

Colección Teorema

Serie mayor

Richard Rorty

*La filosofía y el espejo  
de la naturaleza*

TERCERA EDICIÓN

191  
R787cF.  
c.1

CATEDRA  
TEOREMA



## CAPÍTULO VII

### De la Epistemología a la Hermenéutica

#### 1. CONMENSURACIÓN Y CONVERSACIÓN

Ya he indicado (en el capítulo tercero) que el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constrictión —un deseo de encontrar «fundamentos» a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar. Cuando describí la reacción actual contra la búsqueda de fundamentos dándole el nombre de «conductismo epistemológico» (en el capítulo cuarto), no quería dar a entender que Quine y Sellars nos permitirían tener una clase de epistemología que fuera «conductista», nueva y mejor. Más bien, nos hacen ver qué aspecto tienen las cosas cuando renunciamos al deseo de confrontación y constrictión. Sin embargo, muchas veces se tiene la sensación de que la desaparición de la epistemología en cuanto búsqueda de fundamentos deja un vacío que hay que cubrir. En los capítulos quinto y sexto he criticado varios intentos realizados para llenar ese hueco. En el presente capítulo me ocuparé de la hermenéutica, por lo que desde el primer momento quiero dejar en claro que *no* estoy presentando a la hermenéutica como «sucesora» de la epistemología, como una actividad que ocupe el vacío cultural ocupado en otros tiempos por la filosofía centrada epistemológicamente. En la interpretación que voy a presentar, «hermenéutica» no es el nombre de una disciplina, ni de un método de conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de

constricción y confrontación. La idea de que un armazón neutro y permanente cuya «estructura» puede mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso, o al menos a todo discurso que verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición.

Por «conmensurable» entiendo que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones<sup>1</sup>. Estas reglas nos indican cómo se construye una situación ideal, en la que todos los desacuerdos residuales se considerarán «no cognitivos» o meramente variables, o de lo contrario meramente temporales —capaces de ser resueltos haciendo algo más. Lo que importa es que debe haber acuerdo sobre lo que habría que hacerse si se tuviera que llegar a tomar una resolución. Mientras tanto, los interlocutores pueden estar en acuerdo en diferir —estando satisfecho cada uno de la racionalidad del otro. La idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humano, para hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos. Construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe. Algunas veces se ha imaginado que este terreno común está fuera de nosotros —por ejemplo, en el mundo del Ser en oposición al del Devenir, en las Formas que orientan la investigación y al mismo tiempo son su meta. Otras veces se ha imaginado que están dentro de nosotros, como en la idea del siglo XVII de que al entender nuestras propias mentes debemos ser capaces de entender el método adecuado para encontrar la verdad. Dentro de la filosofía analítica, muchas veces se ha imaginado que estaba en el lenguaje, del que se suponía que proporcionaba el esquema universal para todo posible contenido. Insinuar

<sup>1</sup> Téngase en cuenta que este sentido de «conmensurable» no es el mismo de «atribuir el mismo significado a los términos». Este sentido —que es el que se utiliza muchas veces al hablar de Kuhn— no me parece útil, dada la fragilidad de la idea de «igualdad de significado». Decir que las partes que intervienen en una controversia «utilizan los términos de distintas maneras» me parece una forma poco reveladora de describir el hecho de que no pueden encontrar una forma de ponerse de acuerdo en qué es lo que cerraría la discusión. Véase capítulo 6, sección 3, sobre este punto.

que *no* existe este terreno común parece que es poner en peligro la racionalidad. Cuestionar la necesidad de conmensuración parece el primer paso hacia la reanudación de la guerra de todos contra todos. Así, por ejemplo, una reacción común frente a Kuhn y Feyerabend es decir que están proponiendo el uso de la fuerza en vez de la persuasión.

Los tratamientos del conocimiento holistas, antifundacionalistas y pragmatistas que encontramos en Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson son casi igual de ofensivos para muchos filósofos, precisamente porque abandonan la búsqueda de conmensuración y, por tanto, son «relativistas». Si negamos que haya fundamentos que sirvan como base común para juzgar las pretensiones de conocimiento, parece ponerse en peligro de idea del filósofo como guardián de la racionalidad. En un sentido más general, si decimos que no existe la epistemología y que no es posible encontrarle un sustituto, por ejemplo, en la psicología empírica o en la filosofía del lenguaje, puede dar la impresión de que decimos que no existe lo que se llama acuerdo y desacuerdo racional. Las teorías holistas parecen dar autorización a todo el mundo para que construya su propio mundo —su propio paradigma, su propia práctica, su propio juego lingüístico— y luego se deslice en su interior.

Creo que la idea de que la epistemología, o alguna disciplina que la suceda adecuadamente, es necesaria para la cultura confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del intermediario socrático entre varios discursos. En su tertulia, por así decirlo, se consigue que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los desacuerdos entre disciplinas y discursos. El segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben *ellos* como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología. La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.

La epistemología considera la esperanza de llegar a un acuerdo como una señal de la existencia de un terreno común que, quizá sin que lo sepan los hablantes, les une en una racionalidad común. Para la hermenéutica, ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología —de pensar que haya un conjunto especial de términos en que deben ponerse todas las aportaciones a la conversación— y estar dispuestos a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia. Para la epistemología, ser racional es encontrar el conjunto adecuado de términos a que deberían traducirse todas las aportaciones para que sea posible el acuerdo. Para la epistemología, la conversación es investigación implícita. Para la hermenéutica, la investigación es conversación rutinaria. La epistemología ve a los participantes unidos en lo que Oakeshott llama una *universitas* —grupo unido por intereses mutuos en la consecución de un fin común. La hermenéutica los ve unidos en lo que él llama una *societas* —personas cuyos caminos por la vida se han juntado, unidas por la urbanidad más que por un objetivo común, y mucho menos por un terreno común<sup>2</sup>.

Quizá parezca forzada mi utilización de los términos *epistemología* y *hermenéutica* para designar estos opuestos ideales. Trataré de justificarlo haciendo notar algunas de las conexiones existentes entre holismo y el «círculo hermenéutico». La idea del conocimiento como representación exacta se presta naturalmente a que se entienda como que ciertas clases de representaciones, ciertas expresiones, ciertos procesos son «básicos», «privilegiados» y «tienen carácter de fundamento». La críticas a esta concepción que he examinado en los capítulos anteriores se ven confirmadas por argumentos holísticos de esta forma: no podremos aislar elementos básicos a no ser basándonos en un conocimiento previo de toda la estructura dentro de la que ocurren estos elementos. Por eso, no podremos conseguir que la noción de «representación exacta» (elemento por elemento) sustituya a la de realización con éxito de una práctica. Nuestra elección de los elementos estará dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté «legitimada» por una «reconstrucción racional» a partir de elementos. Esta línea argumental holística dice que nunca seremos capaces de evitar el «círculo hermenéutico» —el hecho de que no podemos entender las partes de una cultura, práctica, teoría, lenguaje o cualquier otra cosa desconocida, a no ser que sepamos algo sobre cómo funciona todo el conjunto, mientras que no podemos captar cómo funciona todo

<sup>2</sup> Cfr. «On the Character of a Modern European State», en Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford, 1975).

el conjunto hasta que no tengamos alguna comprensión de sus partes. Esta idea de la interpretación indica que llegar a entender se parece más a tener conocimiento de una persona que a seguir una demostración. En ambos casos avanzamos y retrocedemos entre distintas opiniones sobre cómo caracterizar las afirmaciones particulares u otros hechos, y opiniones sobre el sentido de toda la situación, hasta que poco a poco nos vamos sintiendo a gusto con lo que hasta ahora nos era extraño. La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es, igual que la adquisición de una nueva virtud o destreza imitando modelos, cuestión de *φρόνησις* más que de *επιστήμη*.

La forma habitual de tratar la relación entre hermenéutica y epistemología es sugerir que se dividan la cultura entre sí —la epistemología se ocuparía de la parte «cognitiva» seria e importante (aquella en que cumplimos nuestras obligaciones con la racionalidad) y la hermenéutica de todo lo demás. La idea que está detrás de esta división es que el conocimiento en sentido estricto —*επιστήμη*— debe tener un *λόγος* y que un *λόγος* sólo puede ser dado por el descubrimiento de un método de conmensuración. La idea de conmensurabilidad está incluida en la noción de «cognición auténtica», por lo que es «sólo cuestión de gusto» o «de opinión» no tiene que caer necesariamente dentro de la responsabilidad de la epistemología, y por el contrario, lo que la epistemología no puede hacer conmensurable se desprecia como meramente «subjetivo».

El enfoque pragmático del conocimiento sugerido por el conductismo epistemológico considerará que la línea divisoria entre los discursos que pueden hacerse conmensurables y los que no es meramente la que hay entre discurso «normal» y «anormal» —distinción que generaliza la distinción de Kuhn entre ciencia «normal» y «revolucionaria». La ciencia «normal» es la práctica de resolver los problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre lo que se tiene por una buena explicación de los fenómenos y sobre lo que haría falta para que un problema estuviera resuelto. La ciencia «revolucionaria» es la introducción de un nuevo «paradigma» de explicación y, por tanto, de un nuevo conjunto de problemas. La ciencia normal está todo lo cerca que puede estar la vida real de la idea del epistemólogo de lo que significa ser racional. Todos están de acuerdo en cómo evaluar todo lo que dicen todos los demás. En sentido más general, el discurso normal es aquel que se realiza dentro de un conjunto admitido de convenciones sobre lo que debe tenerse

por aportación relevante, lo que debe tenerse por respuesta a una pregunta, y lo que debe tenerse por un buen argumento en favor de esa respuesta o una buena crítica contra la misma. El discurso anormal es lo que ocurre cuando interviene en el discurso alguien que ignora estas convenciones o que las deja de lado. La *επιστήμη* es producto del discurso normal —el tipo de afirmación en que pueden estar de acuerdo que es verdadera todos los participantes a quienes los otros participantes tienen por «rationales». El producto del discurso anormal puede ser cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual, y no hay ninguna disciplina que lo describa, lo mismo que no hay ninguna disciplina dedicada al estudio de los imprevisibles o de la «creatividad». Pero la hermenéutica es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal —el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación epistemológica. El hecho de que la hermenéutica suponga, inevitablemente, alguna norma le da cierto carácter «Whiggish». Pero en la medida en que procede no-reductivamente y con la esperanza de descubrir un nuevo ángulo en las cosas, puede trascender ese carácter.

Desde este punto de vista, la línea divisoria entre los respectivos dominios de la epistemología y la hermenéutica no consiste en la diferencia entre las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del hombre», ni entre hecho y valor, ni entre tórico y práctico, ni entre «conocimiento objetivo» y algo más viscoso y dudoso. La diferencia es cuestión de familiaridad, simplemente. Seremos epistemológicos donde comprendamos perfectamente bien lo que está ocurriendo, pero queremos codificarlo para ampliarlo, fortalecerlo, enseñarlo o «buscarle una base». Tenemos que ser hermenéuticos cuando no comprendamos lo que está ocurriendo, pero tenemos la honradez de admitirlo, en vez de adoptar una actitud *descaradamente* «Whiggish» al respecto. Esto significa que sólo podemos conseguir la conmensuración epistemológica donde ya tenemos prácticas admitidas de investigación (o, más en general, de discurso) —con la misma facilidad en el arte «académico», filosofía, «escolástica» o política «parlamentaria» que en la ciencia «normal». Podemos conseguirla no porque hayamos descubierto algo sobre «la naturaleza del conocimiento humano», sino simplemente porque cuando una práctica lleva el tiempo suficiente las convenciones que la hacen posible —y que permiten un consenso sobre cómo dividirla en partes— se pueden asilar con relativa facilidad. Nelson Goodman ha dicho de la

inferencia inductiva y deductiva que descubrimos sus reglas descubriendo qué inferencias aceptamos habitualmente<sup>3</sup>; lo mismo ocurre con la epistemología en general. No hay ninguna dificultad en obtener la conmensuración en teología o moral o crítica literaria cuando estas áreas de la cultura son «normales». En algunos periodos, ha sido tan fácil determinar qué críticos tienen una «percepción justa» del valor de un poema como determinar qué experimentadores son capaces de hacer observaciones exactas y mediciones precisas. En otros periodos —por ejemplo, las transiciones entre los «estratos arqueológicos» que distingue Foucault en la reciente historia intelectual de Europa— puede ser igual de difícil saber qué científicos están ofreciendo explicaciones razonables como saber qué pintores están llamados a la inmortalidad.

