

RORTY Y LA HISTORIA*

FRANK ANKERSMIT¹

Resumen: A partir de la lectura del gran libro de Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el ensayo busca indagar en la relación “Rorty y la historia”. El punto de contacto entre la filosofía “neopragmatista” de Rorty y la filosofía de la historia contemporánea, se encuentra sin duda en la crítica rortyana de los supuestos principales de la teoría del conocimiento que da origen a la epistemología moderna. Esta crítica de la epistemología acerca la filosofía de Rorty a las tesis “narrativistas” de la historia al desplazar los problemas de la referencia de un mundo exterior por los problemas del lenguaje.

Palabras clave: epistemología, filosofía del lenguaje, teoría de la historia, referencia, creencia.

Abstract: From reading the great book of Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, the paper seeks to investigate the relationship “Rorty and history.” The interface between philosophy neopragmatist Rorty and philosophy of contemporary history, is certainly critical in Rorty of the main assumptions of the theory of knowledge that gives rise to modern epistemology. This review of epistemology Rorty's philosophy about the thesis narrativists history by displacing the problems of reference outside world by language problems.

Keywords: epistemology, philosophy of language, theory of history, reference, belief.

*Traducción de Pablo Abufom Silva.

¹ Profesor de Estética, Filosofía de la Historia y Teoría Política de la Universidad de Groningen, Holanda. Correo electrónico: f.r.ankersmit@rug.nl

I. INTRODUCCIÓN

"Rorty y la Historia" no es, a primera vista, un tópico muy prometedor. Rorty nunca se refirió a ninguno de los grandes historiadores del pasado y el presente, como Gibbon, Ranke, Burckhardt, Huizinga, Meinecke o Braudel². Se sentía aún menos atraído por la filosofía de la historia y consideraba que era una disciplina que carecía de interés y relevancia³. Nunca comentó la obra de Hayden White, el más influyente de los filósofos contemporáneos de la historia –aunque debe haber estado bastante consciente de la existencia de esta⁴ y de cuán cercano llegó a estar de sus propios intereses de investigación⁵.

Es cierto que Rorty escribió mucho sobre filosofía política, filosofía de la cultura y teoría literaria, campos que no están muy lejos de los intereses profesionales de los historiadores y los filósofos de la historia. Pero nunca se sintió atraído por los aspectos típicamente *históricos* de la política, la cultura y la teoría literaria. Fue a Rawls a quien escogió como su principal guía en filosofía política, el mismo filósofo político que, con su notable "velo de ignorancia", había quitado de un solo plumazo todo lo histórico de la agenda del filósofo político. Luego, fue Derrida el héroe de Rorty en los dominios de la cultura y la teoría literaria. Y, de nuevo, la "fetichización del texto" de Derrida no dejaba lugar para las preocupaciones tradicionales del historiador. En suma, la historia, la conciencia histórica, los historiadores y el pensamiento histórico, nunca alcanzaron un puntaje muy alto en la lista de los intereses profesionales de Rorty⁶.

Sin embargo, hay una excepción notable a la indiferencia de Rorty hacia la "historia". Y esta es *Philosophy and the Mirror of Nature (PMN)*, su primer libro, y

² Es cierto, ocasionalmente menciona a Foucault, pero lo veía más como un filósofo político que como un historiador; más aún, al parecer tenía pocas simpatías por él. Así, Rorty habla despectivamente acerca de la "extraordinaria aridez de la obra de Foucault" (1991, p. 173). Véase Richard Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Y en su única referencia más extensa a Foucault, Rorty habla (de nuevo críticamente) sobre las visiones morales y políticas de Foucault, pero no sobre su obra histórica. Véase Rorty, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault," en *Heidegger and Others*, pp. 193–98.

³ Rorty escribió tan sólo un ensayo que podría verse como una contribución a la filosofía de la historia: "The Historiography of Philosophy: Four Genres". Richard Rorty, en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49–77. Es uno de los ensayos menos inspirados de Rorty y no lo discutiré aquí. Igualmente, al filósofo de la historia electrificado por el mero título de "Holism and Historicism", le espera una mala sorpresa: descubrirá que la palabra "historicismo" aparece una sola vez en el ensayo, y más aún, en un contexto carente de todo interés. Richard Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

⁴ Ambos académicos eran buenos amigos cuando hicieron clases en Stanford a fines de la década de 1990.

⁵ Ocurre casi lo mismo con Arthur Danto –ese otro gran filósofo de la historia americana contemporánea– y en el que Rorty podría haber encontrado un buen aliado en su ataque a las ortodoxias de la filosofía del lenguaje.

⁶ El término "fetichización del texto" es de Hayden White en "The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory", *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 261–282.

el que lo hizo famoso. Desde su publicación, Rorty se convirtió en una celebridad intelectual casi de un día para otro y ninguna de sus obras posteriores volvió a tener un impacto tan grande⁷.

La "historia" está presente de manera muy prominente en este libro. En él, Rorty atacó el asunto central de la filosofía del lenguaje contemporáneo —la epistemología—. Sostuvo que la epistemología resultaba de una demarcación inapropiada de la filosofía con respecto a la ciencia por parte de filósofos del siglo XVII como Descartes y Locke. Así, la epistemología fue el vástago intelectual de una (desafortunada) contingencia histórica y una de la que sólo se puede dar cuenta *históricamente*. De haber sido los hechos históricos en la historia intelectual europea desde Descartes a Kant sólo un poco diferentes, los filósofos hubiesen terminado haciendo otras y probablemente mejores cosas que las que hacen hoy. El uso por parte de Rorty del arma de la contextualización histórica fue aún más efectivo, habiendo demostrado ser un historiador de la filosofía absolutamente brillante. Además, a lo largo de su libro, Rorty se tomó en serio la recomendación de Thomas S. Kuhn de que, al leer la obra de un pensador importante, de preferencia debiésemos buscar los absurdos evidentes en el texto y luego preguntarnos cómo es posible que una persona razonable pueda haberlos escrito⁸. Esto es puro historicismo, por supuesto. Sólo basta pensar en la antigua demanda historicista de que el historiador debe llegar a una "*Verstehen*" de lo que podría, a primera vista, parecer extraño y poco familiar para nosotros en el hacer y el decir de nuestros antepasados.

Pero aún más importante es que en el libro puede detectarse una *filosofía de la historia* tremendamente poderosa. Rorty ya dejaba ver esto al coronar el mensaje de su libro con dos capítulos finales sobre la hermenéutica de Hans Georg Gadamer. La sugerencia es clara: si uno sigue la historia del pensamiento occidental desde Descartes y la extrapola de allí al futuro (como Rorty hace tentativamente en estos dos capítulos finales), será la hermenéutica, por lo tanto, una filosofía de la historia, aquello con lo que nos encontraremos. Aún más, el libro ya ofrecía algunas seductoras reflexiones sobre cómo sería esta nueva filosofía de la historia: mínimamente, aplicaría la sofisticación técnica de la filosofía analítica del lenguaje a los problemas investigados tradicionalmente en la filosofía de la historia.

⁷ Indudablemente, esto se explica en parte porque Rorty nunca emprendió la tarea de escribir un libro con la fuerza y el alcance de *Philosophy and the Mirror of Nature*; desde entonces, publicó principalmente artículos sobre filósofos continentales y anglosajones, que tuvieron como consecuencia que permaneciera a la sombra de aquellos cuya obra comentó, por más brillantes que siempre hayan sido sus comentarios. La única excepción es Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pero este libro carece del impulso, el entusiasmo y el arrojo que hicieron de *Philosophy and the Mirror of Nature* una lectura tan fascinante.

⁸ Véase Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 323, donde Rorty cita aprobatoriamente a Kuhn con respecto a esto.

De modo que los filósofos de la historia (como yo) esperaron ansiosos el próximo libro de Rorty con la expectativa de que habría de cumplir las promesas del final de *PMN*. Pero, cuando por fin salió *Contingencia, ironía y solidaridad* en 1989, estaba claro que Rorty había abandonado el proyecto que había sugerido al final de *PMN*. No habría jamás una secuela a ese libro y se seguiría aceptando la persistencia de una división entre la filosofía del lenguaje y la historia. La hermenéutica, la historia y la conciencia histórica están ausentes en lo que Rorty escribió desde *PMN* en adelante.

Puede que esto aclare lo que espero hacer en este ensayo. Habiendo sido invitado a escribir sobre "Rorty y la Historia", debo enfocarme en los momentos en los que Rorty llegó a estar realmente cerca de la historia, por lo tanto en *PMN*⁹. Por ello, las referencias a sus obras posteriores serán relativamente escasas en este ensayo –y mi objetivo principal será presentar un esbozo de la filosofía de la historia implícita en *PMN* y cómo esta puede desarrollarse–.

