumentos.

Bibliografía

- Alston, W. P. (1980). Level-confusions in epistemology. *Midwest Studies in Philosophy*, 5(1), 135-150.
- Anderson, E. (2011). Democracy, Public Policy, and Lay Assessments of Scientific Testimony. *Episteme*, 8(2), 144–164.
- Annis, D. B. (1978). A contextualist theory of epistemic justification. *American Philosophical Quarterly*, 15(3), 213-219.
- Auxier, R. E., & Hahn, L. E. (2010). *The Philosophy of Richard Rorty*. Open Court.
- Barnes, B., Bloor, D., & Henry, J. (1996). *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis* (1 edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (First Edition edition). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (1986). 1. Philosophy in the Conversation of Mankind. En R. J. Bernstein (Ed.), *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (pp. 21-57). University of Pennsylvania Press.

- Bernstein, R. J. (2010). *The Pragmatic Turn* (1 edition). Cambridge, UK Malden, MA: Polity.
- Bernstein, R. J. (2018). *Más allá del objetivismo y del relativismo: Ciencia, hermenéutica y praxis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Boghossian, P. (2007). *Fear of knowledge: Against relativism and constructivism*. Clarendon Press.
- Brandom, R. (2009). Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics. *The Harvard Review of Philosophy*, 16(1), 13-26.
- Brandom, R. B. (1997a). Replies. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1), 189-204.
<https://doi.org/10.2307/2953789>
- Brandom, R. B. (1997b). Study Guide. En W. S. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind: With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom* (pp. 119-181). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (1998). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2000). Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism. En *Rorty and His Critics* (pp. 156-182). Malden, Mass: Blackwell.
- Brandom, R. B. (2001). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (1St Edition edition). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford University Press UK.
- Brandom, R. B. (2011). *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- Brandom, R. B. (2015). *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2019). *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cahill, K. M., & Raleigh, T. (Eds.). (2018). *Wittgenstein and Naturalism*. New York: Routledge.
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*.
- Cohen, G. A. (2000). If you're an egalitarian, how come you're so rich. *The Journal of ethics*, 4(1-2), 1-26.
- Colomina, J. J., & Raga, V. (Eds.). (2010). *La filosofía de Richard Rorty: Entre pragmatismo y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cormick, C. (2019). Sobre el etnocentrismo y la paradoja de la convicción. *Factotum*.
- Cormick, C. J. (2012). Sobre el "etnocentrismo" como vía media entre la validez incondicional y el no-cognitivismo. *Revista Filosofía UIS*, 11(1), 71-92.
- Craig, E. (1999). *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Cresto, E. (2014). How to be a Pragmatist without Surrendering to Naturalism. *Contemporary Pragmatism*, 11(1), 27-42.
- Darwin, C. (1964). *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Original work published 1864)
- Davidson, D. (1990). The Structure and Content of Truth. *Journal of Philosophy*, 87(6), 279.
- Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 30, 153-166.
- Davidson, D. (2000). Truth Rehabilitated. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 65-74). Blackwell.

- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford : New York: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2005). A Nice Derangement of Epitaphs. En *Truth, Language, and History* (pp. 88-107). Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon and Schuster.
- Dennett, Daniel C. (2000). The case for rorts. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics*. Blackwell.
- Dennett, Daniel C. (2014). Foreword. En S. Leach & J. Tartaglia (Eds.), *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers* (p. vii; De R. Rorty).
- Dennett, Daniel C. (2018). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* (1 edition). New York London: W. W. Norton & Company.
- Dennett, Daniel Clement. (1989). *The intentional stance*. MIT press.
- Dewey, J. (1910). The Influence of Darwinism on Philosophy. En *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*. New York: Henry Holt and Company.
- Dewey, J. (1920). *Essays in Experimental Logic* (Project Gutenberg EBook Ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1958). *Experience and Nature* (Dover Ed. Published 1958 edition). Chicago, Ill. a.o.: Dover.
- Dewey, J. (1960). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Capricorn.
- Dewey, J. (1986). *La reconstrucción de la filosofía* (A. L. Ros, Trad.). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Dewey, J. (2000). *La Miseria de La Epistemología*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Fontevécchia, J. (2019, julio 30). Steven Pinker: “Los progresistas odian el progreso”. Recuperado 30 de julio de 2019, de Perfil.com website: <https://www.perfil.com/periodismopuro/los-progresistas-odian-el-progreso.phtml>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (1 edition). Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2012). Group Testimony? The Making of A Collective Good Informant. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84(2), 249-276.
- Geras, N. (1995). *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty* (Edición: New). London ; New York: Verso.
- Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and Cognition* (Vol. 98). Harvard University Press.
- Goldman, A. I. (1999a). Internalism exposed. *The Journal of Philosophy*, 96(6), 271-293.
- Goldman, A. I. (1999b). *Knowledge in a Social World*. Oxford : New York: Clarendon Press.
- Goldman, A. I. (2001). Experts: Which Ones Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(1), 85-110. <https://doi.org/10.2307/3071090>
- Goldman, A. I. (2010). Why social epistemology is real epistemology. En A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Social Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (2016). Reply to Michael Williams. En B. P. McLaughlin & H. Kornblith (Eds.), *Goldman and His Critics* (1 edition, pp. 19-21). Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Goldman, A. I. (2017). What Can Psychology Do for Epistemology?: Revisiting Epistemology and Cognition. *philosophical topics*, 45(1), 17-32.
- Haack, S. (1993). *Evidence and inquiry: A pragmatist reconstruction of epistemology*. Prometheus Books.
- Habermas, J. (2000). From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s pragmatic philosophy of language. *European Journal of Philosophy*, 8(3), 322–355.

- Hinchman, E. S. (2005). Telling as inviting to trust. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70(3), 562–587.
- Howard, D. (2009). Better Red Than Dead: Putting an End to the Social Irrelevance of Postwar Philosophy of Science. *Science and Education*, 18(2), 199–220.
- Hutto, D. D., & Satne, G. (2018). Naturalism in the Goldilocks Zone: Wittgenstein's Delicate Balancing Act. En K. M. Cahill & T. Raleigh (Eds.), *Wittgenstein and Naturalism* (pp. 56-76). New York: Routledge.
- James, W. (1984). *Pragmatismo* (L. Rodriguez Aranda, Trad.). Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones.
- Kalpokas, D. (2005). *Richard Rorty Y La Superacion Pragmatista De La Epistemologia*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Kitcher, P. (2012). *Preludes to Pragmatism: Toward a Reconstruction of Philosophy*. New York: OUP USA.
- Knowles, J. (2013). *Non-reductive naturalism and the vocabulary of agency*.
- Knowles, J. (2018). Rortian Realism. *Metaphilosophy*, 49(1-2), 90-114.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein On Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kripke, S. A. (1972). Naming and necessity. En *Semantics of natural language* (pp. 253-355). Springer.
- Kripke, S. A. (2013). *Reference and existence: The John Locke lectures*. Oxford University Press.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kusch, M. (2002). *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein* (1st edition). Montreal ; Ithaca, NY: McGill-Queen's University Press.
- Kusch, M. (2010). Kripke's Wittgenstein, on certainty, and epistemic relativism. En D. Whiting (Ed.), *The Later Wittgenstein on Language*. Palgrave-Macmillan.
- Kusch, M. (2011). Social epistemology. En *The Routledge companion to epistemology* (pp. 899-910). Routledge.
- Leiter, B. (Ed.). (2004). *The Future for Philosophy*. Oxford : New York: Oxford University Press.
- Levine, S. (2008). Rorty, Davidson, and the New Pragmatists. *Philosophical Topics*, 36(1), 167-192.
- Macarthur, D. (2008). Pragmatism, Metaphysical Quietism, and the Problem of Normativity. *Philosophical Topics*, 36(1), 193-209.
- Malachowski, A. R. (Ed.). (1991). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond* (1 edition). Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA: Wiley-Blackwell.
- Mattio, E. (2009). *Richard Rorty: La construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- McDowell, J. (2000). Towards Rehabilitating Objectivity. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (p. 109). Blackwell.
- McMyler, B. (2011). *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford University Press, USA.
- Menand, L. (2002). *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America* (Reprint edition). New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.