## 2. KUHN Y LA INCONMENSURABILIDAD

En estos últimos años, los debates sobre la posibilidad de la epistemología frente a la hermenéutica han ganado en concreción como consecuencia de la obra de T. S. Kuhn. Su *Structure of Scientific Revolutions* debía algo a las críticas de Wittgenstein a la epistemología al uso, pero aplicó esas críticas a la opinión generalmente aceptada de una nueva manera. Desde la Ilustración, y especialmente desde Kant, las ciencias físicas se han considerado como paradigma del conocimiento, con el que había de compararse el resto de la cultura. Las lecciones extraídas por Kuhn de la historia de la ciencia indicaban que la controversia dentro de las ciencias físicas se parecía a la conversación ordinaria (sobre la culpabilidad de una acción, los méritos de un candidato, el valor de un poema, la conveniencia de la legislación) más de lo que había dado a entender la Ilustración. En especial, Kuhn se preguntaba si la filosofía de la ciencia podría construir un algoritmo para elegir entre las teorías científicas. Las dudas a este respecto hicieron que sus lectores dudaran doblemente en la cuestión de si la epistemología podría, partiendo de la ciencia, abrirse camino y salir hacia el resto de la cultura descubriendo el

<sup>3</sup> La actitud pragmatista de Nelson Goodman hacia la lógica aparece muy bien resumida en un pasaje que, una vez más, trae a la memoria el «círculo hermenéutico»: «Esto parece un círculo vicioso flagrante... Pero es un círculo virtuoso... Una regla se corrige si produce una inferencia que no estamos dispuestos a aceptar; una inferencia se rechaza si viola una regla que no estamos dispuestos a corregir» (*Fact, Fiction and Forecast* [Cambridge, Mass.], 1955, página 67).

terreno común de todo el sector del discurso humano que pudiera considerarse como «cognitivo» o «racional».

Los ejemplos de cambio «revolucionario» en la ciencia propuestos por Kuhn eran, como ha comentado él mismo, casos pertenecientes a la clase que la hermenéutica ha considerado siempre como especialmente asignados a ella —casos en que un científico ha dicho cosas que suenan tan absurdas que cuesta creer que le hayamos entendido adecuadamente. Kuhn dice que a sus alumnos les propone esta máxima:

Al leer las obras de un pensador importante, buscad primero los aparentes absurdos que haya en el texto y preguntaos cómo es posible que una persona sensata los haya escrito. Cuando encontréis una respuesta..., cuando estos pasajes tengari sentido, quizá comprobéis qué pasajes más importantes, aquellos que anteriormente pensabais haber entendido, han cambiado de significado<sup>4</sup>.

Kuhn dice que esta máxima no hace falta recordársela a los historiadores, quienes, «consciente o inconscientemente, practican todos el método hermenéutico». Pero la invocación de esta máxima por parte de Kuhn desconcertó a los filósofos de la ciencia que, trabajando dentro de la tradición epistemológica, se veían obligados a pensar en términos de un esquema neutro («lenguaje de la observación», «leyes puente», etc.) que haría conmensurables, por ejemplo, a Aristóteles y Newton. Este esquema se podía utilizar, pensaban ellos, para hacer innecesarias las conjeturas hermenéuticas. La afirmación de Kuhn de que no hay conmensurabilidad entre grupos de científicos que tienen paradigmas diferentes de una explicación acertada, o que no comparten la misma matriz disciplinar, o ambas cosas<sup>5</sup>, a muchos filósofos les produjo la impresión de que ponía en peligro la idea de la elección de teorías en la ciencia. La «filosofía de la ciencia» —nombre con que circulaba la «epistemología» cuando se escondía entre los empiristas lógicos— se había concebido a sí misma como suministradora de un algoritmo para elección de teorías.

La afirmación de Kuhn de que no era posible ningún algoritmo a no ser que fuera *post factum* y Whiggish (que construyera una

<sup>4</sup> T. S. Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago, 1977), pág. xii.

<sup>5</sup> Véase «Second Thoughts on Paradigms» (en *ibid.*), sobre la distinción de Kuhn entre dos sentidos «centrales» de «paradigma», mezclados en *The Structure of Scientific Revolutions* pero ahora distinguidos —«paradigma» en cuanto resultado conseguido y paradigma en cuanto «matriz disciplinar».

epistemología basándose en el vocabulario o suposiciones del bando vencedor en una disputa científica) se vio oscurecida, sin embargo, por los addenda de corte «idealista» del propio Kuhn. Una cosa es decir que el «lenguaje de observación neutral» en que los defensores de las diferentes teorías pueden presentar sus testimonios sirve de poco para optar entre las teorías. Y otra cosa es decir que no puede haber un lenguaje así porque los defensores «ven cosas diferentes» o «viven en mundos diferentes». Por desgracia, Kuhn hizo comentarios incidentales del segundo tipo, y los filósofos se abalanzaron sobre él. Kuhn quería oponerse a la afirmación tradicional de que «lo que cambia con un paradigma es únicamente la interpretación hecha por el científico de observaciones que la naturaleza del entorno y del aparato perceptivo han fijado de una vez por todas»<sup>6</sup>. Pero esta afirmación es inocua si quiere decir meramente que los resultados del mirar pueden formularse siempre en términos aceptables a ambos bandos («el fluido parecía más oscuro», «la aguja giró hacia la derecha», etc.). Kuhn debería haberse contentado con demostrar que la posibilidad de contar con un lenguaje tan inocuo no sirve absolutamente de nada al tener que tomar una decisión entre teorías bajo un algoritmo, lo mismo que no serviría para tomar decisiones sobre la culpabilidad o inocencia en los procesos judiciales bajo un algoritmo, y por las mismas razones. El problema es que el abismo entre el lenguaje neutral y los únicos lenguajes útiles para decidir el problema en cuestión es demasiado grande para salvarlo mediante «postulados de significado» o cualquiera de las otras entidades mitológicas que invocaba la epistemología empirista tradicional.

Kuhn debería haberse limitado a descartar por completo el proyecto epistemológico. Pero, en vez de ello, exigió «un sustituto viable del paradigma epistemológico tradicional»<sup>7</sup> y dijo que «debemos aprender a dar sentido a afirmaciones que al menos se parezcan a 'las obras científicas futuras [después de la revolución] en un mundo futuro'». Pensaba que debíamos dar también sentido a las afirmaciones de que «cuando Aristóteles y Galileo miraban piedras que oscilaban, el primero veía una caída constreñida y el segundo un péndulo» y de que «los péndulos llegaron a existir gracias a algo muy parecido a un interruptor gestáltico inducido por un paradigma». El resultado negativo de estas afirmaciones fue hacer que el péndulo volviera a oscilar entre el realismo y el idealismo. Para

<sup>6</sup> T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.<sup>a</sup> edición (Chicago, 1970), pág. 120.

<sup>7</sup> Ésta y todas las demás citas de Kuhn apreciadas en este párrafo están tomadas de la obra citada, págs. 120-121.

ponernos en guardia ante las confusiones del empirismo tradicional, no debemos pensar que el interruptor gestáltico en cuestión fuera algo más que el hecho de que las personas llegaron a ser capaces de responder a las estimulaciones sensoriales con observaciones sobre los péndulos, sin tener que hacer una inferencia interviniente. Kuhn tenía razón al decir que había que acabar con «un paradigma filosófico iniciado por Descartes y desarrollado en la misma época de la dinámica newtoniana», pero dejó que su noción de lo que se tenía por «paradigma filosófico» se estableciera con la idea kantiana de que el único sustituto de una explicación realista de un reflejo eficaz era una explicación idealista de la maleabilidad del mundo reflejado. Es cierto que debemos abandonar la idea de «datos e interpretación» con su sugerencia de que si pudiéramos llegar a los datos *reales*, incontaminados por nuestra elección de lenguaje, estaríamos «poniendo las bases» de una opción racional. Pero podemos librarnos de esta idea siendo conductistas en epistemología, más que siendo idealistas. La hermenéutica no necesita un nuevo paradigma epistemológico, lo mismo que el pensamiento político liberal no necesita un nuevo paradigma de la soberanía. La hermenéutica es, más bien, lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos.

Dejando de lado el «idealismo» incidental de Kuhn podemos centrarnos simplemente en su afirmación de que no hay ningún algoritmo para la elección entre teorías. Esto ha llevado a sus críticos a decir que con eso permitía que cada científico estableciera su propio paradigma y luego definiera la objetividad y la racionalidad en términos de tal paradigma —crítica que, como he dicho antes, se ha hecho habitualmente a cualquier teoría del conocimiento holística, no fundacional. Por eso Kuhn escribió:

Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y criterios, generalmente en una mezcla inextricable...

Esa observación... constituye la primera indicación explícita de por qué la elección entre paradigmas competidores plantea generalmente cuestiones que no se pueden resolver con los criterios de la ciencia normal... Como la cuestión de los criterios encontrados, sólo se puede responder en términos de criterios que quedan totalmente al margen de la ciencia normal, y es este recurso a criterios externos lo que más claramente hace que los debates sobre paradigmas sean revolucionarios<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1.<sup>a</sup> edición (Chicago, 1961), páginas 108-109.

Y críticos como Scheffler le interpretaban de esta manera:

... la evaluación comparativa de paradigmas rivales puede concebirse como un proceso deliberativo que ocurre en un segundo nivel del discurso... regulado, al menos hasta cierto punto, por criterios comunes apropiados a la discusión de segundo orden. El pasaje que acabamos de citar insinúa, sin embargo, que es imposible compartir criterios de segundo orden. Aceptar un paradigma es aceptar no sólo la teoría y los métodos, sino también gobernar las normas de los criterios que sirven para justificar el paradigma frente a sus rivales... Por eso, las diferencias de paradigma se reflejan inevitablemente hacia arriba, en diferencias de criterio en el segundo nivel. De ahí se deduce que cada paradigma es inevitablemente autojustificador, y que los debates sobre paradigmas no pueden tener objetividad: nos vemos llevados nuevamente a conversiones no racionales como descripción final de los cambios de paradigma dentro de la comunidad científica<sup>9</sup>.

Es posible, ciertamente, argumentar que «las diferencias de paradigma se reflejan inevitablemente hacia arriba», pero de hecho Kuhn no lo hizo. Se limitó a decir que este reflejo en el meta-discurso hace más difícil resolver las controversias sobre cambios de paradigma que resolver las controversias dentro de la ciencia normal. Hasta aquí estarían de acuerdo críticos como Scheffler; de hecho, como observó Kuhn, «la mayoría de los filósofos de la ciencia... consideran que el tipo de algoritmo que se ha buscado tradicionalmente no es un ideal muy asequible»<sup>10</sup>. La única cuestión real que separa a Kuhn de sus críticos es si la clase de «proceso deliberativo» que se produce en relación con los cambios de paradigma en las ciencias (proceso que, como demuestra Kuhn en *The Copernican Revolution*, puede extenderse todo un siglo) es de diferente naturaleza que el proceso deliberativo que se produce, por ejemplo, en relación con el cambio del *ancien régime* a la democracia burguesa, o de los «Augustos» a los Románticos.

Kuhn dice que los criterios de elección entre teorías (incluso dentro de la ciencia normal, donde no pueden surgir problemas hermenéuticos) «funcionan no como reglas, que determinan la elección, sino como valores, que influyen en ella» (pág. 331). La mayoría de sus críticos llegarían a admitir hasta esto, pero insistirían en que la cuestión crucial es si podemos encontrar una gama de valores

<sup>9</sup> Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianápolis, 1967), pág. 84.

<sup>10</sup> Kuhn, *Essential Tension*, pág. 326.

específicamente *científicos* que afectara a tal elección, en contraposición a «consideraciones ajenas» (el impacto de la ciencia sobre la teología, el futuro de la vida sobre la tierra, y otras por el estilo) que no habría que dejar entrar en el «proceso deliberativo». Kuhn identifica estos criterios como «precisión, coherencia, competencia, simplicidad y productividad» (pág. 332) —enumeración más o menos standard— y podríamos sentirnos tentados a decir que sería «acientífico» permitir que valores que no fueran éstos influyeran en nuestra elección. Pero los intercambios entre la satisfacción de estos diversos criterios dan lugar a un debate racional interminable. Como dice Kuhn:

Aunque el historiador pueda encontrar siempre hombres —Priestly, por ejemplo— que no fueron razonables al resistirse [a una nueva teoría] durante tanto tiempo como lo hicieron, no encontrará un punto en que la resistencia resulte ilógica o acientífica<sup>11</sup>.

Pero, ¿podemos encontrar una forma de decir que las consideraciones presentadas contra la teoría copernicana por el cardenal Belarmino —las descripciones escriturísticas de la estructura de los cielos— eran «ilógicas o acientíficas»?<sup>12</sup> Quizá sea éste el punto en que puedan trazarse con más claridad las líneas divisorias entre Kuhn y sus críticos. Gran parte de la idea del siglo XVII de lo que significaba ser «filósofo», y gran parte de la idea de la Ilustración de lo que significaba ser «racional», depende de que Galileo esté absolutamente en lo cierto y la iglesia absolutamente equivocada. Insinuar que en esto hay lugar para el desacuerdo racional —no solamente para un enfrentamiento de buenos y malos entre la razón y la superstición— es poner en peligro la noción misma de «filosofía», pues pone en peligro la idea de encontrar «un método para encontrar la verdad» que considera como paradigmática la mecánica de Galileo y Newton<sup>13</sup>. Todo un complejo de ideas que se refuerzan mutuamente —la filosofía en cuanto disciplina metodológica distinta

<sup>11</sup> Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª edición, pág. 159.

<sup>12</sup> El papel histórico de las complicadas objeciones de Belarmino a las teorías copernicanas aparece descrito en Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago, 1955). La significación de la postura de Belarmino la estudia Michael Polanyi en *Personal Knowledge* (Chicago, 1958).

<sup>13</sup> Los fundadores de la «filosofía moderna» consideraron paradigmática la mecánica en un doble sentido. Por una parte, (el método de encontrar la verdad) debía ser el que había seguido Newton, o al menos uno que llegara a los resultados newtonianos. Por otra parte, en escritores como Locke, la mecánica newtoniana era un modelo para la mecánica del «espacio interno» (las operaciones mentales «para-mecánicas» satirizadas por Reid y Ryle).

de las ciencias, la epistemología en cuanto fuente de conmensuración, la racionalidad en cuanto posible únicamente basándose en el terreno común que hace posible la conmensuración— parece correr riesgo si se contesta negativamente a la pregunta sobre Belarmino.