II. CONTRA LA EPISTEMOLOGÍA

El principal argumento de Rorty contra la epistemología es que esta sólo podía surgir –y adquirir su prominencia en la filosofía occidental– gracias a algunas peculiaridades puramente accidentales de la forma en que la tradición filosófica se desplazó del aristotelismo al tipo de filosofía moderna que asociamos con Descartes, Locke y Kant. Así, la epistemología no es el sendero recto hacia la verdad filosófica, como siempre creímos, sino una empresa no menos arbitraria que sus orígenes en el siglo XVII.

Rorty comienza recordándonos que Aristóteles no tuvo ninguna necesidad de epistemología. El esfuerzo del epistemólogo por explicar el conocimiento sólo tiene sentido si pensamos que debe haber alguna brecha que debamos cerrar entre el sujeto cognoscente y el objeto del que tiene conocimiento. Pero para el Aristóteles de *De Anima* no existía tal brecha: apelando al sentido del tacto, creía en una *continuidad* entre el sujeto y el objeto de conocimiento, no dejando lugar para ella. El conocimiento, al ser una *identificación* del sujeto con el objeto, es la anulación de cualquier distancia o brecha entre ellos. Como en el caso típico del dolor: ¿quién podría distinguir entre sujeto y objeto en el caso del dolor que sentimos?¹⁰

⁹ Además, a mi entender, Rorty nunca cambió de parecer sobre ningún tema que haya sido realmente de su interés. De modo que todo ya estaba –y también en su lugar y contexto apropiado– en *Philosophy and the Mirror of Nature*.

¹⁰ Rorty cita a Saul Kripke de la siguiente forma: "Así, no es posible decir que aunque el dolor se identifique necesariamente con determinado estado físico, pueda descubrirse un determinado fenómeno de la misma manera que descubrimos el dolor sin estar en correlación con ese estado físico", *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980, p. 79. Ambos van necesariamente juntos.

Descartes rechazó la explicación aristotélica del conocimiento, puesto que no dejaba lugar a la distinción entre verdad y falsedad y, por lo tanto, a la cuestión de cómo definir los instrumentos y criterios requeridos para nuestra búsqueda de la verdad (científica). Puesto que o somos afectados como sugiere Aristóteles –y entonces hay conocimiento– o no lo somos –y entonces no hay falsedad, sino *ausencia* de conocimiento, que es algo distinto—. Esto es lo que hizo que Descartes “reagrupara”¹¹ asuntos concernientes a la mente y al pensamiento, y es también la razón por la que remodeló radicalmente la noción aristotélica de sustancia, primero cortando sus lazos con las cosas individuales a las que esta había sido aplicada tradicionalmente, con el fin de usarla, luego, para crear la oposición ontológica entre *res extensa* y *res cogitans*. La *res cogitans*, el pensamiento, adquiriría ahora autonomía propia a expensas de la íntima interacción aristotélica entre el sujeto y el objeto de conocimiento¹². Rorty lo resume así:

[para Aristóteles] no es posible separar los ‘estados conscientes’ o ‘estados de conciencia’ –hechos de una vida interior– de los hechos del ‘mundo externo’. Por otro lado, Descartes utilizó el término ‘pensamiento’ para referirse al dudar, comprender; afirmar, negar, querer, rechazar, imaginar y sentir, y decía que, incluso si sueño que veo la luz, ‘propiamente hablando lo que hay en mí se llama sensación, y se utiliza en este sentido preciso de que no es otra cosa que pensamiento’¹³.

Así se originó el *forum internum* cartesiano, donde todas nuestras pretensiones de conocimiento tendrán que ser presentadas y defendidas, y donde la verdad y la falsedad serán separadas tan inexorablemente como la voluntad de Dios separará las ovejas de las cabras el Día del Juicio Final. Y puesto que nada está más cerca de la mente que la mente misma, el conocimiento de objetos en la mente será prototípico del tipo de conocimiento más certero y confiable que podamos tener –de allí el racionalismo cartesiano y su romance con la lógica y las matemáticas–.

En una brillante exposición, Rorty demuestra a continuación cómo es que Locke llegó a conclusiones similares, aun cuando su punto de partida difería bastante del de Descartes. Rorty distingue (con Wilfrid Sellars) entre: (1) una impresión de un triángulo rojo como un ítem rojo y triangular cuya existencia y su ser rojo y

¹¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 56.

¹² Y que volvió a perder, momentáneamente, con la frase de Rousseau “sentir, c’est penser”.

¹³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 47-48.

triangular son conocidos inmediata y no-inferencialmente y (2) una impresión de un triángulo rojo como el conocimiento de que un ítem rojo y triangular existe¹⁴. Y luego sostiene que la metáfora de la tablilla que Locke utiliza para explicar la forma en que la experiencia sensible produce el conocimiento, lo conduce a confundir (1) y (2), puesto que será difícil distinguir entre las marcas en la tablilla de nuestra mente causadas por la experiencia sensible y nuestra *conciencia* de estas marcas. La metáfora de la tablilla es neutral con respecto a estas dos opciones. Esta es la razón por la que Locke puede desplazarse imperceptiblemente desde (1) la experiencia sensible a (2) la *conciencia* de algo, o al *conocimiento* de que algo es el caso. Pero el desplazamiento es crucial puesto que es la contraparte (empirista) exacta del postulado cartesiano del *forum internum* como receptáculo del conocimiento. Así la “idea idea” surge como encarnando los contenidos de la mente y es aquello en contra de lo que Thomas Reid (y Friedrich Heinrich Jacobi) lucharían en vano a fines del siglo XVIII¹⁵.

De este modo, Descartes y Locke, en un esfuerzo curiosamente combinado, pavimentaron el camino a Kant (acerca del cual Rorty mantiene un relativo silencio). Porque en su ataque contra lo que él consideraba el dogmatismo tanto del racionalismo como del empirismo, Kant aumentó inconmensurablemente las responsabilidades del *forum internum* cartesiano y lockeano al transformarlo en la suprema autoridad filosófica para ofrecer una explicación trascendental de cómo es posible el conocimiento –un asunto que nunca se le ocurrió a Descartes o a Locke (o a Hume)–. Con la “trascendentalización” kantiana del racionalismo y el empirismo, la epistemología adquirió la armadura filosófica que ha seguido usando hasta el presente. La filosofía, es decir, la epistemología, comenzaba ahora a emular a las ciencias, no sólo siendo no menos rigurosa y exacta en su argumento que las ciencias, sino también pretendiendo ser aún “más profunda” que las ciencias mismas al explicar su *posibilidad*. De este modo, la filosofía se volvió “fundacionalista”, en el sentido de exponer los fundamentos de las ciencias. Como comenta Rorty despiadadamente:

El resultado fue que cuanto más “científica” y “rigurosa” se hacía la filosofía, menos tenía que ver con el resto de la cultura y más absurdas parecían sus pretensiones tradicionales. Los intentos de los filósofos analíticos y de los fenomenólogos por “fundamentar” unas cosas y “criticar” otras no encontraron eco en aquellos cuyas actividades trataban de fundamentar o criticar. Los

¹⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 134-144.

¹⁵ Véase Frank Ankersmit, “Friedrich Heinrich Jacobi, Champion of Realism, Father of Romanticism and Beacon for Our Time,” *Common Knowledge*, primavera 2008, en el que muestro lo que Jacobi y Rorty tienen en común.

que necesitaban una ideología o una auto-imagen hicieron caso omiso de la filosofía en general¹⁶.

Así es cómo Rorty usó la “historia” en *PMN* para privar a la epistemología de sus pretensiones de eminencia filosófica. No fue a la *filosofía misma* (como seguía siendo el caso con Wittgenstein), sino a la *historia*, a la que se le daba el honor de ser la “terapia” para las “neurosis” de la filosofía contemporánea¹⁷. No hace falta decir que esto no hizo que Rorty se ganara el cariño de sus colegas anti-historia en los departamentos de filosofía de las universidades anglosajonas¹⁸. De hecho, el tremendo éxito de *PMN* fue en gran medida “un succès de scandale,” no redimido por el innegable genio del propio Rorty como profesional de la filosofía del lenguaje. O, más bien, su manejo superior de las técnicas de la disciplina sólo empeoró las cosas para él. Nadie se había preocupado mucho del recurso de Kuhn a la historia, puesto que sus disparates filosóficos dejaban completamente claro que no era un enemigo a temer¹⁹. Pero con Rorty se trataba de algo distinto. Así que con *PMN*, adquirió el aura de un ángel caído, de un Lucifer —y este es un pecado para el que no hay absolución—.