- Moran, R. (2018). *The Exchange of Words: Speech, Testimony, and Intersubjectivity*. Oxford University Press.
- Moran, R. A. (2005). Getting told and being believed. *Philosophers' Imprint*, 5, 1-29.
- Moretti, A. (2008). Semántica tarskiana, lenguaje natural y ontología. En *Filosofía. Interpretar y referir: Ejercicios de análisis filosófico*. (pp. 11-30). Buenos Aires: Grama.
- Navia, R. (2008). *Richard Rorty: Emplazamiento a la tradición filosófica*. Montevideo: Universidad de la República.
- Nietzsche, F. (2008). Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral. En A. Tzveibel (Trad.), *Sobre verdad y mentira* (pp. 23-48). Buenos Aires: Mil Uno.
- Oakeshott, M. (1962). The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind. En *Rationalism and Politics* (pp. 197-247). London: Methuen.
- Pedace, K. (2017). *Mente y lenguaje: La filosofía de Donald Davidson, modelo para armar*. Buenos Aires: SADAF.
- Peirce, C. S. (1992). *The Essential Peirce, Volume 1: Selected Philosophical Writings, (1867-1893): 1867-1893 v. 1* (N. Houser & C. Kl, Eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S., Hartshorne, C., Weiss, P., & Burks, A. W. (1994). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Penelas, F. (2000). Deflacionismo: El debate Davidson/Rorty. *ADEF Revista de Filosofía*, 15(2), 57-68.
- Penelas, Federico. (2005). Una defensa del conversacionalismo epistémico. *Análisis filosófico*, 25(1), 5-20.
- Penelas, Federico. (2007). Kalpokas Ironista. En *Conocimiento, normatividad y acción*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC.

- Penelas, Federico. (2008). *Una defensa del conversacionalismo epistémico*. Buenos Aires: Tesis Doctoral en Filosofía - FFyL (UBA).
- Penelas, Federico. (2009). El conversacionalismo y la verdad como norma de la aserción. El debate Rorty/Engel. *Revista de filosofía*, 34(1), 27-50.
- Penelas, Federico. (2010a). ¿Es posible la filosofía analítica posrortiana? En A. Cassini & L. Skerk (Eds.), *Presente y Futuro de la filosofía* (pp. 61-79). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Penelas, Federico. (2010b). Is Truth an Epistemic Goal?: A Conversationalist Approach. *Ideas Y Valores*, 59(144), 83–97.
- Perez, D. (2013). *Sentir, desear, creer: Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pérez, D. I. (2002a). Introducción: «Naturalismo» se dice de muchas maneras. En *Los caminos del naturalismo: Mente, conocimiento y moral*. (1.^a ed., pp. 11-16). Buenos Aires: Eudeba.
- Pérez, D. I. (2002b). Naturalismo y mente humana. De las intrincadas relaciones entre la filosofía, la ciencia, el sentido común, el alma humana y la madre naturaleza. En *Los caminos del naturalismo: Mente, conocimiento y moral*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pinker, S. (2004). Why Nature & Nurture Won't Go Away. *Daedalus*, 133(4), 5-17.
- Price, H. (1997). Naturalism and the Fate of the M-Worlds. *Proceedings of the Aristotelian Society, supp.*(LXXI).
- Price, H. (2003). Truth as convenient friction. *The Journal of Philosophy*, 100(4), 167-190.
- Price, H. (2004). Naturalism without representationalism. *Naturalism in question*, 71-88.
- Price, H. (2011). *Naturalism Without Mirrors* (1st edition). Oxford; New York: Oxford University Press.

- Price, H. (2013). *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (1st edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20–43.
- Quine, W. V. O. (1984). *Desde un punto de vista lógico*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones.
- Ramberg, B. (1989). *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Oxford England ; New York, NY, USA: Blackwell.
- Ramberg, B. (2000). Post-ontological philosophy of mind: Rorty versus Davidson. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 9--351). Blackwell.
- Ramberg, B. (2004). Naturalizing Idealizations: Pragmatism and the Interpretivist Strategy. *Contemporary Pragmatism*, 1(2), 1–63.
- Ramberg, B. (2018). Do pragmatic naturalists have souls? Should anyone be paid to worry about it? En K. M. Cahill & T. Raleigh (Eds.), *Wittgenstein and Naturalism* (pp. 309-328). New York: Routledge.
- Rorty, R. (1970). Richard Rorty, Incommensurability as the mark of the mental. *Journal of Philosophy*, 67(June), 399-424.
- Rorty, R. (1982). *Consequences Of Pragmatism: Essays 1972-1980* (New edition edition). Minneapolis: Univ Of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1990). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