Kuhn no ofrece una respuesta explícita a la pregunta, pero en sus escritos se encuentra un arsenal de argumentos en favor de una respuesta negativa. En cualquier caso, la respuesta negativa queda implícita en la argumentación del presente libro. La consideración fundamental es si sabemos trazar una línea divisoria entre ciencia y teología de tal manera que entender bien los cielos sea un valor «científico», y mantener a la Iglesia y la estructura cultural general de Europa sea un valor «acientífico»<sup>14</sup>. El argumento de que no ocurre eso se centra en torno a la afirmación de que las líneas divisorias entre disciplinas, objetos materiales, partes de la cultura, se ven en situación de peligro ante sugerencias novedosas e importantes. Este argumento puede formularse en términos del ámbito del criterio de la «competencia» —uno de los desiderata clásicos para las teorías, como hemos enumerado antes. Belarmino pensaba que la competencia de la teoría de Copérnico era más reducida de lo que pudiera pensarse. Cuando sugería que la teoría copernicana quizá no fuera realmente más que un ingenioso dispositivo heurístico en orden a la navegación, por ejemplo, y otros tipos de cálculos celestes de orientación práctica, estaba admitiendo que la teoría, con sus propios límites, era exacta, coherente, simple y quizá hasta productiva. Cuando decía que no debería pensarse que su competencia fuera mayor de lo indicado, defendía su actitud diciendo que tenían excelentes testimonios independientes (de la Escritura) para creer que los cielos eran a grandes rasgos tolemaicos. ¿Procedían sus testimonios de otra esfera y, por tanto, la restricción que propone era «acientífica»? ¿Qué es lo que determina que la Escritura no sea una excelente fuente de comprobación de cómo están organizados los cielos? Montones de cosas, especialmente la decisión de la Ilustración

<sup>14</sup> Otro ejemplo del mismo tipo es la cuestión suscitada en torno a la «objetividad» por los críticos marxistas de las distinciones tradicionales entre las áreas de la cultura. Véase, por ejemplo, Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), capítulos 6-7. Más en concreto, podemos preguntar si hay una forma clara de separar el valor «científico» de conseguir la heredabilidad del derecho a la inteligencia del valor «político» de reducir el racismo. Creo que Marcuse tiene razón cuando dice que para hacer esta distinción hace falta la mayor parte del aparato intelectual («burgués») de la Ilustración. Sin embargo, a diferencia de Marcuse, yo tengo la esperanza de que podríamos mantener la distinción incluso después de rechazar una pieza del aparato —la filosofía «fundacional» epistemológicamente orientada.

de que la Cristiandad era en su mayor parte fruto del clericalismo. Pero, ¿qué se suponía que debían decir los contemporáneos de Belarmino —que creían en su mayor parte que la Escritura era realmente la palabra de Dios— a Belarmino? Lo que dijeron, entre otras cosas, fue que la fidelidad a la Escritura podía desvincularse de la admisión de ciertas ideas adventicias (por ejemplo, aristotélicas y tolemaicas) que se habían utilizado para interpretar la Escritura. (Es lo mismo que dirían los teólogos liberales del siglo XIX a propósito del Génesis y de Darwin). ¿Estaban mal orientados todos estos argumentos sobre hasta qué punto podría ser legítimamente liberal la interpretación que cada uno hacía de la Biblia? Eran argumentos orientados a limitar, por así decirlo, el ámbito de competencia de la Escritura (y, por tanto, de la iglesia) —la reacción contraria a la del propio Belarmino de limitar el ámbito de competencia de Copérnico. Por eso, la cuestión sobre si Belarmino (y, necesariamente, los defensores de Galileo) estaba introduciendo consideraciones «acientíficas» ajenas parece ser la pregunta de si hay alguna forma antecedente de determinar la relevancia de una afirmación para otra, alguna «red» (por utilizar el término de Foucault) que determine qué clases de testimonio *podría* haber para las afirmaciones sobre los movimientos de los planetas.

Evidentemente, la conclusión que quiero sacar es que la «red» que apareció a finales del siglo XVII y en el XVIII era algo a lo que se podía acudir a comienzos del siglo XVII, en la época en que fue procesado Galileo. Antes de su aparición, no había epistemología ni estudio de la naturaleza del conocimiento humano que pudiera haberla «descubierto». La idea de qué era ser «científico» estaba en proceso de formación. Si se aceptan los valores —o, quizá la clasificación de los valores competidores— comunes a Galileo y a Kant, entonces es cierto que Belarmino estaba siendo «acientífico». Pero, por supuesto, la mayoría de nosotros (incluyendo a Kuhn, aunque quizá no a Feyerabend) los aceptamos con gusto. Somos herederos de trescientos años de retórica sobre la importancia de distinguir claramente entre ciencia y religión, ciencia y política, ciencia y arte, ciencia y filosofía, etc. Esta retórica ha formado la cultura de Europa. Nos ha hecho ser lo que somos hoy en día. Tenemos la ventaja de que la existencia de una pequeña perplejidad dentro de la epistemología o dentro de la historiografía de la ciencia es suficiente para acabar con ella. Pero proclamar nuestra lealtad a estas distinciones no es decir que haya normas «objetivas» y «racionales» para su adopción. Galileo, podríamos decir, impuso su argumento, y todos nosotros estamos en el terreno común de la «red» de relevancia e

irrelevancia que desarrolló la «filosofía moderna» como consecuencia de esa victoria. 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?

Puedo explicar la idea de «diferencia de naturaleza» que está en cuestión aquí remitiendo a la noción de conmensurabilidad. La diferencia deseada es aquella que nos permitiría decir que cualquier observador razonable desinteresado de la controversia Belarmino-Galileo, teniendo en cuenta todas las consideraciones relevantes, vendría a ponerse de parte de Galileo, mientras que hombres razonables todavía difieren en las otras cuestiones que acabo de mencionar. Pero esto nos hace volver otra vez a la cuestión de si los valores que invocaba Belarmino eran propiamente «científicos», si su actitud pasa por «desinteresada» y sus pruebas por «relevantes». En este punto, me parece a mí, haríamos bien en abandonar la idea de ciertos valores («racionalidad», «desinterés») que se mantienen al margen de los patrones educativos e institucionales de la época. Podemos decir simplemente que Galileo estaba *creando* la idea de «valores científicos sobre la marcha, que fue una gran cosa que lo hiciera, y que está fuera de lugar la cuestión de si era racional al hacerlo.

Como dice Kuhn en relación con un problema menor, pero evidentemente relacionado con éste, no podemos diferenciar a las comunidades científicas por «el objeto material», sino más bien «examinando los patrones de educación y comunicación»<sup>15</sup>. Saber qué es lo que cuenta como relevante para una elección entre teorías sobre una cierta materia es, en periodos de investigación normal, pertenecer a lo que Kuhn llama «matriz disciplinar». En periodos en que está en cuestión la comunidad relevante de investigadores, en que se están borrando las líneas divisorias entre «eruditos», «meros empíricos» y chapuceros (o, por cambiar el ejemplo, entre «pensadores políticos serios» y «panfletistas revolucionarios»), la cuestión de la relevancia es libre. No podemos determinar la relevancia concentrando la atención en el objeto material y diciendo, por ejemplo: «No os preocupéis por lo que diga la Escritura que hizo Dios; basta con mirar los planetas y ver qué hacen ellos». El *mero* mirar a los planetas no servirá para nada a la hora de elegir nuestro modelo de los cielos, como tampoco el *mero* leer la Escritura. En 1550, había un determinado conjunto de consideraciones que eran relevantes para las concepciones «racionales» en astronomía, y al llegar el año 1750

<sup>15</sup> Kuhn, *Essential Tension*, pág. xvi.

había un conjunto de consideraciones relevantes que era en gran parte diferente. Este cambio en lo que se consideraba relevante puede entenderse, retrospectivamente, como el trazado de distinciones adecuadas entre lo que había realmente en el mundo («descubrir» que la astronomía era una esfera autónoma de la investigación científica), o como un cambio en el clima cultural. No importa mucho que lo consideremos de una manera o de otra, con tal que tengamos claro que el cambio no fue producido por un «argumento racional» en un sentido de «racional» en que, por ejemplo, los cambios introducidos últimamente en relación con la actitud de la sociedad hacia la esclavitud, el arte abstracto, los homosexuales o las especies de animales en peligro, *no* figuraran como «racionales».

Resumiendo la línea que vengo siguiendo a propósito de Kuhn y sus críticos: la controversia entre ellos sobre si la ciencia, en cuanto descubrimiento de lo que está ahí realmente en el mundo, difiere en sus patrones de argumentación de los discursos donde parece menos adecuada la idea de «correspondencia con la realidad» (por ejemplo, la política y la crítica literaria). La filosofía lógico-empirista de la ciencia, y toda la tradición epistemológica a partir de Descartes, ha tratado de decir que el procedimiento para conseguir representaciones precisas en el Espejo de la Naturaleza difiere en formas importantes del procedimiento para conseguir acuerdos sobre cuestiones «prácticas» o «estéticas». Kuhn nos da razones para decir que no hay diferencia más profunda que la que se da entre lo que ocurre en el discurso «normal» y el «anormal». Esta distinción atenta contra la distinción entre ciencia y no ciencia. La terrible indignación con que fue recibida la obra de Kuhn<sup>16</sup> era natural, pues los ideales de la Ilustración no son sólo nuestro patrimonio cultural más precioso sino que están en peligro de desaparición en la medida en que los estados totalitarios van extendiéndose a una parte cada vez mayor de la humanidad. Pero el hecho de que la Ilustración uniera el ideal de la autonomía de la ciencia ante la teología y la política con la imagen de la teoría científica como Espejo de la Naturaleza no es

<sup>16</sup> No obstante, la virulencia se manifestó principalmente entre los filósofos profesionales. La descripción de Kuhn de cómo funciona la ciencia no sorprendió a los científicos cuya racionalidad trataban de proteger los filósofos. Pero los filósofos unían a una vinculación profesional a la metáfora del espejo una comprensión del papel fundamental que habían desempeñado estas metáforas en la Ilustración y, por tanto, en hacer posible la base institucional de la ciencia moderna. Tenían razón al ver que la crítica de Kuhn a la tradición era profunda, y que la ideología que había protegido la ascensión de la ciencia moderna estaba en peligro. Se equivocaban al pensar que las instituciones seguían necesitando la ideología.

razón para mantener esta confusión. La red de relevancia e irrelevancia que heredamos casi intacta desde el siglo XVIII será más atractiva cuando ya no esté unida a esta imagen. Las desfasadas imágenes del espejo no sirven de nada para mantener intacta la herencia —moral y científica— de Galileo.

### 3. LA OBJETIVIDAD COMO CORRESPONDENCIA Y COMO ACUERDO

110 Los críticos de Kuhn han contribuido a perpetuar el dogma de que sólo donde hay correspondencia con la realidad donde hay posibilidad de acuerdo racional, en un sentido especial de «racional» cuyo paradigma es la ciencia. Esta confusión se ve fomentada por nuestro uso de «objetivo» en sentido de «que caracteriza la concepción en que estaríamos de acuerdo como consecuencia de un argumento no perturbado por consideraciones irrelevantes» y de «que representa las cosas tal como son». Los dos sentidos son en gran parte coextensivos, y fuera del contexto filosófico no supondría ningún problema unirlos. Pero si comenzamos a tomarnos en serio preguntas como «¿En qué sentido exactamente está la Bondad ahí fuera esperando a ser representada exactamente como consecuencia de una argumentación racional sobre cuestiones morales?» o «¿En qué sentido estaban ahí los rasgos físicos de la realidad, capaces de ser representados exactamente sólo mediante ecuaciones diferenciales, o tensores, antes de que las personas pensarán en representarlos de esa manera?», comienza a notarse la tensión entre las dos ideas. Debemos agradecer a Platón la pregunta del primer tipo y al idealismo y pragmatismo la del segundo. Ninguna de las dos preguntas tiene respuesta. Nuestra inclinación natural a responder con un rotundo «En ningún sentido» a la primera y un igualmente rotundo «En el más pleno de los sentidos posibles y en el más directo» a la segunda no nos servirá de nada para liberarnos de estas preguntas si seguimos sintiendo la necesidad de *justificar* las respuestas a estas preguntas construyendo teorías epistemológicas y metafísicas.