III. FILOSOFÍA “PURA” E “IMPURA” DEL LENGUAJE

A continuación, Rorty lleva a cabo una investigación acerca del destino de la epistemología en el siglo XX. La principal reflexión es que la representación ahora llegó a comprenderse como “lingüística más que mental”²⁰. Mientras que Descartes, Locke y Kant habían querido responder a la pregunta sobre cómo es posible el *conocimiento* enfocándose en la mente (y en cómo se relacionaba lo que ocurría en ella con el mundo “exterior”), la intuición era ahora que el conocimiento siempre se expresa en el *lenguaje* y que, por lo tanto, la pregunta crucial es cómo es que el lenguaje hace posible el conocimiento. Rorty distingue tres etapas en la historia de la filosofía del lenguaje.

¹⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 5.

¹⁷ Rorty da crédito a los trabajos tardíos de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, porque “son más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico”, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 5-6.

¹⁸ Tal como enfatiza Rorty, la filosofía analítica siguió el patrón cartesiano y kantiano al concebirse a sí misma como “un intento de escapar de la historia”, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 9.

¹⁹ Para estos disparates, véase John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science From Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

²⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 8. Uso el término “representación” en el sentido de Rorty; por lo tanto, en el sentido en que podemos decir que las ciencias nos ofrecen “representaciones verdaderas” del mundo. El término no tiene connotaciones estéticas aquí, en el sentido en que podemos decir que la obra de arte es una *representación* de lo que representa.

La primera etapa es la de Gottlob Frege, la del Bertrand Russell de los *Principia Mathematica*, la del Wittgenstein del *Tractatus* y la de la *Logische Aufbau* de Rudolf Carnap, donde el lenguaje es reducido a la lógica. La tarea principal del filósofo es, entonces, ubicar las oraciones proferidas en un lenguaje (natural) en un esquema lógico. Esta etapa concluyó rápidamente con la caída del positivismo lógico. Luego vino la segunda etapa de la filosofía del lenguaje (o filosofía analítica). Los problemas de la verdad y el conocimiento eran ahora desvinculados de la lógica e investigados, en cambio, mediante su análisis en el contexto de cómo el lenguaje se engancha al mundo. El lenguaje fue “trascendentalizado”, en el sentido de Kant:

La segunda fuente de la filosofía del lenguaje contemporánea es explícitamente epistemológica. La fuente de esta filosofía del lenguaje “impura” es el intento de mantener la imagen de la filosofía de Kant por considerar que ofrece un marco permanente y ahistórico de la investigación en forma de una teoría del conocimiento... El tratamiento de la filosofía como análisis del lenguaje parecía unir los méritos de Hume con los de Kant. El empirismo de Hume parecía sustancialmente verdadero, pero con poca solidez metodológica pues no tenía otra base que una teoría empírica de la adquisición del conocimiento: Las críticas de Kant a la “mala” filosofía (por ejemplo, la teología natural) parecían al mismo tiempo más sistemáticas y más contundentes que las de Hume²¹.

De este modo, puede verse a la filosofía del lenguaje como continuadora del antiguo programa “trascendentalista” kantiano, aunque con nuevos y mejores instrumentos, a saber, instrumentos “lingüísticos”. De esto se trataba básicamente el así llamado “giro lingüístico”²².

Pero como ya ha sugerido mediante el uso de la palabra “impura” en el pasaje que acabo de citar, Rorty distingue todavía una tercera fase en la filosofía del lenguaje. Se trata de la fase de la “filosofía del lenguaje pura” (inaugurada por Sellars y Donald Davidson) que evita los atolladeros de la filosofía del lenguaje “impura”, epistemológica, y en la que pone sus mayores esperanzas.

Para captar la naturaleza de la filosofía del lenguaje pura de Rorty, lo mejor es comenzar oponiendo la Verdad a la verdad, la Referencia a la referencia y el Significado

²¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 257-258.

²² “Con ‘filosofía lingüística’ me refiero a la visión de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) o mediante la reforma del lenguaje, o con una mayor comprensión del lenguaje que usamos actualmente”, Richard Rorty, “Introduction”, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 3.

al significado —e insistiendo en que Rorty no tiene problemas con la verdad, la referencia y el significado, sino sólo con sus contrapartes que comienzan con mayúscula y que representan el uso de estas nociones en epistemología—. Se sigue inmediatamente de esto que uno sólo puede malentender a Rorty si lo ve como un relativista o un escéptico historicista. Rorty no está menos seguro que todos nosotros en la vida cotidiana, o cuando hacemos ciencia o escribimos historia, de que mucho de lo que decimos es verdadero y tiene su base en evidencia suficiente y convincente. De hecho, es más bien al revés: su impresionante visión es que el relativismo y el escepticismo serán difíciles de evitar tan pronto como uno intente descubrir un “fundamento” epistemológico para la verdad y el conocimiento. Cuando ya no nos contentamos con la verdad, la referencia y el significado —aunque esto sea todo lo que necesitamos— y apuntamos a la Verdad, la Referencia y el Significado (sin tener una idea de lo que estamos buscando), “primero levantaremos el polvo” y luego nos quejaremos “de que no podemos ver”, para parafrasear a Berkeley. Fueron los lockeanos y los kantianos quienes levantaron “este polvo” al interponer entidades como “la mente”, “la idea idea” o “las categorías del entendimiento” entre el sujeto cognoscente y aquello de lo que tiene conocimiento. Pero estas entidades necesitan ser eliminadas implacablemente puesto que no son más que eso que Wittgenstein describe como “la rueda que puede ser girada aunque nada más se mueva con ella” y, por lo tanto, “no son parte del mecanismo”.

De allí la denuncia de Rorty de la verdad como correspondencia. Nuevamente, esto no debiese leerse como una concesión al relativismo o el escepticismo, sino como un ataque a que se postule (aunque a menudo inconscientemente) un marco que engloba lo que decimos y aquello de lo que se trata, y del que se pretenda que “explica la verdad” (epistemológicamente) en términos de correspondencia. Debemos conceder, en todo caso, que Rorty no es completamente consistente en este punto. Porque tiene el hábito de recomendar un modelo “conversacionalista” de la Verdad para reemplazar el modelo de la correspondencia; “Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana... buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme. Estaremos en lo que Sellars llama “el espacio lógico de las razones” más que en el de las relaciones causales con los objetos”²³. La idea es que la Verdad es lo que demuestra ser el resultado de la “conversación” entre científicos e historiadores. Las afinidades con la concepción peirceana pragmatista de la Verdad no necesitarán elucidación²⁴, ni tampoco las afinidades con la teoría coherentista de la

²³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 157.

²⁴ Aunque, en otro lugar, Rorty expresa sus dudas con respecto a Peirce, 1980, pp. 296-297.

Verdad. Y esto debiese levantar nuestras sospechas. El modelo de la conversación, ¿no crea también un marco contenedor, a saber, aquel que encierra todo lo que decimos entre este momento y el Fin de la Historia?²⁵.

En cualquier caso, ahora estamos capacitados para captar la oposición que hace Rorty entre filosofía del lenguaje “pura” e “impura”, y las razones por las que rechaza esta última. La filosofía del lenguaje “impura” reflexiona sobre cómo la verdad, la referencia y el significado, se explican epistemológicamente dentro del marco de la Verdad. Esta es la posición que identifica con el transcendentalismo lingüístico tal como podemos encontrarlo en Hilary Putnam, Quine (en ocasiones) y en la mayor parte de los filósofos contemporáneos del lenguaje. El mejor ejemplo de la filosofía del lenguaje “pura”, por otra parte, es Davidson y, especialmente, su notable ataque a los “esquemas conceptuales” —un ataque que Rorty reconoce como la base y el programa (casi escribí “fundamento”) de su propia filosofía “pura” del lenguaje—.

En la exposición de Rorty, la estrategia general de Davidson es desconectar la cuestión de “cómo funciona el lenguaje” de la cuestión de “cómo funciona el conocimiento” y, por lo tanto, desconectar el significado de la verdad²⁶. Y no hace falta decir que esto golpea a la filosofía trascendental “impura” donde más le duele, porque en ella siempre se esperó que la primera pregunta respondiera la segunda. De acuerdo con esta separación, Davidson propone una teoría “holística” neo-wittgensteiniana del significado en la que el significado *no* es alcanzado anclando el lenguaje al mundo, sino viendo cómo el significado de las palabras y las oraciones afecta al significado de *otras* palabras y oraciones. Y donde el “holismo” no debiese ser asociado con algún “todo” *cerrado* (como en el caso de los paradigmas de Kuhn): es sólo una cuestión de todas las oraciones que usamos —y para ellas no hay límite—²⁷.