- Rorty, R. (Ed.). (1992a). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Rorty, R. (1992b). Trotsky and the wild orchids. *Common Knowledge*, 1(3), 140-153.
- Rorty, R. (1995). Cranes and Skyhooks: A review of «Darwin's Dangerous Idea» by Daniel Dennett. *Lingua Franca*, 5(5). Recuperado de <http://linguafranca.mirror.theinfo.org/9505/rorty.html>
- Rorty, R. (1998a). Introduction. En *Philosophical Papers: Vol. 3. Truth and Progress* (pp. 1-15). New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998b). *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000a). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2000b). *Philosophy and Social Hope* (4th. Printing edition). New York: Penguin Books.
- Rorty, R. (2000c). Response to Björn Ramberg. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 370-376). Blackwell.
- Rorty, R. (2000d). Response to Brandom. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 183-90). Blackwell.
- Rorty, R. (2000e). Response to Donald Davidson. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 74-80). Blackwell.
- Rorty, R. (2000f). Response to Habermas. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 56-64). Blackwell.
- Rorty, R. (2000g). Response to Jaques Bouveresse. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 146-153). Blackwell.

- Rorty, R. (2000h). Response to Michael Williams. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp. 213-219). Blackwell.
- Rorty, R. (2000i). Universality and Truth. En R. B. Brandom (Ed.), *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (2004). Philosophy-Envy. *Daedalus*, 133(4), 18-24. Recuperado de JSTOR.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, Vol.4*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2009). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, R. (2010a). Reply to Albrecht Wellmer. En R. E. Auxier & L. E. Hahn (Eds.), *The Philosophy of Richard Rorty: Vol. XXXII*. Chicago, Ill.: Open Court.
- Rorty, R. (2010b). Reply to Huw Price. En R. E. Auxier & L. E. Hahn (Eds.), *The Philosophy of Richard Rorty, Open Court, Chicago* (pp. 291-292).
- Rorty, R. (2014). *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers* (S. Leach & J. Tartaglia, Eds.). New York: Cambridge University Press.
- Sachs, C. (2009). Natural Agents: A Transcendental Argument for Pragmatic Naturalism. *Contemporary Pragmatism*, 6, 15-37.
- Sellars, W. (1968). *Science and metaphysics: Variations on Kantian themes*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Second Printing edition). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sellars, W. S. (1962). Philosophy and the scientific image of man. En R. Colodny (Ed.), *Science, Perception, and Reality* (pp. 35-78). Humanities Press/Ridgeview.

- Shapin, S. (2016). *Una historia social de la verdad: La hidalguía y la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII* (1a ed.; L. F. Lassaque, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Stephen, J. F. (1863). *A General View of the Criminal Law in England*. London: Macmillan.
- Stout, J. (2007). On our interest in getting things right: Pragmatism without narcissism. *New pragmatists*, 7-31.
- Sullivan, S. (2017). On the Harms of Epistemic Injustice. En *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. <https://doi.org/10.4324/9781315212043.ch19>
- Tartaglia, J. (2007). *Routledge Philosophy GuideBook to Rorty and the Mirror of Nature* (1 edition). London ; New York: Routledge.
- Tartaglia, J. (2012). Does Rorty's Pragmatism Undermine Itself? *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4(IV-1).
- van Orman Quine, W. (1969). *Ontological relativity and other essays*.
- Wellmer, A. (1993). Truth, Contingency, and Modernity. *Modern Philology*, 90, S109-S124.
- Wellmer, A. (2010). Rorty on Truth, Justification, and Experience. En R. E. Auxier & L. E. Hahn (Eds.), *The Philosophy of Richard Rorty: Vol. XXXII*. Chicago, Ill.: Open Court.
- Williams, M. (1995). *Unnatural Doubts* (Revised ed.). Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Williams, M. (1999). *Groundless Belief* (2nd edition). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, M. (2000). Epistemology and the Mirror of Nature. *Rorty and his Critics*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, 191-213.
- Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (1st edition). Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Williams, M. (2016). Internalism, Reliabilism, and Deontology. En *Goldman and His Critics*. Malden, Mass: Wiley-Blackwell.

Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty* (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Eds.; D. Paul, Trad.). New York; London: Harper & Row.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (4th edition; P. M. S. Hacker & J. Schulte, Eds.). Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.