Desde Kant, el principal empleo de estas teorías ha sido apoyar intuiciones relacionadas con la distinción subjetivo-objetivo —o intentos de demostrar que nada exterior a la ciencia natural cuenta como «objetivo» o intentos de aplicar este término honorífico a la moral, o a la política o a poemas. La metafísica, como intento de averiguar qué es aquello sobre lo que se puede ser objetivo, se ve obligada a preguntar por las semejanzas y diferencias que hay, por ejemplo, en el descubrimiento (como consecuencia de la resolución

final de un dilema moral planteado desde hacía mucho tiempo) de un nuevo artículo de la Ley Moral, el descubrimiento (por los matemáticos) de un nuevo tipo de número o de un nuevo conjunto de espacios, el descubrimiento de la indeterminación del cuántum, y el descubrimiento de que el gato está en la alfombra. Este último descubrimiento —un *point d'appui* casero para las nociones de «contacto con la realidad», «la verdad como correspondencia» y «exactitud de la representación»— es la medida con que se comparan los otros en cuanto a objetividad. Por eso, el metafísico ha de preocuparse por los sentidos en que los valores, números y paquetes de ondas se parecen a los gatos. El epistemólogo ha de preocuparse por los sentidos en que afirmaciones más interesantes comparten la objetividad poseída por ese triunfo del reflejo —la elocución adecuada de «El gato está en la alfombra». Según la concepción que se desprende del conductismo epistemológico, no hay ninguna manera interesante de descubrir si, por ejemplo, hay una Ley Moral con la que pueda establecerse una correspondencia. El hecho de que, por ejemplo, «las normas morales implicadas por la naturaleza del hombre» encajen mejor en el universo hilemórfico de Aristóteles que en el mecanicista de Newton, no es razón para pensar que haya o no haya una Ley Moral «objetiva». Ni podría serlo ninguna otra cosa. El problema de la metafísica, tal como decían los positivistas, es que nadie tiene claro qué debe considerarse como un argumento satisfactorio dentro de ella, aunque, por supuesto, lo mismo ocurre en el caso de la filosofía «impura» del lenguaje que practicaron los positivistas (por ejemplo, la tesis de Quine de la «no-factualidad» de lo intencional). Según el punto de vista que estoy defendiendo, podríamos, en una época imaginaria en que el consenso dentro de estas áreas fuera completo, considerar la moralidad, la física y la psicología igualmente «objetivas». Entonces podríamos relegar las áreas más discutibles de la crítica literaria, la química y la sociología al campo de lo «no-cognitivo» o «interpretarlas operacionalísticamente» o «reducirlas» a una u otra disciplina «objetiva». La aplicación de títulos honoríficos como «objetivo» y «cognitivo» no es nunca más que una expresión de la presencia, y la esperanza, de un acuerdo entre los investigadores.

Aunque quizá suponga repetir algo de lo que hemos dicho anteriormente, creo que vale la pena volver a considerar el debate entre Kuhn y sus críticos, ahora en el contexto de una discusión de la distinción «objetivo-subjetivo», sencillamente por el interés de esta distinción y por su carga de sentido moral. Una vez más, este sentido moral es consecuencia de la idea (totalmente justificada) de que

nuestra mejor esperanza es la conservación de los valores de la Ilustración. Por eso, en esta sección intentaré una vez más cortar los lazos que unen estos valores con la imagen del Espejo de la Naturaleza.

Es conveniente comenzar con la forma en que el propio Kuhn se enfrenta a la afirmación de que su concepción es una puerta abierta a la «subjetividad». Dice:

«Subjetivo» es un término con varios usos establecidos: en uno de ellos se opone a «objetivo», en otro a «basado en un juicio». Cuando mis críticos describen los rasgos idiosincrásicos a que yo recorro diciendo que son subjetivos, utilizan, y yo creo que erróneamente, el segundo de estos sentidos. Cuando se quejan de que dejo a la ciencia sin objetividad, confunden el segundo sentido de subjetivo con el primero<sup>17</sup>.

En el sentido en que los «rasgos subjetivos» no hacen referencia a un juicio, son, continúa Kuhn, «cuestión de gusto» —el tipo de cuestión que nadie se preocupa en discutir, simples informes del propio estado mental. Pero, naturalmente, el valor de un poema o de una persona no es, en este sentido, cuestión de gusto. Por eso, puede decir Kuhn, el valor de una teoría científica es cuestión de «juicio, no de gusto» en el mismo sentido.

Esta respuesta a la acusación de «subjetividad» es útil dentro de su campo de acción, pero no llega a afectar al temor más profundo que hay detrás de la acusación. Es el temor a que no haya realmente ningún terreno intermedio entre las cuestiones de gusto y las cuestiones que se pueden solucionar con un algoritmo previamente formulable. El filósofo que no ve este terreno intermedio está argumentando más o menos, pienso yo, como sigue:

1. Todas las afirmaciones describen o estados internos de los seres humanos (su Esencia de Vidrio, el Espejo quizá empañado) o estados de la realidad exterior (naturaleza).
2. Podemos saber de qué clase es cada afirmación viendo sobre cuáles sabemos conseguir un acuerdo universal.
3. Por eso, la posibilidad de desacuerdo perpetuo es índice de que, independientemente de lo racional que parezca ser el debate, no hay realmente nada sobre lo que debatir —pues el tema sólo pueden ser estados internos.

Este curso de razonamiento, compartido por los platónicos y los po-

<sup>17</sup> Kuhn, *Essential Tension*, pág. 336.

sitivistas, produjo en los últimos la noción de que «analizando» oraciones podemos descubrir si tratan de hecho sobre lo «subjetivo» o lo «objetivo» —donde «análisis significa averiguar si hay acuerdo general entre los hombres sensatos y racionales sobre lo que debería contar como confirmación de su verdad. Dentro de la epistemología tradicional, sólo ocasionalmente se ha visto esta última idea tal como es: la admisión de que nuestra única noción utilizable de «objetividad» es «acuerdo», más que reflejo. Incluso en la gratificante y franca observación de Ayer de que «definimos una creencia racional como aquella a la que se llega por métodos que ahora consideramos fiables»<sup>18</sup>, la idea de «fiables» todavía sigue funcionando como una insinuación de que sólo podemos ser racionales por correspondencia con lo real. Ni siquiera su reconocimiento igualmente franco de que todas las representaciones privilegiadas del mundo le permitirán a un hombre «mantener sus convicciones frente a pruebas aparentemente hostiles si está dispuesto a hacer las necesarias suposiciones *ad hoc*» (pág. 95) basta para acabar con la convicción de Ayer de que al separar lo «empírico» de lo «emotivo» y lo «analítico» está separando la «verdad sobre el mundo» de algo diferente. Esto se debe a que Ayer, como Platón, añade a la anterior cadena de razonamiento otra premisa fundacionalista:

4. Sólo somos capaces de eliminar la posibilidad de desacuerdo racional perpetuo, irresoluble, en aquellas áreas donde los vínculos incuestionados con la realidad externa proporcionan un terreno común a los que disputan.

La afirmación de que, donde no podemos encontrar vínculos incuestionados con (por ejemplo, representaciones privilegiadas de) los objetos que se deben reflejar, no hay posibilidad de que haya un algoritmo, junto con la afirmación de que donde no hay posibilidad de que haya un algoritmo sólo puede haber la *aparición* de acuerdo racional, lleva a la conclusión de que la ausencia de representaciones privilegiadas relevantes demuestra que estamos únicamente ante «una cuestión de gusto». Kuhn tiene razón cuando dice que esto es muy distinto de la idea común de «gusto», pero, como la noción igualmente poco corriente de verdad en cuanto algo que no necesita tener nada que ver con el acuerdo, tiene una larga historia dentro de la filosofía<sup>19</sup>. Es una historia que hay que entender para ver

<sup>18</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Nueva York, 1970), pág. 100.

<sup>19</sup> Kant introdujo esta noción de la verdad sobre la realidad en la filosofía alemana (y, *a fortiori*, en la filosofía en cuanto disciplina profesionalizada

por qué unas sugerencias historiográficas tan poco fuertes como las de Kuhn removieron los niveles inconscientes más profundos de la mente filosófica adiestrada.

Quizá la mejor forma de hacer frente a la acusación de «subjetivismo» formulada contra Kuhn es establecer una distinción entre los sentidos de «subjetivo» distinta de la que él mismo ha hecho en el pasaje citado. Podemos distinguir dos sentidos de «subjetivo» que ocupan oposiciones casi contrarias a cada uno de los dos sentidos de «objetivo» distinguidos anteriormente. La «objetividad», en el primer sentido, era una propiedad de las teorías que, tras haber sido ampliamente discutidas, son elegidas por un consenso de los que las han discutido de forma racional. En contraste, una consideración «subjetiva» es aquella que ha sido dejada de lado, o lo sería, o debería de serlo, por las personas que han participado en la discusión de forma racional —la que se considera, o debería considerarse, que es irrelevante para el objeto material de la teoría. Decir que alguien está introduciendo consideraciones «subjetivas» en una discusión donde se exige objetividad es, en términos generales, decir que está introduciendo consideraciones que otros consideran que están fuera de lugar. Si insiste en estas consideraciones *outré*, está convirtiendo la investigación normal en un discurso anormal. Que una consideración sea subjetiva, en este sentido, es sencillamente que sea poco conocida. Por eso, juzgar la subjetividad es tan arriesgado como juzgar la relevancia.

En un sentido más tradicional, «subjetivo» contrasta con «que corresponde a lo que está ahí fuera», y, por tanto, significa algo parecido a «producto únicamente de lo que hay aquí dentro» (en el corazón, o en la «confusa» porción de la mente que no contiene representaciones privilegiadas y, por tanto, no refleja exactamente lo que hay ahí fuera). En este sentido, «subjetivo» va asociado a «emocional» o «fantástico», pues nuestros corazones y nuestras imaginaciones son idiosincrásicos, mientras que nuestros entendimientos son, en sus mejores momentos, espejo idéntico de los objetos externos mismos. Aquí tenemos una conexión con las «cuestiones

que tenía su modelo en las universidades alemanas). Lo hizo distinguiendo el mero hacer frente a los fenómenos y el intuir intelectualmente los noumenos. También introdujo en la cultura europea la distinción entre juicio cognitivo y estético, y la distinción entre este último y el mero gusto. No obstante, dentro de los límites de la actual discusión, su distinción entre «juicio estético» que puede ser acertado o equivocado y «gusto» que no puede serlo, quedará marginada. Los críticos de Kuhn podrían criticarle con más cautela (pero, según sus puntos de vista, con la misma fuerza devastadora) por hacer de la elección de teoría en la ciencia una cuestión de juicio estético más que cognitivo.

de gusto», pues el estado de nuestras emociones en un momento dado (del que tenemos un ejemplo en nuestra reacción momentánea no deliberada ante una obra de arte) es algo que no se presta a discusión. Tenemos acceso privilegiado a lo que ocurre dentro de nosotros. De esta manera, la tradición procedente desde Platón ha unido la distinción «algoritmo versus no algoritmo» con la distinción «razón versus pasión». Las diversas ambigüedades de «objetivo» y «subjetivo» ilustran cómo puede desarrollarse la confusión. Si no fuera por la vinculación tradicional de estas distinciones, un historiador de la investigación que insistiera en las semejanzas entre las controversias de los científicos con las de los críticos literarios no habría sido interpretado como si estuviera poniendo en peligro nuestras mentes al elevar de categoría a nuestros corazones.

Sin embargo, el propio Kuhn hace ocasionalmente concesiones demasiado amplias a la tradición, especialmente cuando señala que hay un problema serio y sin solucionar en torno a las razones por las que la empresa científica ha marchado tan bien últimamente. Así, dice:

Incluso los que me han seguido hasta aquí querrán saber cómo es posible que una empresa basada en el valor, como la que yo he descrito, pueda desarrollarse tal como lo hace la ciencia, produciendo repetidamente nuevas técnicas poderosas para la predicción y control. Por desgracia, no tengo respuesta ninguna para esta pregunta, pero eso no es más que otra forma distinta de decir que no pretendo haber resuelto el problema de la inducción. Si la ciencia progresara en virtud de algún algoritmo de elección compartido y vinculante, estaría igualmente desorientado a la hora de explicar sus éxitos. Se trata de una laguna que siento intensamente, pero su presencia no diferencia mi postura de la de la tradición<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Kuhn, *Essential Tension*, págs. 332-333. Hay otros pasajes del libro donde, debo reconocer, Kuhn es demasiado condescendiente con la tradición epistemológica. Uno está en la pág. xxiii, donde expresa la esperanza de que la comprensión por los filósofos de «determinación de referencia y traducción» ayude a clarificar los problemas. Otro está en la pág. 14, donde dice que la filosofía de la ciencia tiene una misión totalmente distinta de las actividades hermenéuticas del historiador de la ciencia: «La filosofía se ocupa de la reconstrucción racional, y sólo debe preservar aquellos elementos de su materia que sean esenciales para la ciencia en cuando conocimiento razonado.» Me parece que estas líneas conservan intacto el mito de que hay algo que se llamaba «la naturaleza del conocimiento razonado» que los filósofos deben describir, actividad totalmente distinta de la descripción de lo que se tiene por justificación dentro de las diversas matrices disciplinares que constituyen la cultura del momento.

Como he dicho al hablar del «realismo metafísico» de Putnam, en el capítulo anterior, no hace falta sentir tanto esa laguna. No hemos de lamentarnos de nuestra incapacidad de conseguir una hazaña que nadie tiene la más mínima idea de cómo realizar. La idea de que nos enfrentamos con el reto de llenar esta laguna es un resultado más de la hipostatización del *focus imaginarius* platónico —la verdad en cuanto separada del acuerdo— y de permitir que el abismo entre uno mismo y esa idea incondicional nos haga sentir que no llegamos a entender las condiciones de la propia existencia.