La alternativa es, en efecto, anclar el lenguaje firmemente al mundo adoptando

²⁵ Tanto Gadamer como Dewey parecían contentos con este marco, y la simpatía de Rorty hacia estos dos filósofos sugiere su incapacidad para reconocer el compromiso de estos con el mito del marco.

²⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 259.

²⁷ Davidson rechaza parcialmente la interpretación que hace Rorty de su obra en Donald Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87, Nº6, 1991, pp. 279-328. Al discutir las críticas de Davidson, Rorty identifica lo que lo separa de Davidson: “Estoy dispuesto a retirar mi afirmación hecha en 1986 de que “verdadero” no tiene un uso explicativo, lo que fue una forma confusa de sostener que “es verdadero” no es una explicación útil de por qué la ciencia funciona o de por qué debiese compartir mis creencias.” Rorty, “Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright,” en *Philosophical Papers*, vol. 3, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 25n. Pero, al mismo tiempo, mantiene lo sustancial de sus propias ideas tal como las he apuntado aquí. Aparentemente, hay una divergencia de opinión entre ambas posiciones, por lo que aquí presentaré lo que Rorty adscribe a Davidson como si fueran las propias opiniones de Rorty, y le dejaré a otros la tarea de decidir si Rorty interpretó correctamente a Davidson o no.

alguna teoría sobre dónde y cómo el lenguaje y el mundo realmente se enganchan uno al otro. Hay una gran variedad de teorías de este tipo; podría pensarse aquí en la concepción empirista de la experiencia, en los datos sensibles, en “la idea idea”, en la mente, en las oraciones de observación, en (las teorías de) la referencia, en los “designadores rígidos” de Saul Kripke, y así podríamos seguir por un tiempo. De hecho, sólo la larga historia de la epistemología nos provee la lista completa de estas teorías. Y lo que todas ellas tienen en común es (1) que descubren, en el lugar “en el que el lenguaje y el mundo se encuentran”, por decirlo así, la matriz de todo lo que, en una etapa posterior, se diga verdaderamente acerca del mundo. Esta matriz es así el *esquema* de (todo) *contenido* posterior. Y (2) la Verdad (en el sentido de la Verdad epistemológica) será aquí la base, y la condición, del Significado. Porque fuera del esquema podrá haber verdad —la dependencia al esquema de la Verdad no excluye la posibilidad de verdades generadas por *otros* esquemas— pero serán inaccesibles para nosotros; no seremos capaces de darles significado. Como lo dice Rorty:

Esta imagen del holismo que deja de aplicarse en el punto en que la referencia es menos problemática —en la superficie de contacto entre la lengua y el mundo donde los demostrativos realizan su tarea— es una forma de mantener en pie la distinción esquema-contenido. Si pensamos así del lenguaje, se nos ocurrirá pensar que otros (los galácticos, por ejemplo) habrán “fragmentado” el mundo de otra manera en sus actos originales de ostensión y, por tanto, habrán dado diferentes significados a las palabras individuales que forman el “núcleo” de su lengua. El resto de esta se verá contagiada por esta divergencia de nuestra forma de dar significado al “núcleo” del inglés y, por tanto, no tendremos ninguna forma de comunicación —ningún punto común de referencia, ninguna posibilidad de traducción²⁸.

Así, la distinción esquema-contenido nos encierra en el esquema que hemos escogido y tiene, para el epistemólogo, el resultado particularmente desagradable de generar una variante verdaderamente invencible del relativismo (con respecto al esquema), como descubrió Putnam para su desgracia²⁹.

Tomando todo esto, llegamos a la siguiente imagen de la oposición de Rorty entre filosofía del lenguaje “pura” e “impura”. La filosofía del lenguaje “impura” comienza con el postulado de algún marco o esquema que lo engloba todo, dentro del cual se ubica todo lo que podemos decir (que el marco o el esquema esté fijo por

²⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 304.

²⁹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 284-285.

la eternidad, como con Kant, o que se desarrolle en el tiempo, como es el caso con el “realismo interno o metafísico” de Putnam, es algo que no hace la diferencia en este contexto). La pregunta epistemológica es, a continuación, cómo volver a vincular con este esquema todo eso que decimos. De este modo, la Verdad, la Referencia y el Significado pueden, supuestamente, ser fijadas y definidas. Debido a la gran variedad de todas nuestras pretensiones de verdad, esta es una cuestión difícil y enfrentarla requerirá un tremendo esfuerzo. ¿Cómo se relacionan las verdades de la ciencia con las verdades de la historia? —sólo para mencionar un ejemplo—. Pero, considerando la naturaleza de la tarea, hay que destacar que uno puede tener preocupaciones sobre su manifiesta circularidad. Primero se construye una estructura ideal o imaginaria en torno de nuestras “creencias verdaderas justificadas”, para usar la terminología de Rorty, y luego se pregunta cómo esta estructura imaginaria *justificaría* las creencias que ya hemos aceptado como “*justificablemente* verdaderas”. ¿Qué sentido tiene toda la empresa? ¿Qué podemos esperar aprender de ella? Estas preguntas son aún más difíciles que las de la misma epistemología.

Por el otro lado, está la filosofía “pura” del lenguaje —donde el primer paso es desconectar verdad y significado—. Esto libera a la filosofía del lenguaje de la (arrogante) pretensión de competir con las ciencias en su búsqueda de la verdad (presuntamente “fundamentando” la verdad del científico en la Verdad). Aquí se abandona la noción misma de un esquema conceptual (aunque bien pueda haber esquemas que son internos a la ciencia, pero que no tienen relevancia filosófica). Así, Davidson y Rorty están felices por asumir que la mayoría de lo que decimos es verdadero —y no podríamos ni siquiera comprender lo que significa cuestionar esto, puesto que sólo se haría mediante el recurso a un “esquema” alternativo al que uno supuestamente posee (pero un esquema tal sería intraducible al nuestro y, por ello, incomprensible). Esto efectivamente destruye el argumento escéptico. Rorty cita a Davidson: “Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, conseguimos una relatividad conceptual y una verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, esta forma de relatividad se va al traste. Como es natural, la verdad de las oraciones sigue siendo relativa al lenguaje, pero esto es algo perfectamente objetivo. Al abandonar el dualismo de esquema y mundo, no renunciamos al mundo, sino que restablecemos el contacto no mediado con los objetos conocidos cuyas travesuras hacen que nuestras oraciones y opiniones sean verdaderas o falsas”³⁰. Enfatizo la frase “restablecemos el contacto no mediado con los objetos

³⁰ La fuente es Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-1974, p. 20.

³¹ La frase debe recordarnos a Jacobi, cuya crítica de la epistemología kantiana es similar al argumento de Davidson y Rorty, y Jacobi también insistió en la “inmediatez” de nuestro contacto con el mundo.

conocidos”, a la que regresaré en la sección sobre la experiencia³¹.

Finalmente, debemos preguntarnos (y preguntarle a Rorty) qué le quedará por hacer a su filosofía “pura” del lenguaje, ahora que la mayor parte de la filosofía contemporánea del lenguaje ha sido privada de su propósito y significado. Es cierto que el mismo Rorty presenta en *PMN* a la hermenéutica gadameriana como el mejor candidato de cómo sería en la práctica una filosofía “pura” del lenguaje. Pero sus argumentos para esto al final de su libro son deplorablemente imprecisos –y nunca los desarrolló en sus obras posteriores–. Sin embargo, al hacer esta sugerencia, debe haber sentido que la *historia* –que es de lo que se trata la hermenéutica– responderá, de algún modo, la pregunta de cómo sería una filosofía “pura” del lenguaje. Este será el tópico abordado en la próxima sección.