Según lo que yo vengo proponiendo, la pregunta «¿Por qué, si la ciencia es meramente..., produce nuevas técnicas poderosas de predicción y control?» es como la pregunta «¿Por qué, si el cambio en la conciencia moral de Occidente desde 1750 es meramente..., ha podido conseguir tanto en favor de la libertad humana?» Podemos rellenar el primer espacio en blanco con «adhesión al siguiente algoritmo vinculante...» o con «una sucesión de matrices disciplinarias institucionalizadas kuhnianas». El segundo lo podemos completar con «la aplicación del pensamiento secular a las cuestiones morales» o «la conciencia culpable de la burguesía» o «cambios en la constitución emocional de los que controlan las claves del poder» o con muchas otras expresiones. En ninguno de los casos sabe nadie lo que podría ser una buena respuesta. Con visión retrospectiva, «Whiggish» y «realista», siempre podremos ver el logro deseado (predicción y control de la naturaleza, emancipación de los oprimidos) como resultado de tener una visión más clara de lo que hay ahí (los electrones, las galaxias, la Ley Moral, los derechos humanos). Pero éstas no son nunca las explicaciones que buscan los filósofos. Son, en fórmula de Putnam, explicaciones «internas» —explicaciones que satisfacen nuestra necesidad de contar un relato causal y coherente sobre nuestras interacciones con el mundo, pero no nuestra necesidad trascendental de confirmar nuestro reflejo haciendo ver cómo se aproxima a la verdad. «Resolver el problema de la inducción», en el sentido a que se refiere Kuhn, sería como «resolver el problema del hecho y el valor»; ambos problemas sobreviven únicamente como nombres de una cierta insatisfacción inarticulada. Son el tipo de problemas que no se pueden formular dentro de la «filosofía normal»; lo único que ocurre es que algún que otro artificio técnico recibe ocasionalmente el nombre de «solución» a tal problema, con la vaga esperanza de establecer contacto con el pasado, o con la eternidad.

Lo que necesitamos, más que una solución al «problema de la inducción», es la capacidad de pensar sobre la ciencia de tal manera

que el que sea una «empresa basada en el valor» no nos ocasione ninguna sorpresa. Lo único que nos lo impide es la idea firmemente arraigada de que los «valores» son «internos» mientras que los «hechos» son «externos» y que resulta igual de misterioso cómo, empezando con los valores, podemos producir bombas, que cómo, empezando con episodios internos privados, podemos evitar darnos golpes con las cosas. Con esto volvemos al enojoso problema del «idealismo» y a la idea de que la búsqueda de un algoritmo va unida a un enfoque «realista» de la ciencia, mientras que el dejarse llevar por el método meramente hermenéutico del historiador es pasarse al idealismo. Siempre que se sugiere que se mitiguen las distinciones entre teoría y práctica, hecho y valor, método y conversación, se sospecha que hay un intento de hacer al mundo «maleable a la voluntad humana». Esto provoca, a su vez, la afirmación positivista de que debemos hacer una distinción clara entre lo «no-cognitivo» y lo «cognitivo» o bien «reducir» lo primero a lo segundo. La tercera posibilidad —reducir lo segundo a lo primero— parece que «espiritualiza» la naturaleza al hacerla igual a la historia o la literatura, es decir, algo que los hombres han *hecho* y no algo que se *encuentran*. A algunos críticos les parece que Kuhn está proponiendo la tercera opción.

Este intento renovado de ver a Kuhn como si tendiera al «idealismo» no es más que una forma confusa de reiterar la afirmación de que algo como (4) es verdadero —que debemos considerar a los científicos «en contacto con la realidad externa» y, por tanto, con posibilidades de llegar a un acuerdo racional por medios de que no disponen los políticos ni los poetas. La confusión está en sugerir que Kuhn, al «reducir» los métodos de los científicos a los de los políticos, ha «reducido» el mundo «encontrado» de los neutrones al mundo «hecho» de las relaciones sociales. Una vez más nos encontramos con la idea de que todo lo que no puede ser descubierto por una máquina programada con el algoritmo adecuado no puede existir «objetivamente» y, por tanto, ha de ser de alguna manera una «creación humana». En la sección siguiente, trataré de unir lo que vengo diciendo sobre la objetividad con algunos temas procedentes de las páginas anteriores del libro, con la esperanza de hacer ver que la distinción entre epistemología y hermenéutica no debe considerarse como paralela a la distinción entre lo que está «ahí fuera» y lo que nosotros «inventamos».

#### 4. ESPÍRITU Y NATURALEZA

Hay que confesar que la idea de que hay un conjunto especial de métodos adecuados para las disciplinas «blandas» —las *Geisteswissenschaften*— tiene vínculos históricos con el idealismo. Como dice Apel, la actual oposición entre filosofía analítica y «hermenéutica» como estrategias filosóficas parece natural desde que

la metafísica del espíritu y del sujeto del Idealismo del siglo XIX, que debían ser consideradas como fundamentos de las *Geisteswissenschaften* (aunque las últimas ponían más énfasis, ciertamente, en la investigación material) son interpretadas por el Wittgenstein tardío como una «enfermedad» del lenguaje junto con otros conceptos de la metafísica de la filosofía occidental<sup>21</sup>.

La idea de que podría entregarse el yo empírico a las ciencias de la naturaleza, pero no el yo trascendental, que constituye el mundo fenoménico y (quizá) funciona como agente moral, ha contribuido tanto como lo que más a dar significado a la distinción espíritu-naturaleza. Por eso, esta distinción metafísica está oculta en el trasfondo de toda discusión de las relaciones entre *Geistes-* y *Naturwissenschaften*. La imagen se complica todavía más con la noción vaga de que los que tienen afición a hablar de «hermenéutica» están proponiendo introducir un nuevo tipo de método (sospechosamente «blando») en vez de algún otro método (el «método científico», por ejemplo, o quizá el «análisis filosófico»). En esta sección espero demostrar que la hermenéutica, en cuanto discurso sobre discursos todavía-inconmensurables, no tiene ninguna conexión especial ni con (a) el lado de la «mente» del dualismo cartesiano, ni con (b) el lado «constituyente» de la distinción kantiana entre la facultad constituyente de la distinción kantiana entre la facultad constituyente y estructurante de la espontaneidad y la facultad pasiva de la receptividad, ni (c) con la idea de un método que permita descubrir la verdad de las oraciones que compita con los métodos normales seguidos en las disciplinas extrafilosóficas. (Sin embargo, creo que este sentido limitado y purificado de «hermenéutica» que estoy utilizando sí está ligado al uso del término por escritores como Gadamer, Apel y Habermas. Trataré de explicitar las conexiones en el siguiente capítulo.)

<sup>21</sup> Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht, 1967), pág. 35. Cfr., también, pág. 53.

El miedo a «caer en el idealismo» que afecta a quienes se han visto tentados por Kuhn a rechazar las ideas consagradas de la filosofía de la ciencia (y, más en general, de la epistemología) se incrementa con la idea de que si el estudio de la búsqueda científica de la verdad respecto al universo físico se interpreta hermenéuticamente se interpretará como la actividad del espíritu —la facultad que *hace*— y no como aplicación de las facultades reflectoras, las que *encuentran* lo que la naturaleza ha hecho ya. Esta oposición latente romántico-clásico que se mantiene oculta en el trasfondo del examen de Kuhn se manifiesta abiertamente en el uso poco afortunado (condenado en la sección 2, más arriba) que hace Kuhn de expresiones románticas de «encontrarse con un mundo nuevo», en vez del clásico «uso de una nueva descripción para el mundo». Según el planteamiento que estoy siguiendo aquí, no hay nada importante que dependa de la elección entre estas dos expresiones —entre las imágenes de hacer y encontrar. Es una oposición parecida a la que se da entre «objetivo» y «no objetivo» o «cognitivo» y «no cognitivo», de que he hablado en la sección anterior. Sin embargo, resulta menos paradójico mantenerse fiel a la noción clásica de «describir mejor lo que ya estaba allí» en el caso de la física. Esto no se debe a consideraciones epistemológicas o metafísicas profundas, sino simplemente a que, cuando contamos nuestros relatos «Whiggish» sobre cómo nuestros antepasados escalaron gradualmente la montaña en cuya cumbre (quizá falsa) estamos ahora, debemos mantener algunas cosas constantes a lo largo del relato. Las fuerzas de la naturaleza y los pequeños fragmentos de la materia, tal como los entiende la actual teoría física, son buenos ejemplos de este papel. La física es el paradigma de «encontrar» sencillamente porque es difícil (al menos en el Occidente) contar una historia de universos físicos cambiantes con el fondo de una Ley Moral o canon poético invariables, y en cambio resulta muy fácil contar la historia contraria. Nuestro obstinado sentido «naturalista» de que el espíritu es, si no reducible a la naturaleza, al menos dependiente de ella, no es más que la idea de que la física nos ofrece un trasfondo adecuado sobre el cual colocar nuestras historias del cambio histórico. No es como si tuviéramos una visión profunda de la naturaleza de la realidad que nos dijera que todo, menos los átomos y el vacío, era «por convención» (o «espiritual» o «inventado»). La idea de Demócrito era que un relato sobre los fragmentos más diminutos de las cosas constituye un buen trasfondo para las historias sobre los cambios de las cosas hechas de estos fragmentos. La aceptación de este género de historia del mundo (enriquecida sucesivamente por Lucrecio,

Newton y Bohr) quizá sea un rasgo definitorio de Occidente, pero no es una opción que pueda conseguir, o que exija, garantías epistemológicas o metafísicas.

Yo concluyo que los seguidores de Kuhn deberían resistir a la tentación de ganar la partida a los Whigs hablando de «mundos diferentes». Renunciando a estas expresiones, no concederían nada a la tradición epistemológica. Decir que el estudio de la historia de la ciencia, como el estudio del resto de la historia, debe ser hermenéutico, y negar (como haría yo, pero no Kuhn) que haya algo extra llamado «reconstrucción racional» que pueda *legitimar* la práctica científica actual, no es decir todavía que los átomos, paquetes de ondas, etc., descubiertos por los científicos físicos sean creaciones del espíritu humano. Aprovecharse de la ciencia de la época en la elaboración del relato más amplio posible sobre la historia de la raza no es, a no ser que se adquieran también los diversos dogmas platónicos mencionados en la sección anterior, decir que la física sea «objetiva» en algún sentido en que quizá no lo sean la política o la poesía. La línea que separa el hacer del encontrar no tiene nada que ver con la línea divisoria entre inconmensurabilidad y comensurabilidad. O, dicho de otra manera, el sentido en que un hombre es espiritual y no meramente un ser natural —el sentido a que han prestado atención antirreduccionistas como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Marjorie Grene— no es un sentido en que sea un ser que haga el mundo. Decir, con Sartre, que el hombre se hace a sí mismo, y que por eso mismo difiere de los átomos y de los tinteros, es perfectamente compatible con el rechazo de toda insinuación de que parte de su auto-creación consista en «constituir» átomos y tinteros. Por las confusiones entre la noción romántica del hombre como auto-creativo, la idea kantiana del hombre en cuanto que constituye un mundo fenoménico y la idea cartesiana del hombre en cuanto que contiene un ingrediente inmaterial especial merecen un estudio más detallado. Este conjunto de confusiones aparece materializado en gran parte de la discusión referida a la «naturaleza del espíritu», «la irreductibilidad de la persona», la distinción entre acción y movimiento, y la distinción entre *Geistes* y *Naturwissenschaften*. Como la última distinción es probablemente coextensiva con la distinción entre métodos hermenéuticos y no hermenéuticos, es especialmente importante considerarla para clarificar la noción de hermenéutica que estoy presentando.

Para comenzar a desenmarañar esta triple confusión examinaré la afirmación de que la hermenéutica se acomoda especialmente al «espíritu» o a «las ciencias del hombre», mientras hay algún otro mé-

todo (el de las ciencias «objetivizantes» y «positivas») que es apropiado para la «naturaleza». Si trazamos la línea divisoria entre epistemología y hermenéutica tal como vengo haciendo —como contraste entre el discurso sobre el discurso normal y el anormal— parece claro que no compiten entre sí, sino más bien que se ayudan mutuamente. Nada hay tan valioso para el investigador hermenéutico de una cultura exótica como el descubrimiento de una epistemología escrita dentro de esa cultura. Nada es tan valioso para la determinación de si los poseedores de esa cultura han expresado alguna verdad interesante (según —¿qué otra cosa podría ser?— los criterios del discurso normal de nuestro propio tiempo y lugar) como el descubrimiento hermenéutico de cómo traducirlas sin hacer que parezcan unos locos. Por eso, sospecho que esta noción de métodos competidores procede de la idea de que el mundo aparece dividido en áreas que reciben su mejor descripción en el discurso normal (el «esquema conceptual», por utilizar una expresión pre-davidsoniana) de nuestra propia cultura, y otras áreas en que no ocurre eso. En concreto, esta concepción sugiere que las personas van a ser siempre de alguna manera tan viscosas y resbaladizas (la «viscosidad» de Sartre) que escapan a la explicación «objetiva». Pero, una vez más, si se traza la distinción hermenéutica-epistemología tal como yo lo hago, no hay ninguna necesidad de que sea más difícil entender a las personas que a las cosas; lo único que ocurre es que la hermenéutica sólo se necesita en el caso de discursos inconmensurables. Como señalan acertadamente los físicos, en el momento en que podemos saber traducir lo que se está diciendo, no hay ninguna razón para pensar que la explicación de por qué se está diciendo deba diferir en naturaleza, o seguir métodos diferentes) de una explicación de la locomoción o la digestión. No hay ninguna razón metafísica por la que los seres humanos deban ser capaces de decir cosas inconmensurables, ni ninguna garantía de que vayan a seguir haciéndolo. Es sólo cuestión de buena suerte (desde un punto de vista hermenéutico) o de mala suerte (desde un punto de vista epistemológico) que lo hayan hecho así en el pasado.