IV. FILOSOFÍA “PURA” DEL LENGUAJE HISTÓRICO

Rorty dice sobre las teorías de la referencia que son “casi coextensivas con lo que yo vengo llamando ‘filosofía del lenguaje impura’”³². Esto no debe sorprender. La referencia es un dispositivo que nos permite movernos desde el lenguaje al mundo, de modo que todo lo que es problemático con respecto a la epistemología, y la filosofía “impura” del lenguaje en general, es probable que se anuncie aquí de la forma más clara. Al discutir la referencia, lo mejor es comenzar, nuevamente, contrastando la Referencia con la referencia. Rorty estará perfectamente dispuesto a permitir que tanto en la ciencia como en nuestro habla cotidiana a menudo “refiramos” a cosas en la realidad, en el sentido trivial, no técnico, de “hablar de”. Normalmente no surgirá ninguna complicación. Pero hay casos problemáticos: ¿podemos referirnos a Sherlock Holmes, a Dios, al PIB de Francia en 1970 (o en 1530), a lo moralmente bueno o a la belleza estética? O piénsese en las cuerdas de la “teoría de cuerdas”. O al tipo de entidades –como “el Renacimiento”, las “clases sociales”, el “conservadurismo” o el “tradeunionismo”– que son discutidas por los historiadores.

El punto de partida de Rorty al abordar la referencia es el asunto de la *mismidad de la referencia*. Así, si tenemos personas diferentes, usando palabras diferentes, textos diferentes en contextos diferentes, ¿qué legitima que digamos que, bajo ciertas circunstancias, siguen hablando acerca del *mismo* referente? Supongamos, por ejemplo, que S puede hablar del tópico T, pero que la mayor parte de sus creencias sobre T son falsas. ¿Puede todavía decirse que se refiera a T? Hay dos opciones, según Rorty. Una puede decir que S efectivamente habla de T (se refiere a él), aunque prácticamente todo

³² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 270.

lo que dice sobre T es falso. La otra posibilidad es decir que puesto que prácticamente nada de lo que S dice es verdadero de T, no es posible que S esté hablando de T (refiriéndose a él)³³. Para salir del dilema, apelaremos al criterio de referencia de Searle-Strawson, presentado por Rorty de la siguiente forma: "que S se refiere a T en su uso de 'T' si la mayor parte de sus creencias centrales son verdaderas de T"³⁴. Se sigue, entonces, que todavía puede decirse que S haga referencia a T si sus creencias falsas no son contradichas por estas "creencias centrales" mencionadas por el criterio Searle-Strawson, y que si ese *fuera* el caso *no habrá* referencia alguna.

Este argumento de Rorty es de interés para el filósofo de la historia por varias razones. En primer lugar, observemos que el criterio decisivo para la referencia es aquí una cuestión de verdad y falsedad. Sin embargo, esto será de poca ayuda para la escritura de la historia, puesto que los desacuerdos entre historiadores sólo en contadas ocasiones se reformulaban en términos de verdad y falsedad. Al momento de evaluar mutuamente sus obras, los historiadores sólo a veces se interesan por la verdad y la falsedad de lo dicho al nivel de las aseveraciones individuales de una narrativa histórica sobre estados de cosas pasados (y que son los únicos a los cuales se aplica significativamente la distinción verdadero/falso). De hecho, lo normal es que simplemente asuman que todo lo que un historiador dice en *ese* nivel es verdadero. En *ese* nivel los historiadores son todos, involuntariamente, davidsonianos, por decirlo así. Sin embargo, los historiadores están mucho más interesados en aquello que el criterio Searle-Strawson describe como "creencias centrales". En efecto, sus discusiones comúnmente se enfocan en cuáles son las "creencias centrales" que tenemos que tomar en cuenta, si queremos tener una comprensión apropiada (de algún aspecto) del pasado. Por ejemplo, el desacuerdo entre la interpretación liberal y la interpretación marxista de la Revolución Francesa no es un desacuerdo acerca de los *hechos* de la Revolución, sino acaso una comprensión apropiada de la Revolución que requerirá que nos enfoquemos en los hechos *políticos* (la interpretación liberal) o en los hechos *sociopolíticos* (la interpretación marxista).

¿Dónde nos deja esto con respecto a la referencia? Obviamente, el criterio Searle-Strawson ya no nos será útil. Porque en él son las "creencias centrales" el criterio para decidir acerca de la referencia y este criterio no puede mostrarnos cuáles son y cuáles no son las "creencias centrales" en casos individuales. Pero parece haber una salida

³³ No tomo en cuenta aquí la distinción que hace Rorty entre referencia y "hablar de", donde este último término es reservado para hablar de entidades ficticias, como Sherlock Holmes. Véase *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 289, con respecto a "hablar de".

³⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 288.

fácil al problema. Diríamos –con William Walsh³⁵– que el desacuerdo entre liberales y marxistas con respecto a la Revolución Francesa no es distinto, desde un punto de vista lógico, al “desacuerdo” entre alguien que dice cómo es una silla vista desde un lado y alguien que nos dice cómo es desde otra perspectiva. Puede que ambos tengan buenas razones para mirar la silla desde una perspectiva específica e incluso creer que su propia perspectiva es superior a cualquier otra –no obstante, aquí siempre estaremos hablando de una y la misma silla–. De este modo, la mismidad de la referencia parece estar garantizada en estos casos, como en el caso de la controversia entre la interpretación liberal y la interpretación marxista de la Revolución Francesa.

Habiendo arribado a esta etapa, propongo distinguir entre las biografías (de Carlomagno o Napoleón, por ejemplo) y los libros de historia acerca de entidades tan nebulosas como la Revolución Francesa o el Renacimiento. Luego quedará claro que la solución de Walsh funciona excelentemente para las biografías: si un biógrafo presenta “creencias centrales” sobre Napoleón sugiriendo que era un benefactor de la humanidad, mientras otro propone “creencias centrales” que presentan a Napoleón como un proto-Hitler, ambas biografías todavía harán referencia a una y la misma persona –es decir, al ser humano de carne y hueso que vivió entre 1769 y 1821 y se convirtió en Emperador de los Franceses en 1804–.

Pero las cosas son más problemáticas con estas entidades nebulosas: ¿cuál es exactamente el objeto de la referencia en el caso de la Revolución Francesa o el Renacimiento? Todo lo que tenemos son diferentes historias de estas cosas, pero no hay objetos que preexistan a estas historias, a los que podamos referirnos por medio de un nombre propio (como “Napoleón”) o una descripción identificadora (como “el hombre que fue Emperador de los franceses desde 1804 a 1815”) y que serviría como una especie de ancla referencial o epistemológica para todas las posibles historias que tengamos de ellas. Por cierto, todos concordaremos en que la Revolución comenzó en 1789, que contiene la *guillotización* de Luis XVI y de Robespierre –y podríamos seguir así por un tiempo–. Pero estos hechos son meramente las condiciones *necesarias*, y no las *suficientes*, para fijar la referencia del término “Revolución Francesa”. Porque los hechos adicionales que el historiador marxista adosará a estos hechos serán muy distintos a los del historiador liberal, y cada uno acusará al otro de no estar refiriéndose o hablando realmente de la Revolución Francesa.

Casi todos los filósofos (de la historia) e historiadores estarán tentados ahora de decir que debe haber algo erróneo en esta explicación. Puesto que ¿quién dudaría de

³⁵ William Henry Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 3rd ed. Londres, Hutchinson, 1967, pp. 107-114.

que *ha habido* una Revolución Francesa, a la que podemos referirnos y que funcionará como piedra de toque empírica para los historiadores en sus controversias acerca del más sublime acontecimiento en la historia de Occidente? Así que ahora estarán tentados de ceder a lo que uno llamaría la “ilusión referencial”, y por ello a la idea de que el pasado simplemente *debe* contener un referente para la noción de Revolución Francesa, *del mismo modo en que el pasado contiene referentes para nombres propios como Carlomagno y Napoleón*. ¿No sería toda discusión sobre la Revolución Francesa, en ausencia de tal referente, una discusión sobre una “ilusión” en ausencia de tal referente?

Lo que hay de erróneo en la ilusión referencialista fue dejado claro en el argumento de Louis O. Mink contra la “Historia Universal”, es decir, contra la idea de que el pasado mismo es una especie de “relato (todavía) no contado” y que los historiadores tratan de copiarlo lo más fielmente posible cuando escriben sus propios relatos del pasado. Pero aunque el pasado pueda darnos todos los argumentos que necesitemos para distinguir las buenas de las malas historias sobre el pasado —¡Mink no era un irracionalista!— no es *en sí mismo* un relato (del mismo modo en que la naturaleza no es *ella misma* una “ley física no escrita”, aunque, de nuevo, le den al físico los datos para formular sus leyes). Así, Mink nos urge “a abandonar el remanente de la idea de Historia Universal que sobrevive como presuposición, a saber la idea de que hay una realidad histórica determinada, el referente complejo de todas nuestras narrativas de ‘lo que realmente pasó’, el relato no contado al cual las historias narrativas se aproximan”³⁶. Lo que originalmente había sido una especulación metafísica y ontológica —es decir, una filosofía especulativa de la historia tal como fue formulada por las profecías de Daniel, o por San Agustín, Kant, Hegel, Marx y así sucesivamente— “sobrevivió” como una falacia referencial, es decir, como la especulación epistemológica de que la escritura de la historia no tiene sentido a menos que haya un “relato no contado del pasado” en el pasado mismo, y al cual todas las narrativas históricas hagan referencia (aunque la verdad de lo que se diga en estas narrativas acerca de este objeto de referencia siempre esté sujeta a la discusión histórica).

Asumiendo que Mink está básicamente en lo correcto, podemos ahora reconocer cuán útil puede ser la filosofía “pura” del lenguaje de Rorty para una mejor comprensión de la escritura histórica. Para empezar, observemos que nadie en esta discusión duda acerca de la posibilidad de enunciados verdaderos (sobre el pasado), o de enunciados

³⁶ Louis O. Mink, “Narrative Form as a Cognitive Instrument,” en Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (ed.), *Historical Understanding*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987, p. 202.

que expresen “creencias verdaderas justificadas” para usar la terminología de Rorty. El desacuerdo tiene que ver, en cambio, con la cuestión de si acaso la disponibilidad de las “creencias verdaderas justificadas” es base suficiente para la afirmación de que las condiciones para la referencia han sido cumplidas adecuadamente. Mink, por su parte, *no* lo cree. Y ocurre lo mismo con la filosofía “pura” del lenguaje de Rorty cuando critica a la epistemología por su hábito de postular referentes donde no los hay. Más aún, el filósofo “puro” del lenguaje será inflexible en que no hay razón para desesperarse con esto, y que precisamente la desconexión de la verdad (es decir, de los enunciados verdaderos sobre un referente) y el significado garantiza que el significado no se vaya al traste si es que la Verdad lo hace. Por supuesto, debemos distinguir cuidadosamente aquí entre los enunciados verdaderos contenidos en una narrativa histórica (donde la verdad está presente de manera trivial) y la narrativa tomada en su conjunto, donde se le da significado a nociones como la Revolución Francesa o el Renacimiento.

Debe llamarnos la atención, a continuación, que la filosofía “pura” del lenguaje (histórico) también nos da un nuevo argumento, técnicamente sofisticado, a favor de la antigua distinción entre “investigación histórica” (*Geschichtsforschung*) y “escritura histórica” (*Geschichtsschreibung*)³⁷: la filosofía “impura” del lenguaje está bien en la medida en que tengamos que habérmola con la verdad y la referencia en el nivel de la investigación histórica, pero la filosofía “pura” del lenguaje nos muestra por qué es incorrecta cuando comenzamos a hablar de la Verdad y la Referencia de la escritura histórica. Luego el *significado* es todo lo que nos queda, y la cuestión crucial resulta ser cómo el significado de una serie de palabras, oraciones y textos afecta al significado de otras palabras, oraciones y textos. Esto sólo será abordado adecuadamente en una concepción holista de esta interacción entre palabras, oraciones y textos.

La filosofía “pura” del lenguaje de Rorty nos entrega, primero, una nueva explicación del cambio histórico –y no hace falta decir que este es un tópico de grandísimo interés para la filosofía de la historia–. Debemos distinguir aquí entre dos tipos de cambio, uno en el que hay un sujeto no problemático de cambio y otro en el que no lo hay. Ejemplos del primer tipo de cambio son las biografías de personajes históricos como Carlomagno o Napoleón –donde puede decirse que estas mismas personalidades funcionan como sujetos de cambio–. No hay nada de mayor interés filosófico aquí. Este fue el modelo de cambio histórico adoptado en la escritura de la historia hasta la

³⁷ Véase Wilhelm Freiherr Von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903, p. 230.

Ilustración: se creía que la realidad histórica consistía en una cantidad de entidades que permanecían “sustancialmente” las mismas en medio del cambio y de las que podía predicarse el cambio. Esto se modificó con el historicismo del siglo XIX, donde se creía que el cambio también involucraba el dominio de la “sustancia”. Nada estaba excluido a priori del cambio dentro de la “dinamización” historicista (Mannheim) de nuestra percepción del mundo. Mientras que la concepción tradicional del cambio dejaba la referencia intacta, no ocurrirá lo mismo con el cambio historicista. Si A llega a ser B y B es sustancialmente distinto de A, entonces la referencia a A (o B) debe dislocarse en algún punto de la trayectoria entre A y B.

Volvamos ahora a los casos de la Revolución Francesa y el Renacimiento, donde tenemos este tipo de cambio que involucra la sustancia del fenómeno en cuestión. Tenemos aquí un cambio dramático –¿qué cambio puede ser más dramático que uno que va del llegar a ser al cesar de existir?– y aún así no hay sujeto de cambio en el sentido de algún objeto identificable en la realidad pasada que permanezca sustancialmente el mismo en medio del cambio y al cual referían todas las oraciones que describen el cambio. El cambio ha perdido ahora su ancla referencial en la *realidad pasada misma* –no como una concesión irresponsable al idealismo– sino porque así es como usamos el lenguaje histórico cuando nos enfrentamos al cambio historicista. El sujeto de cambio ha emigrado, por decirlo así, desde el pasado mismo al texto del historiador; *el lenguaje mismo del historiador* se convierte ahora en la escena en la que se representan estas variantes “historicistas” más drásticas del cambio histórico. Finalmente, el argumento aquí es “holístico” en el sentido de que lo que está en juego es el texto en su conjunto, compuesto de “enunciados verdaderos justificados”. La historia y el debate histórico es holístico en el sentido de que la suposición universalmente compartida en la escritura histórica es que sólo el *conjunto* del texto transmite el mensaje “cognitivist” del historiador, y al que las partes sólo contribuyen³⁸.

Luego, hay algunas analogías fascinantes entre las narrativas históricas y las

³⁸ Véase, para un desarrollo ulterior de este holismo, el capítulo 5 de Frank Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, M. Nijhoff, 1983. Los conceptos históricos –como el “Renacimiento” o “la Ilustración”– son analizados aquí de acuerdo con el principio leibniziano del “predicado contenido en el sujeto”. Este principio implica: (1) que el significado de dichos conceptos sería fijado o definido sólo mediante una enumeración de *todas* sus propiedades semánticas, y (2) que la lista completa de *todas* estas propiedades semánticas sólo se establecería mediante la referencia a *todos* los otros usos de estos conceptos. Para resumir: la concepción del Renacimiento del historiador H se identifica sólo a partir de su diferencia con las concepciones del Renacimiento de otros historiadores. La precisión depende, por lo tanto, de la cantidad de esas otras concepciones: mientras más concepciones haya del Renacimiento que sean alternativas a la propuesta por H, mayor claridad habrá sobre la concepción que H tiene del Renacimiento. De modo tal que la claridad de la concepción del Renacimiento de H está determinada por la existencia de concepciones alternativas. De allí el holismo del significado histórico.

mónadas de Gottfried Leibniz tal como las definió en su *Monadología*. Como las mónadas, las narrativas “no tienen ventanas” en la medida en que no hay interacción directa entre ellas; luego, la descripción del pasado dada por una narrativa histórica es íntimamente similar a las “entelequias” que Leibniz le atribuyó a sus mónadas³⁹: tanto las mónadas como las narrativas son definidas por la perspectiva que tienen sobre el mundo. Y ambas son holistas en un sentido doble: (1) su todo es su identidad, y (2) son los componentes de un universo “narrativista” o “monadológico”.

Pensemos, entonces, cada narrativa histórica como una mónada, y asumamos, más aún, que el universo “narrativista” no sólo contiene todas las narrativas que han sido o serán escritas sobre el pasado, sino también todas las narrativas posibles. Esto concuerda con la regla leibniziana de que “la realización de un universo completo es el mayor de todos los bienes”. Uno podría decir entonces que la realidad histórica emerge de estas mónadas del mismo modo en que el espacio y el tiempo emergen de las mónadas de Leibniz⁴⁰. El espacio y el tiempo, en cuanto las propiedades más generales de los objetos de la realidad externa, son producto del modo en que las mónadas pensantes le dan sentido a sus percepciones; similarmente, la realidad histórica es el modo en que la mente histórica le da sentido a los enunciados verdaderos formulados en tiempo pasado.