La disputa tradicional sobre la «filosofía de las ciencias sociales» se ha desarrollado en líneas generales de la siguiente manera. Un bando ha dicho que la «explicación» (subsumir bajo leyes predictivas, más o menos) presupone, y no puede reemplazar, a la «comprensión». El otro bando ha dicho que la comprensión es simplemente la capacidad de explicar, que lo que sus oponentes llaman «comprensión» no es más que la etapa primitiva de ir buscando a

tientas algunas hipótesis explicativas. Ambos bandos tienen razón. Apel comenta, acertadamente, que

los protagonistas de la «comprensión» (es decir, de las *Geisteswissenschaften*) atacan a los defensores de la teoría de la explicación (es decir, de las ciencias conductuales o sociales objetivas) desde atrás —y viceversa—. Los «científicos objetivos» señalan que los resultados de la «comprensión» sólo tienen validez precientífica y subjetivamente heurística, y que deben, cuando menos, ser comprobados y complementados con métodos analíticos objetivos. Los protagonistas de la comprensión, por el contrario, insisten en que la obtención de datos en las ciencias sociales —y, por tanto, cualquier comprobación objetiva de las hipótesis— presupone la «comprensión real»... del significado<sup>22</sup>.

Los que desconfían de la hermenéutica quieren decir que el hecho de que algunos seres hablen no es ninguna razón para pensar que escapen a la gran red unificada de las poderosas leyes de predicción, pues estas leyes pueden prever lo que van a decir así como lo que van a comer. Los que defienden la hermenéutica dicen que la cuestión de lo que van a decir se divide en dos partes —los sonidos o inscripciones que realizan (que podrían ser bastante previsibles, quizá gracias a la neurofisiología), y lo que *significan*, que es algo muy distinto. En este punto, la actitud natural en los defensores de la «ciencia unificada» es decir que *no* es diferente, pues hay procedimientos para traducir cualquier evolución significativa a una lengua concreta —el lenguaje de la misma ciencia unificada. Dado un lenguaje único que contiene todo lo que puede decir cualquiera (tal como Carnap intentaba ensamblar ese lenguaje en la *Aufbau*), la pregunta de qué oración de lenguaje está siendo propuesta por el usuario del lenguaje sometido a investigación no es más «especial» que la pregunta de qué va a tomar para cenar. La traducción al lenguaje de la ciencia unificada es difícil, pero el intento de traducir no implica técnicas de construcción o comprobación de teorías distintas del intento de explicar los hábitos alimenticios.

En respuesta a esto, los defensores de la hermenéutica deberían limitarse a decir que, más como cuestión de hecho innegable que de necesidad metafísica, no existe eso que llaman el «lenguaje de la ciencia unificada». No *tenemos* un lenguaje que sirva como matriz neutra y permanente para formular todas las buenas hipótesis explicativas, y no tenemos la menor idea de cómo conseguir uno.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 30.

(Esto es compatible con decir que *sí* tenemos un lenguaje de observación que es neutro, aunque inútil.) Por eso no es probable que la epistemología —en cuanto intento de hacer conmensurables todos los discursos traduciéndolos a un conjunto de términos preferido— sea una estrategia útil. La razón no es que la «ciencia unificada» sólo funcione en un ámbito metafísico y no en otro, sino que la suposición «Whiggish» de que tengamos ese lenguaje bloquea el camino de la investigación. Siempre podríamos desear cambiar el lenguaje hablado por los sujetos de nuestra explicación. Pero esto sería sólo un caso especial de la posibilidad permanente de que alguien tenga una idea mejor. La comprensión del lenguaje hablado por los sujetos, el entender las explicaciones que dan de por qué están haciendo esto o aquello, puede ser útil o no. En el caso de las personas que son especialmente estúpidas, o psicópatas, hacemos bien en dejar de lado sus explicaciones. Les atribuimos intenciones y acciones en términos que no aceptan y quizá ni entiendan. La conocida afirmación de que para determinar la acción que está realizando un sujeto hay que tener generalmente en cuenta la descripción de sí mismo hecha por el hablante, es bastante acertada. Pero es perfectamente posible dejar de lado dicha descripción. El privilegio que se le atribuye es moral, más que epistémico. La diferencia entre su descripción y la nuestra puede significar, por ejemplo, que debería ser juzgado con nuestras leyes. No significa que no pueda ser explicado por nuestra ciencia.

Decir que no podemos entender una cultura extraña si nos empeñamos en interpretarla como si tuviera «demasiados» de nuestros deseos y creencias es sólo una generalización de la observación kuhniiana de que no podemos entender a los científicos del pasado si nos obstinamos en hacer lo mismo con ellos. Esto puede generalizarse a su vez en la afirmación de que no debemos suponer que el vocabulario utilizado hasta ahora valdrá para todo lo demás que vaya apareciendo. El problema no es que los espíritus se resistan por naturaleza a ser objetos de previsión, sino simplemente que no hay ninguna razón para pensar (y muchas razones para no pensar) que nuestro propio espíritu esté ahora en posesión del mejor de los vocabularios para formular hipótesis que expliquen y prevean a todos los demás espíritus (o, quizá, a los demás cuerpos). Esto es lo que dice Charles Taylor, quien formula la cuestión como sigue:

... podríamos asustarnos tanto ante la perspectiva de esta ciencia hermenéutica que deseemos volver al modelo verificacionista. ¿Por qué no podemos considerar nuestra comprensión del sig-

nificado como parte de la lógica del descubrimiento, tal como sugieren los empiristas lógicos para nuestras ideas no formalizables, y a pesar de ello basar nuestra ciencia en la exactitud de nuestras predicciones?<sup>23</sup>

y responde enumerando tres razones por las que «esta predicción exacta es radicalmente imposible». Dice que

la tercera razón, y la más importante, de la imposibilidad de predicción rigurosa es que el hombre es un animal que se auto-define. Con los cambios en su autodefinición vienen los cambios en lo que es el hombre, de forma que ha de ser entendido en términos diferentes. Pero las mutaciones conceptuales de la historia humana pueden producir, y producen frecuentemente, redes conceptuales que son inconmensurables, es decir, en las que los términos no se pueden definir en relación con un estrato común de expresiones (pág. 49).

La afirmación de que lo que dificulta la predicción de la conducta de los habitantes de la cultura extraña es simplemente la inconmensurabilidad de su lenguaje me parece totalmente correcta, pero creo que luego Taylor oscurece su observación cuando continúa diciendo:

El éxito de la predicción en las ciencias naturales está estrechamente ligado con el hecho de que todos los estados del sistema, del pasado y del futuro, se pueden describir dentro del mismo ámbito de conceptos, como valores, por ejemplo, de las mismas variables. Por eso, todos los estados futuros del sistema solar se pueden describir dentro del mismo ámbito de conceptos, como valores, por ejemplo, de las mismas variables. Por eso, todos los estados futuros del sistema solar se pueden describir, lo mismo que los pasados, en el lenguaje de la mecánica newtoniana... Sólo si el pasado y el futuro se meten en la misma red es posible entender los estados de lo posterior como función de los estados de lo anterior y, por tanto, hacer una previsión.

Esta unidad conceptual queda viciada en las ciencias del hombre por el hecho de la innovación conceptual que a su vez altera la realidad humana (pág. 49).

Taylor restablece aquí la idea del hombre como ser que cambia desde dentro encontrando formas mejores (o, al menos, nuevas) de describir, predecir y explicarse a sí mismo. Los seres humanos, como meros *êtres-en-soi*, no se cambian desde dentro, simplemente son descritos, previstos y explicados en un vocabulario mejor. Esta forma

<sup>23</sup> Charles Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pág. 38.

de decirlo nos lleva de nuevo a la desafortunada idea metafísica antigua de que el universo está hecho de dos clases de cosas. El sentido en que los seres humanos se cambian a sí mismos redescubriéndose no es metafísicamente más interesante o misterioso que el sentido en que se cambian variando de dieta, pareja sexual o residencia. Se trata del mismo sentido: a saber, resultan verdaderas en su caso oraciones nuevas y más interesantes. Taylor continúa diciendo que «los mismos términos en que deberá describirse el futuro para entenderlo adecuadamente no están actualmente a nuestra disposición» (pág. 50), y pretende que esto sólo ocurre en el caso de los seres humanos. Pero, por lo que podemos saber, puede ser que se haya agotado la creatividad humana, y que en el futuro sea el mundo *no*-humano el que se escape de nuestra red conceptual. Podría ocurrir que todas las futuras sociedades humanas sean (como consecuencia, quizá, de un totalitarismo tecnocrático omnipresente) vulgares variaciones del nuestro. Pero la ciencia contemporánea (que parece ya incapaz de explicar la acupuntura, la migración de las mariposas, etc.) quizá llegue pronto a encontrarse en una situación tan mala como el hilemorfismo de Aristóteles. La línea que está describiendo Taylor no es la línea entre lo humano y lo no humano, sino entre esa parte de la investigación donde no estamos seguros de disponer del vocabulario adecuado y esa parte donde estamos bastante seguros de poseerlo. Por el momento, coincide, a grandes rasgos, con la distinción entre los campos de las *Geistes-* y *Naturwissenschaften*. Pero esta coincidencia puede que sea una *mera* coincidencia. Con una perspectiva suficientemente larga, puede resultar que el hombre sea menos *δαιμόνιος* de lo que pensaba Sófocles, y las fuerzas elementales de la naturaleza lo sean más de lo que se imaginan los físicos modernos.

Para ver mejor este punto, conviene tener presente que hay muchas ocasiones en que ignoramos por completo el *pour-soi* de los seres humanos. Lo hacemos en el caso de personas particularmente grises y convencionales, por ejemplo, cuyas acciones y palabras son todas tan previsibles que los «objetivizamos» sin dudarlos. Por el contrario, cuando tropezamos con algo no humano que trata de escapar de la red conceptual utilizada en el momento, es natural que se comience a hablar de un lenguaje desconocido —imaginar, por ejemplo, que las mariposas migratorias tienen un lenguaje en que describen rasgos del mundo para los que la mecánica newtoniana no tiene nombre. O, si no llegamos tan lejos, al menos incurrimos, naturalmente, en la idea de que todavía no se ha conseguido describir el Libro de la Naturaleza —que no contiene, por ejemplo, la

«gravitación» más de lo que contiene el «movimiento natural». La tentación es antropomorfizar el mundo no humano, o parte de él, en el momento en que resulte claro que, como ocurre con el nativo de una cultura exótica, o el genio cuya conversación nos supera, no «hablamos el mismo lenguaje». Naturaleza es todo aquello que es tan de rutina y tan familiar y tan dócil que nos permite confiar implícitamente en nuestro propio lenguaje. Espíritu es todo aquello que es tan extraño e incontrolable que nos hace empezar a preguntarnos si nuestro «lenguaje» es «adecuado» para ello. Nuestra duda, despojada de las imágenes del espejo, se refiere simplemente a si no es posible que alguien o algo esté relacionándose con el mundo en términos para los que nuestro lenguaje no tiene equivalentes. Dicho más sencillamente, sólo es preguntarse si no necesitamos cambiar nuestro vocabulario, y no solamente nuestras afirmaciones.

Al comenzar este capítulo he dicho que la hermenéutica es, a grandes rasgos, una descripción de nuestro estudio de lo poco conocido, y la epistemología es, a grandes rasgos, la descripción de nuestro estudio de lo que nos resulta familiar. Dada la interpretación algo forzada que acabo de proponer de «espíritu» y «naturaleza», podría estar ahora de acuerdo con la opinión tradicional de que la hermenéutica describe nuestra investigación del espíritu, mientras que la epistemología es una descripción de nuestra investigación de la naturaleza. Pero sería mejor, pienso yo, abandonar por completo la distinción espíritu-naturaleza. Como ya he dicho antes, esta distinción une *a)* la distinción entre lo que encaja perfectamente en nuestra forma de explicar y predecir las cosas y lo que no; *b)* la distinción entre algo que une todas las distintas características (enumeradas en el capítulo primero, sección 3) que se han considerado, en una u otra época, como distintivamente humanas, y el resto del mundo. Además une estas dos distinciones con *c)* la distinción (criticada en el capítulo tercero, sección 3) entre la facultad de la espontaneidad (la actividad trascendental de la constitución) y la de la receptividad. Lo hace por una combinación de nuestra facultad receptiva trascendental del sentido con el campo de las presentaciones sensoriales que integran el «yo empírico» (combinación que el propio Kant fue incapaz de evitar). El resultado de unir el espíritu como creatividad romántica auto-transcendente (siempre dispuesto a comenzar a hablar en una forma que sea inconmensurable con nuestro actual lenguaje) con el espíritu en cuanto idéntico a la Esencia de Vidrio del hombre (con toda su libertad metafísica de la explicación física), y con el espíritu como «constituyente» de la realidad fenoménica, fue la metafísica del idealismo alemán del

siglo XIX. Fue un conjunto de asimilaciones provechoso, pero uno de sus resultados menos afortunados fue la idea de que la filosofía tenía una esfera especial y propia, totalmente alejada de la de la ciencia. Esta asimilación contribuyó a mantener viva la idea de la «filosofía» como disciplina centrada en la epistemología. Mientras la idea del espíritu en cuanto constituyente transcendental (en sentido kantiano) estuviera reforzada por el recurso al dualismo cartesiano, por una parte, y al romanticismo, por otra, podría sobrevivir sin problemas la idea de una disciplina que presidiría sobre las demás y se llamaría «epistemología» o «filosofía transcendental» —que no se podría reducir ni a *Naturwissenschaft* (psicofisiología) ni a *Geisteswissenschaft* (la sociología del conocimiento). Otro legado poco feliz fue la confusión de la necesidad de traducción no mecánica (y, más en general, de formación de conceptos imaginativa) con la «irreductibilidad del ego transcendental constituyente». Esta confusión mantuvo viva la discusión idealismo-realismo mucho después de cuando debería haberse dado por concluida, pues los amigos de la hermenéutica pensaron (como ilustra la cita de Apel al comienzo de esta sección) que algo parecido al idealismo era la carta oficial de su actividad, mientras que sus enemigos supieron que cualquiera que practicara manifiestamente la hermenéutica tenía que ser «antinaturalista» y carecer de un sentido adecuado de la exterioridad bruta del universo físico.

Para resumir lo que quiero decir sobre la «irreductibilidad de las *Geisteswissenschaften*», voy a proponer las siguientes tesis:

El fisicismo tiene probablemente razón cuando dice que algún día seremos capaces, «en principio», de predecir todos y cada uno de los movimientos del cuerpo de una persona (incluyendo los de su laringe y de la mano con que escribe) por referencia a microestructuras existentes dentro de su cuerpo.

El peligro para la libertad humana como consecuencia de este logro es mínimo, pues las palabras «en principio» admiten la probabilidad de que la determinación de las condiciones iniciales (los estados antecedentes de las microestructuras) sea demasiado difícil de conseguir, a no ser que se trate de algún ejercicio pedagógico ocasional. En cualquier caso, los que se dedican a las torturas y al lavado de cerebros se encuentran ya en buena posición para entorpecer la libertad humana según se les antoje; el posterior progreso científico no puede mejorar su posición.

La intuición existente detrás de la distinción tradicional entre naturaleza y espíritu, y detrás del romanticismo, es que podemos predecir qué sonidos saldrán de la boca de alguien sin saber lo

que significan. Así pues, aun cuando pudiéramos predecir los sonidos emitidos por la comunidad de los investigadores científicos del año 4.000, no estaríamos por eso en condiciones de participar en su conversación. Esta intuición es totalmente correcta<sup>24</sup>.

El hecho de que podamos predecir un sonido sin saber lo que significa es precisamente el hecho de que las condiciones microestructurales necesarias y suficientes para la producción de un sonido en muy pocas ocasiones correrán parejas a una equivalencia material entre una afirmación en el lenguaje utilizado para describir la microestructura y la afirmación expresada por el sonido. Esto no se debe a que algo sea en principio imprevisible, y mucho menos a una división ontológica entre naturaleza y espíritu, sino simplemente a la diferencia entre un lenguaje adecuado para enfrentarse con las neuronas y otro adecuado para enfrentarse con las personas.

Podemos saber cómo responder a una observación críptica de un juego lingüístico diferente sin saber ni preocuparnos de qué oración de nuestro juego lingüístico corriente es materialmente equivalente a esa observación<sup>25</sup>. Producir la conmensurabilidad encontrando equivalencias materiales entre oraciones procedentes de distintos juegos lingüísticos es sólo una de las distintas técnicas existentes para hacer frente a nuestros semejantes. Cuando no funciona, recurrimos a otra que funcione —por ejemplo, coger el truco a un nuevo juego lingüístico, y quizá olvidar el antiguo. Ésta es la misma técnica que utilizamos cuando la naturaleza no humana se manifiesta recalcitrante a dejarse predecir en el vocabulario de la ciencia tradicional.

La hermenéutica no es «otra forma de conocer» —la «com-

<sup>24</sup> Éste es el núcleo de verdad oculto en la afirmación quineana de que las *Geisteswissenschaften* no contienen «cuestiones de hecho». Raymond Geuss lo expresa bien hablando de Quine: «Aun cuando tengamos una teoría de la naturaleza que nos permita predecir las disposiciones verbales de alguien para toda la eternidad, con ello no entenderemos lo que *quiere decir*» («Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie», *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 8 [1973], pág. 44n.).

<sup>25</sup> El que todas las lenguas sean traducibles unas a otras (por las razones davidsonianas mencionadas en el capítulo 6) no significa que se puedan encontrar tales equivalencias (al menos «en principio»). Significa simplemente que no podemos dar sentido a la afirmación de que nuestros conocimientos tienen algo más que impedimentos temporales —la afirmación de que una cosa que se llama «esquema conceptual diferente» nos impide aprender a conversar con el usuario de otro lenguaje. Tampoco elimina la intuición que había tras la falsa afirmación romántica de que los grandes poemas son intraducibles. Son traducibles, por supuesto; el problema es que las traducciones no son ya grandes poemas.

«preensión» en oposición a la «explicación» (predictiva). Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas. Sería mejor para la claridad filosófica que entregáramos la idea de «cognición» a la ciencia predictiva, y dejáramos de preocuparnos por los «métodos cognitivos alternativos». La palabra *conocimiento* no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una «teoría del conocimiento», y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es «irracional».

## CAPÍTULO VIII

### Filosofía sin espejos

#### 1. HERMENÉUTICA Y EDIFICACIÓN

Las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo están tan vinculadas con el intento kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento que es difícil imaginar qué podría ser la filosofía sin la epistemología. En un plano más general, es difícil imaginar que ninguna actividad se considerara digna de llevar el nombre de «filosofía» si no tuviera nada que ver con el conocimiento —si no fuera en cierto sentido una teoría del conocimiento, un método de conseguir conocimiento, o al menos una pista de dónde podría encontrarse una clase de conocimiento de la máxima importancia. La dificultad procede de una idea que es común a los platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia —a saber, descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos.

Hay que dejar de lado esta imagen clásica de los seres humanos antes de poder dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología. El intento de conseguirlo tiene el nombre de «hermenéutica», término polémico dentro de la filosofía contemporánea. El uso del término en este contexto se debe en gran parte a una obra —*Truth and Method*, de Gadamer—. En ella, Gadamer deja claro que la hermenéutica no es un «método para conseguir la verdad» que encaje en la imagen clásica del hombre: «El fenómeno hermenéutico

no es básicamente un problema de método, en absoluto»<sup>1</sup>. Más bien lo que hace Gadamer, a grandes rasgos, es preguntar qué conclusiones se pueden deducir del hecho de que tenemos que practicar la hermenéutica —del «fenómeno hermenéutico» en cuanto un hecho que la tradición epistemológica ha tratado de marginar. «La hermenéutica que se desarrolla aquí», dice, no es... una metodología de las ciencias humanas, sino un intento de entender qué son verdaderamente las ciencias humanas, más allá de su autoconciencia metodológica, y qué las conecta con la totalidad de nuestra experiencia del mundo»<sup>2</sup>. Su libro es una nueva descripción del hombre que intenta colocar la imagen clásica dentro de otra más amplia y, por tanto, de «distanciar» la problemática filosófica consagrada en vez de ofrecer un conjunto de soluciones a la misma.

En relación con el tema que nos ocupa, la importancia de la obra de Gadamer está en que consigue separar una de las tres hebras —la idea romántica del hombre en cuanto auto-creador— existentes en la idea filosófica del «espíritu» de las otras dos hebras con que se había llegado a confundir. Gadamer (como Heidegger, con quien está en deuda parte de su obra) no hace concesiones ni al dualismo cartesiano ni a la noción de «constitución trascendental» (en cualquier sentido que pudiera recibir una interpretación idealista)<sup>3</sup>. De esta manera contribuye a reconciliar la afirmación «naturalista» que he intentado realizar en el capítulo precedente —que la «irreductibilidad de las *Geisteswissenschaften*» no es cuestión de dualismo metafísico— con nuestra intuición «existencialista» de que lo más importante que podemos hacer es redescubrirnos a nosotros mismos. Lo hace utilizando la noción de *Bildung* (educación, auto-formación) en vez de la de «conocimiento», en cuanto meta del pensamiento. Decir que nos convertimos en otras personas, que nos «rehacemos» a nosotros mismos al leer más, hablar más y escribir más, no es más que una forma llamativa de decir que las oraciones que resultan

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York, 1975), pág. xi. En realidad, podría decirse que el libro de Gadamer es un panfleto contra la misma idea de método, donde éste se concibe como un intento de conmensuración. Resulta instructivo observar los paralelismos entre este libro y el de Paul Feyerabend, *Against Method*. En la exposición de Gadamer sigo a Alasdair MacIntyre; véase su «Contexts of Interpretation», *Boston University Journal*, 24 (1976), 41-46.

<sup>2</sup> Gadamer, *Truth and Method*, pág. xiii.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, pág. 15. «Pero podemos reconocer que la *Bildung* es un elemento del espíritu sin sentirnos ligados a la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, lo mismo que la idea de la historicidad de la conciencia no está unida a su filosofía de la historia del mundo.»

verdaderas de nosotros en virtud de tales actividades son, con frecuencia, mucho más importantes para nosotros que las oraciones que resultan verdaderas de nosotros cuando bebemos más, ganamos más, etcétera. Los hechos que nos hacen capaces de decir cosas nuevas e interesantes sobre nosotros mismos son, en este sentido, no-metafísico, más «esenciales» para nosotros (al menos para nosotros, intelectuales de vida relativamente tranquila, habitantes de una parte próspera y estable del mundo) que los hechos que cambian nuestras formas o nuestros niveles de vida («re-hacernos» en formas menos «espirituales»). Gadamer desarrolla su idea de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (el tipo de conciencia del pasado que nos cambia) para describir una actitud interesada, no tanto en lo que hay ahí fuera en el mundo, o en lo que ocurrió en la historia, cuanto en lo que podemos sacar de la naturaleza y de la historia para nuestros propios usos. Cuando se tiene esta actitud, la obtención de hechos correctos (sobre los átomos y el vacío, o sobre la historia de Europa) sólo tiene valor propedéutico para encontrar una forma nueva y más interesante de expresarnos a nosotros mismos y, por tanto, de arreglárnoslas con el mundo. Desde el punto de vista educacional, en oposición al epistemológico o tecnológico, la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de verdades<sup>4</sup>.

Como la palabra «educación» suena demasiado vulgar, y la de *Bildung* nos resulta extraña, utilizaré el término «edificación» para referirme a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede consistir también en la actividad «poética» de elaborar esas metas nuevas,

<sup>4</sup> El contraste que se da en este caso es el mismo que el que se aprecia en la discusión tradicional entre educación «clásica» y educación «científica» mencionado por Gadamer en la sección inicial de «The Significance of the Humanist Tradition». Más en general, puede considerarse como un aspecto de la lucha entre poesía (que no puede abandonarse en la primera clase de educación) y filosofía (que, cuando se concibe a sí misma como una superciencia, desearía convertirse en fundamento de la segunda clase de educación). Yeats preguntó a los espíritus (que, creía él, le estaban dictando *A Vision* por mediación de su esposa) por qué habían venido. Los espíritus respondieron: «Para traeros metáforas para la poesía.» Un filósofo habría esperado algunos datos más concretos sobre lo que ocurría al otro lado, pero Yeats no se sintió defraudado.

nuevas palabras, o nuevas disciplinas, a lo que seguiría, por así decirlo, lo contrario de la hermenéutica: el intento de reinterpretar nuestros entornos familiares en términos, no familiares, de nuestras nuevas invenciones. En cualquier caso, la actividad es (a pesar de la relación etimológica entre las dos palabras) edificar sin ser constructivo —al menos si «constructivo» significa aquella forma de cooperación en la realización de los programas de investigación que tiene lugar en el discurso normal. Se *supone* que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos.

El contraste entre deseo de edificación y deseo de verdad no es, según Gadamer, expresión de una tensión que exija su resolución o la adopción de un compromiso. Si hay conflicto, éste se da entre la concepción platónico-aristotélica de que la *única* forma de ser edificado es saber qué hay ahí fuera (reflejar los hechos con exactitud —realizar nuestra esencia conociendo esencias) y la concepción de que la búsqueda de la verdad es sólo una de las muchas formas en que podemos ser edificados. Gadamer atribuye justamente a Heidegger el mérito de haber dado con una forma de ver la búsqueda de conocimiento objetivo (desarrollada primeramente por los griegos, utilizando como modelo las matemáticas) como uno de entre los diversos proyectos humanos<sup>5</sup>. Sin embargo, éste queda reflejado más gráficamente en Sartre, quien concibe el intento de adquirir un conocimiento objetivo del mundo y, por tanto, de uno mismo, como un intento de evitar la responsabilidad de elegir el propio proyecto<sup>6</sup>. Para Sartre, decir esto no es decir que el deseo de conocimiento objetivo de la naturaleza, de la historia o de cualquier otra cosa esté condenado al fracaso, ni siquiera que tenga que resultar engañoso. Es decir, simplemente, que presenta una tentación al auto-engaño en la medida en que pensemos que, sabiendo qué descripciones dentro de un conjunto dado de discursos normales se aplican a nosotros, por eso mismo nos conocemos a nosotros. Para Heidegger, Sartre y Gadamer, la investigación objetiva es perfectamente posible y muchas veces real —lo único que hay que decir en su contra es que proporciona sólo algunas, de las mu-

<sup>5</sup> Véase la sección titulada «The Overcoming of the Epistemological Problem...» en *Truth and Method*, págs. 214 y ss., y compárese con Martin Heidegger, *Being and Time*, traducido por John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York, 1962), sec. 32.