Obviamente, esta pretensión *cuasileibniziana* concuerda plenamente con el argumento antiepistemológico de Rorty tal como lo he presentado más arriba: no debiéramos pensar la realidad histórica como el “Referente” ya existente al cual se refieren todas nuestras narrativas, sino como algo que surge sólo en la medida en que la discusión histórica —la “conversación” como hubiese dicho Rorty— progresa exitosamente. La existencia de la realidad histórica es, así, *una cuestión de grado*: mientras más acuerdo hay, más seguro se vuelve su estatus existencial —con la irónica implicancia de que la realidad histórica sólo adquiere el estatus de existencia si el debate histórico ha llegado a un final y no hay nada más que “historizar”—. De este modo, la historia se sustituye a sí misma.

³⁹ Véase Gottfried Wilhelm Leibniz (1714), *Philosophical Papers: A Selection*, traducción y edición, Leroy Loemker Dordrecht, Neth., D. Reidel, 1969. En la sección 18 se señala: “Podría darse el nombre de *entelequia* a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí mismas cierta perfección (*echousi to enteles*), y hay en ellas una suficiencia (*autarkeia*) que las hace fuente de sus acciones internas y, por decirlo así, autómatas incorpóreos”, p. 644.

⁴⁰ Y donde la “realidad histórica” debiese ser distinguida estrictamente del “pasado”, como aquello de lo cual son verdaderas las oraciones verdaderas en tiempo pasado.

V. EXPERIENCIA

En la primera mitad de *PMN*, encontraremos que se discute bastante acerca de las sensaciones y las así llamadas “percepciones puras” [*raw feels*] como el dolor. Aunque estas discusiones son parte del ataque de Rorty a la epistemología, adquieren un interés adicional si las vemos desde la perspectiva de la filosofía de la historia. Esto me entregará el material para esta última sección de mi ensayo sobre Rorty y la historia.

Los filósofos con una mentalidad behaviorista y fisicalista –como Wittgenstein, Ryle y el mismo Rorty–, quieren deshacerse del dualismo cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* por considerarlo un prejuicio metafísico. Los neodualistas están dispuestos a aceptar el punto y, por lo tanto, buscarán una justificación alternativa a sus intuiciones de que debe haber, de algún modo, en algún lugar, una brecha ontológica y/o epistemológica entre mente y cuerpo. Su primera estrategia será decir que nos enfrentamos a dos *vocabularios* diferentes –uno para la mente y otro para el cuerpo y la realidad material en general– y que uno comete un error de categoría cuando intenta reducir el primero al segundo. Una gran parte del argumento del propio Rorty apunta a desactivar esta posición neodualista. Su principal estrategia en este punto es que esta coexistencia pacífica de los dos vocabularios es meramente una cuestión de contingencia histórica y, más específicamente, de ciertas peculiaridades puramente locales del debate filosófico del siglo XVII. Desde entonces, el dualismo cartesiano se convirtió en una especie de *Gesunkenes Kulturgut*, de modo que ahora todos creemos que debe haber algo de verdad en la imagen cartesiana, después de todo, y que la tarea del filósofo es descubrirla. Rorty luego muestra que Aristóteles, y toda la tradición aristotélica, no tuvo necesidad del dualismo, y que perfectamente podemos imaginarnos una comunidad de usuarios del lenguaje diciendo todo lo que decimos, pero para los que el dualismo de la mente y el cuerpo sería incomprensible⁴¹. Este es el punto más alto de Rorty como historiador (de la filosofía occidental).

Rorty enfatiza que el debate entre neodualistas (como Thomas Nagel) y fisicalistas behavioristas (como él mismo) naturalmente se centrará en estas sensaciones y en las percepciones puras. Son la transición, por decirlo así, entre el cuerpo y la mente; y los neodualistas comprenderán rápidamente, entonces, que si entregan las sensaciones y las percepciones puras al fisicalista, el resto caerá pronto. Entonces, insisten en que hay una dimensión “mental” de estas sensaciones y percepciones puras y que no pueden ser reducidas a, o explicadas en, términos puramente fisicalistas sin

⁴¹ Para esto véase su argumento acerca de “los galácticos” en el capítulo 2 de *Philosophy and the Mirror of Nature*.

perder algo que les es esencial. Pero, como insiste Rorty correctamente, estos son asuntos de estrategia más que de argumentos sólidos y convincentes.

La mayoría de las objeciones de Rorty a los neodualistas son suficientemente razonables y no tengo la intención de discutir las. Pero hay una peculiaridad en su posición que quisiera poner en cuestión. El siguiente pasaje es instructivo:

Pero el calor, el sofoco, el éxtasis, el dolor, el fuego, lo rojo, la hostilidad paterna, el amor materno, el hambre, la intensidad del sonido, y cosas semejantes, son 'conocidos' prelingüísticamente, o al menos eso diría el habla ordinaria. Se conocen porque se han tenido o sentido. Son conocidos sin que puedan ser colocados en clases, o relacionados de ninguna otra forma con ninguna otra cosa⁴².

La idea es (1) que los animales y bebés pueden tener percepciones puras como el dolor, o conciencia de lo rojo o la intensidad del sonido, y así sucesivamente, y que si tienen tales experiencias, la situación es ciertamente distinta a la de una célula fotoeléctrica que reacciona ante una luz roja, pero (2) que la capacidad de hablar significativamente sobre ellas no hace ninguna diferencia con respecto a estas sensaciones y percepciones puras *en sí mismas*. Lo curioso es que los neodualistas *también* insisten en el carácter no lingüístico de las percepciones puras en sí mismas. Es precisamente esto lo que les permite mantener en contra de los fisicalistas que las percepciones puras, como el dolor, son indubitavelmente manifestaciones de la mente —y por ello, manifestaciones de la mente que *no pueden* ser desechadas mediante el argumento de que el lenguaje nos hace ver cosas (tales como la mente) que simplemente no están allí—. El carácter no lingüístico del dolor y las percepciones puras es un eslabón verdaderamente indispensable en la cadena del argumento neodualista.

Ahora, observemos que Rorty asume inconscientemente la visión neodualista de que las percepciones puras son básica o necesariamente no lingüísticas. Más aún, puesto que los neodualistas afirman que el lenguaje afecta a las percepciones puras (una pretensión negada por Rorty), Rorty es todavía más explícito con respecto al carácter necesariamente no lingüístico de las percepciones puras.

Pero no tenemos por qué estar de acuerdo con esto. ¿Por qué debieran ser necesariamente no lingüísticas las percepciones puras? Pensemos en alguien a quien su médico de cabecera le dice que tiene cáncer terminal y que le queda tan sólo uno o dos meses de vida. O alguien que repentinamente se da cuenta de que ha cometido un error terrible que ensombrecerá el resto de su vida. En ambos casos, el "lenguaje" y las

⁴² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 184.

“percepciones puras”, es decir, la oración que anuncia la muerte inminente o el lenguaje del autorreproche más amargo y ciertas sensaciones, estarán inextricablemente ligados mutuamente. Sin uno no tendríamos las otras. Para nosotros, las palabras pueden ser no menos reales que el agua, el fuego o el hielo. O incluso más reales. De modo que tanto los neodualistas como Rorty creen que el dolor (y las percepciones puras) sólo sería una cuestión del cuerpo y no de la mente. Pero eso es mero prejuicio: los románticos estaban en lo cierto cuando insistían en que el significado sería experimentado no menos que la luz, el sonido, el olor o las superficies suaves o rugosas. Hay una continuidad indisoluble entre el pensamiento (significado) y la sensación (experiencia). O para decirlo con Rousseau: *sentir, c'est penser*.

Es cierto, uno puede objetar ahora que esta “experiencia del lenguaje” es llevada a cabo solamente en el nivel del lenguaje, en la medida en que ser informado por el propio médico sobre la propia muerte inminente provocará una serie de *pensamientos* —los que deben ser expresables en el lenguaje si queremos atribuirles algún significado— y esto nos ataría al nivel del lenguaje, en oposición al de la experiencia, o al de las “percepciones puras.” Pero esto no sería menos dogmático que sostener que una percepción pura estaría causalmente relacionada con el lenguaje y que siempre será claramente distinguible de él en el modo en que se distinguen la causa y el efecto. Sólo el dogmatismo evitaría que reconozcamos que los ámbitos de la experiencia y el lenguaje *efectivamente* se interpenetran —y que la experiencia sea a veces lingüística y el lenguaje experiencial—.

El dogma de la barrera invencible entre experiencia y lenguaje —con la pretensión de que el vínculo entre ambas nunca puede ser más que meramente causal—, ha entorpecido severamente nuestra comprensión de las humanidades. El dogma convirtió a la historia —y a las humanidades en general— en un asunto exclusivamente lingüístico (Derrida es el ejemplo paradigmático). La principal intuición aquí es la falacia de avanzar en el argumento desde el hecho de que sólo mediante el lenguaje accederemos a lo que es investigado en la historia y en las humanidades (lo que es correcto) hasta la afirmación de que la experiencia no juega ningún rol en ellas (lo que es falso), o que lo hace sólo en el sentido trivial de la experiencia de la lectura (en el sentido en el que cualquier cosa que ocurra en nuestras vidas o en nuestras mentes puede ser denominada “experiencia”). En concordancia con el prejuicio neodualista y fisicalista, por ejemplo, las sensaciones de dolor, placer, y cosas semejantes, no sólo fueron radicalmente desconectadas del lenguaje que usamos para hablar de ellas, sino también excluidas de ulterior análisis. “*De nobis ipsis silemus*”. Esto privó a la historia y a las humanidades de su contenido más natural y las transformó en el asunto fastidioso que son a menudo hoy en día y que nos conduciría al aburrimiento y la desesperación.

Rorty concluye su libro con algunas meditaciones sobre la noción de “edificación”, que es la palabra que propone para el alemán *Bildung*. *Bildung* evoca asociaciones con “formación” y con ser el producto de un proceso de formación. Pensemos en la *Bildungsroman*, como los *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe, que nos muestra cómo y gracias a qué experiencias alguien llega a ser la persona que es. La idea es que nuestras experiencias (vitales) no nos dejan inalterados en lo fundamental —del modo en que un científico no está involucrado en sus experimentos—.

En este punto tiene sentido recordar que Aristóteles ciertamente pertenece a los “chicos buenos” de la exposición que hace Rorty de la historia (y emergencia) de la epistemología. Sin duda, buscaremos en vano en Aristóteles los sofisticados argumentos behavioristas y fisicalistas que Rorty lanza en contra del epistemólogo. Pero, desafortunadamente, Rorty nunca se pregunta si no puede aprenderse algo, después de todo, de la antiepistemología *avant la lettre* de Aristóteles. Recordemos, también, que para el Aristóteles de *De Anima* el sentido del tacto es el modelo para su concepción de la adquisición del lenguaje⁴³. Puesto que del mismo modo que para el sentido del tacto hay un contacto inmediato entre el objeto mismo y el sentido del tacto de tal modo que el sentido del tacto (nuestras manos, por ejemplo) asume la forma del objeto⁴⁴, asimismo ocurre con el conocimiento en general: “Por lo demás y como queda dicho, la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”⁴⁵. El conocimiento consiste en que el sujeto se convierta efectivamente en el objeto —una intuición que todavía está claramente presente en la antigua fórmula escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*—. Rorty está bien familiarizado con estos aspectos de la teoría del conocimiento de Aristóteles⁴⁶, pero al exponer al final del libro su concepción de *Bildung* y de “edificación”, parece haberse olvidado completamente de ellos. Porque, ¿qué explicación del conocimiento es más adecuada para expresar y sostener lo que desea hacer con estas nociones que los pasajes relevantes de *De Anima*?

De haber retornado a Aristóteles, podría haber mostrado cómo es posible decir que somos propiamente cambiados y formados (*gebildet!*) por el objeto de conocimiento. Y podría haber continuado argumentando que es justamente aquí donde la explicación de Aristóteles calza perfectamente con los hechos sobre nuestra forma de enfrentar el mundo de la historia y las humanidades —y donde verdaderamente se diría

⁴³ Aristóteles, *De Anima*, 435 a, pp. 12-13 y pp. 18-19.

⁴⁴ Téngase en cuenta aquí mi cita de Davidson en la nota 31.

⁴⁵ Aristóteles, *De Anima*, 418 a, pp. 3-6.

⁴⁶ Véase especialmente *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 45.

que nos *convertimos* en lo que conocemos sobre el mundo. ¿No estaba el historicista básicamente en lo correcto al insistir siempre en que somos producto de nuestra historia cultural e intelectual? ¿Y no lo estaba acaso de una forma que no tendría ningún sentido para los colegas del historiador en los departamentos de ciencias?

Se sigue también, entonces, que debemos distinguir entre dos variantes de la experiencia. Está, por una parte, el tipo de experiencia que asociamos con el empirismo, que siempre fue abordado en la filosofía de las ciencias y que ocasionó problemas epistemológicos. Pero también está, por otra parte, el tipo de experiencia “formativa” que típicamente encontramos en la historia y en las humanidades, y donde las preocupaciones epistemológicas son tan irrelevantes e inapropiadas como ya lo eran en la teoría del conocimiento de Aristóteles. La práctica de la historia y de las humanidades sugiere aquí caminos completamente nuevos para la reflexión filosófica —y de los cuales podemos esperar resultados que no sólo revolucionarán el pensamiento histórico, sino también la filosofía del lenguaje en general—.

VI. CONCLUSIÓN

A veces, Rorty dice las cosas más extrañas. Por ejemplo: “Pero, ¿qué podría demostrar que el problema Belarmino-Galileo ‘sea de naturaleza diferente’ al problema que hay, por ejemplo, entre Kerensky y Lenin, o entre la Royal Academy (en torno al año 1910) y Bloomsbury?”⁴⁷. O pensemos en su notable argumento sobre “textos” y “terrones”, en el sentido de que no debiese haber ninguna diferencia “interesante” entre las humanidades (que tratan con “textos”) y las ciencias (que tratan con “terrones”)⁴⁸. Puede entonces recordarse la recomendación de Kuhn de que uno debiera tomar precisamente este tipo de pronunciamientos muy en serio y preguntarse cómo es posible que una persona razonable diga cosas tan raras y patentemente contraintuitivas.

Esto nos ayudará a revelar el secreto de los (primeros) escritos de Rorty. La epistemología siempre había sido el discurso en el que los filósofos se apoyaban en su esfuerzo por descubrir los secretos del conocimiento y de las diferencias entre las ciencias y las humanidades. De modo que dejar a un lado la epistemología tendría como efecto secundario, predecible pero involuntario, un repentino e inesperado acercamiento de las ciencias y las humanidades. Ahora que la tradicional traba epistemológica entre las ciencias y las humanidades era eliminada junto con la

⁴⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 331.

⁴⁸ Richard Rorty, “Texts and Lumps”, *Philosophical Papers*, vol. 1, *Objectivism, Relativism, Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 78-93.

epistemología misma, parecería que llegaba un tiempo de coexistencia pacífica entre ellas, y así es como lo concibió Rorty. Pero, obviamente, esto es un *non sequitur*. Aunque se haya expuesto que *un* argumento para distinguir entre A (las ciencias) y B (las humanidades) es inútil, habrá *otros* argumentos sólidos para distinguir entre A y B. Esto explicaría cómo es que Rorty llegó a decir el tipo de tonterías que acabo de citar. Este tipo de tonterías son una resaca de la epistemología. Sólo alguien que todavía toma la epistemología en serio puede pretender que evitar el (gran) error de la epistemología tendrá automáticamente como resultado nuevas y sorprendentes reflexiones sobre la relación entre las ciencias y las humanidades.

Ocurre, en cambio, que la pizarra ha sido limpiada de errores antiguos y notablemente persistentes, y ahora podemos volver a comenzar nuestras investigaciones. No obstante, las personas que nos han hecho conscientes de nuestras equivocaciones más antiguas y más persistentes, a menudo son también buenos guías para el futuro. Y esto es ciertamente verdadero de Richard Rorty —como he intentado demostrar en este ensayo—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ankersmit, Frank, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, M. Nijhoff, 1983.
- Ankersmit, Frank, "Friedrich Heinrich Jacobi, Champion of Realism, Father of Romanticism and Beacon for Our Time," *Common Knowledge*, primavera 2008.
- Davidson, Donald, "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87, N° 6, 1991.
- Davidson, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers: A Selection*, traducción y edición, Leroy Loemker Dordrecht, Neth., D. Reidel, 1969.
- Mink, Louis O., "Narrative Form as a Cognitive Instrument," en Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann (eds.), *Historical Understanding*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

- Rorty, Richard, "Introduction", *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.
- Rorty, Richard, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-77.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, "Texts and Lumps", *Philosophical Papers*, vol. 1, *Objectivism, Relativism, Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright," en *Philosophical Papers*, vol. 3, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Rorty, Richard, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault," en *Heidegger and Others*, pp. 193-198.
- Von Humboldt, Wilhelm Freiherr, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1903.
- Walsh, William Henry, *An Introduction to Philosophy of History*, 3rd ed. Londres, Hutchinson, 1967.
- White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD Johns Hopkins University Press, 1978.
- Zammito, John H., *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science From Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.