<sup>6</sup> Véase Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, traducción de Hazel Barnes (Nueva York, 1956), parte segunda, capítulo 3, sección 5, y la «Conclusión» del libro.

chas, formas de describirnos a nosotros mismos, y que algunas de ellas pueden dificultar el proceso de edificación.

Resumiendo esta concepción «existencialista» de la objetividad, podríamos decir: la objetividad debe entenderse como conformidad con las normas de justificación (para las afirmaciones y para las acciones) que encontramos sobre nosotros. Esta conformidad sólo resulta dudosa y engañosa cuando se entiende como algo más que esto —a saber, como una forma de obtener acceso a algo que «sirva de base» a las actuales prácticas de justificación en alguna otra cosa. De dicha «base» se piensa que no necesita justificación, pues se ha percibido tan clara y distintamente como para servir de «fundamento filosófico». Esto es engañoso no simplemente por el absurdo general de apoyar la justificación última en lo injustificable, sino también por el absurdo más concreto de pensar que el vocabulario utilizado por la ciencia o la moralidad actual tengan una vinculación privilegiada con la realidad que haga de él algo *más* que otro conjunto cualquiera de descripciones. El acuerdo con los naturalistas en que la redescrípción no es «cambio de esencia» debe ir seguido por el abandono total de la noción de «esencia»<sup>7</sup>. Pero la estrategia filosófica consagrada en la mayoría de los naturalismos es encontrar una forma de demostrar que nuestra propia cultura ha conseguido captar la esencia del hombre —convirtiendo así a todos los vocabularios nuevos e inconmensurables meramente en una ornamentación «no-cognitiva»<sup>8</sup>. La utilidad de la opinión «existencialista» es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una de (o en la unidad de) las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos. Las primeras no son representaciones privilegiadas en virtud del hecho de que

<sup>7</sup> Habría resultado oportuno que Sartre hubiera completado esta observación de que el hombre es el ser cuya esencia es no tener esencia diciendo que esto valía también para todos los demás seres. Si no se introduce esa adición, parecerá que Sartre está insistiendo en la antigua distinción metafísica entre espíritu y naturaleza, aunque en otros términos, en vez de afirmar simplemente que el hombre es siempre libre de elegir nuevas descripciones (entre otras cosas, para sí mismo).

<sup>8</sup> Creo que Dewey es el único de los autores habitualmente clasificados como «naturalistas» que no ha manifestado esta actitud reductora, a pesar de que habla continuamente del «método científico». El mérito singular de Dewey fue haber permanecido lo suficientemente hegeliano como para no pensar que la ciencia natural tenga un acceso interior a las esencias de las cosas, al mismo tiempo que se mantenía lo suficientemente naturalista como para pensar en los seres humanos en términos darwinianos.

(por el momento) haya más consenso en las ciencias que en las artes. Están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones a nuestra disposición.

El tema puede formularse también como una extrapolación del tópico de que no puede decirse de alguien que esté educado —*gebildet*— si sólo conoce los resultados de las *Naturwissenschaften* de la época. Gadamer comienza *Truth and Method* examinando el papel de la tradición humanista en la atribución de sentido a la idea de *Bildung* como algo que «no tiene fines fuera de sí mismo»<sup>9</sup>. Para dar sentido a esta idea hace falta un sentido de la relatividad de los vocabularios descriptivos para los periodos, tradiciones y accidentes históricos. Esto es lo que hace la tradición humanista dentro de la educación, y no puede conseguir el adiestramiento en los resultados de las ciencias naturales. Dado ese sentido de relatividad, no podemos tomarnos en serio la noción de «esencia», ni la idea de que la tarea del hombre sea la representación exacta de las esencias. Las ciencias naturales, por sí solas, no llegan a convencernos de que sabemos lo que somos y lo que podemos saber —no sólo cómo predecir y controlar nuestra conducta, sino los límites de tal conducta (y, en especial, los límites de nuestra habla significativa). El intento de Gadamer de rechazar la exigencia de «objetividad» (en la que coinciden Mill y Carnap) en las *Geisteswissenschaften* es el intento de impedir que la educación se reduzca a una instrucción en los resultados de la investigación normal. Más en general, es el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa únicamente por su anormalidad.

A este intento «existencialista» por colocar la objetividad, la racionalidad y la investigación normal dentro del cuadro más amplio de nuestra necesidad de ser educados y edificados se enfrenta muchas veces el intento «positivista» de distinguir entre aprender hechos y adquirir valores. Desde el punto de vista positivista, la exposición que hace Gadamer de la *wirkungsgeschichtliche Bewusstseins* puede parecer poco más que la repetición del tópico de que aun cuando sepamos todas las descripciones objetivamente verdaderas de nosotros mismos, quizá sigamos sin saber qué hacer con nosotros. Desde este punto de vista, *Truth and Method* (y los capítulos sexto y séptimo del presente libro) son adaptaciones exageradas del hecho de que la total satisfacción de todas las exigencias de justificación que ofrece la investigación normal nos dejaría en libertad para extraer nuestras propias conclusiones de las afirmaciones así justifi-

<sup>9</sup> Gadamer, *Truth and Method*, pág. 12.

cidas. Pero desde los puntos de vista de Gadamer, Heidegger y Sartre, el problema de la distinción hecho-valor es que está concebida precisamente para oscurecer el hecho de que son posibles otras descripciones además de las presentadas por los resultados de las investigaciones normales<sup>10</sup>. Indica que una vez «están dentro todos los hechos» no queda nada, excepto la adopción «no-cognitiva» de una actitud —opción que no se puede discutir racionalmente. Oculta el hecho de que usar un conjunto de oraciones verdaderas para describirnos a nosotros mismos es ya elegir una actitud hacia nosotros, mientras que utilizar otro conjunto de oraciones verdaderas es adoptar una actitud contraria. La distinción positivista entre hechos y valores, creencias y actitudes, sólo puede parecer plausible si suponemos que hay un vocabulario libre-de-valor que haga conmensurables a estos conjuntos de afirmaciones «factuales». Pero la ficción filosófica de que tenemos este vocabulario en la punta de la lengua es, desde un punto de vista educativo, desastrosa. Nos obliga a fingir que podemos dividirnos a nosotros mismos en conocedores de oraciones verdaderas por una parte y elegidores de vidas o acciones u obras de arte por la otra. Estas divisiones artificiales impiden que logremos enfocar la idea de edificación. O, más exactamente, nos llevan a pensar que la edificación no tiene nada que ver con las facultades racionales que se emplean en el discurso normal.

Así, pues, el esfuerzo de Gadamer por deshacerse de la imagen clásica del hombre-como-esencialmente-conocedor-de-esencias es, entre otras cosas, un esfuerzo por librarse de la distinción entre hecho y valor y, por tanto, por hacernos pensar que «descubrir los hechos» es sólo uno de los distintos proyectos de edificación. Ésta es la razón por la que Gadamer dedica tanto tiempo a acabar con las distinciones hechas por Kant entre cognición, moralidad y juicio estético<sup>11</sup>. No hay ninguna forma, por lo que yo sé, de argumentar en el tema de si se debe mantener en su sitio la «red» kantiana o más bien debe dejarse de lado. No hay ningún discurso filosófico normal que proporcione un terreno de conmensuración común a los que ven la ciencia y la edificación como, respectivamente, «racional»

<sup>10</sup> Véase la discusión de Heidegger sobre los «valores» en *Being and Time*, página 133, y lo que dice al respecto Sartre en *Being and Nothingness*, segunda parte, capítulo 1, sección 4. Compárense con los comentarios de Gadamer sobre Weber (*Truth and Method*, págs. 461 y ss.).

<sup>11</sup> Véase la polémica de Gadamer contra «la subjetivización de la estética» en la Tercera Crítica de Kant (*Truth and Method*, pág. 87) y compárense con los comentarios de Heidegger en «Letter on Humanism» hablando de las distinciones de Aristóteles entre física, lógica y ética (Heidegger, *Basic Writings*, ed. Krel [Nueva York, 1976], pág. 232).

e «irracional», y los que ven la búsqueda de la objetividad como una posibilidad entre otras que se deben tener en cuenta en la *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*. Si no existe ese terreno común, lo único que podemos hacer es indicar qué aspecto tiene el otro bando, desde nuestro propio punto de vista. Es decir, lo único que podemos hacer es ser hermenéuticos con la oposición —tratando de demostrar cómo las cosas extrañas o paradójicas u ofensivas que dicen van unidas al resto de lo que quieren decir, y qué impresión produce lo que dicen cuando se formula en nuestro propio idioma alternativo. Esta clase de hermenéutica de intención polémica aparece en los intentos de Heidegger y Derrida por demostrar la tradición.

## 2. FILOSOFÍA SISTEMÁTICA Y FILOSOFÍA EDIFICANTE

El punto de vista hermenéutico, desde el cual la adquisición de la verdad ve reducida su importancia y se considera como un componente de la educación, sólo es posible cuando antes se ha adoptado otro punto de vista. La educación ha de comenzar con la aculturación. Por eso, para llegar a ser *gebildet* los primeros pasos han de ser la búsqueda de la objetividad y de la conciencia auto-consciente de las prácticas sociales en que consiste la objetividad. Debemos vernos primero como *en-soi* —descritos por aquellas afirmaciones que son objetivamente verdaderas en el juicio de nuestros semejantes— antes de que tenga sentido que nos veamos como *pour-soi*. De la misma manera, no podemos ser educados sin descubrir muchas cosas sobre las descripciones del mundo presentadas por nuestra cultura (por ejemplo, aprendiendo los resultados de las ciencias naturales). Quizá más adelante podamos dar menos valor a «estar en contacto con la realidad», pero sólo podremos permitirnoslo después de haber atravesado diversas etapas de conformidad, primero implícita y luego explícita y auto-consciente, con las normas de los discursos que se producen a nuestro alrededor.

Traigo a colación este punto trivial de que la educación —incluso la educación del revolucionario o del profeta— ha de comenzar con la conformidad con la aculturación y la conformidad simplemente para introducir un elemento de cautela en la afirmación «existencialista» de que la participación normal en el discurso normal es meramente un proyecto, una forma de estar en el mundo. La cautela consiste en decir que el discurso anormal y «existencial» depende siempre del discurso normal, que la posibilidad de la her-

menéutica depende siempre de la posibilidad (y quizá de la realidad) de la epistemología, y que la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época. Intentar el discurso anormal *de novo*, sin ser capaces de reconocer nuestra propia anormalidad, es una locura en el sentido más literal y terrible de la palabra. Insistir en ser hermenéutico donde podría valer la epistemología —volvemos incapaces de ver el discurso normal en términos de sus propios motivos, y capaces de verlo únicamente desde dentro de nuestro discurso anormal— no es una locura, pero refleja una deficiencia de educación. La adopción de la actitud «existencialista» hacia la objetividad y la racionalidad que es común a Sartre, Heidegger y Gadamer sólo tiene sentido si lo hacemos apartándonos conscientemente de una norma entendida correctamente. El «existencialismo» es un movimiento de pensamiento *intrínsecamente de re-acción*, que sólo tiene sentido en oposición a la tradición. Quiero generalizar ahora este contraste entre filósofos cuya obra es esencialmente constructiva y aquellos cuya obra es esencialmente reactiva. Estableceré un contraste entre la filosofía que se centra en la epistemología y la filosofía que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología. Se trata del contraste entre la filosofía «sistemática» y la «edificante».

En toda cultura suficientemente reflexiva hay quienes seleccionan un área, un conjunto de prácticas, y la consideran como el paradigma de la actividad humana. Luego tratan de demostrar cómo el resto de la cultura puede beneficiarse de este ejemplo. En el curso principal de la tradición filosófica occidental, este paradigma ha sido el *conocer* —poseer creencias verdaderas justificadas, o, todavía mejor, creencias tan intrínsecamente convincentes que hacen innecesaria la justificación. Dentro de esta corriente principal se han dado revoluciones filosóficas sucesivas promovidas por filósofos entusiasmados ante nuevas proezas cognitivas —por ejemplo, el redescubrimiento de Aristóteles, la mecánica de Galileo, el desarrollo de la historiografía auto-consciente en el siglo XIX, la biología darwiniana, la lógica matemática. La utilización de Aristóteles por Tomás de Aquino para conciliar a los Santos Padres, las críticas de Descartes y Hobbes a la escolástica, la idea de la Ilustración de que la lectura de Newton lleva naturalmente a la destitución de los tiranos, el evolucionismo de Spencer, el intento de Carnap de superar la metafísica mediante la lógica, son otros tantos intentos de remodelar el resto de la cultura inspirándose en el modelo del último logro cognitivo. Un filósofo característico de la «corriente principal» de Occidente diría: Ahora que tal-o-cual línea de investigación ha conseguido un

éxito tan sorprendente, vamos a rehacer toda la investigación y toda la cultura inspirándonos en su modelo, haciendo así posible que se impongan la objetividad y la racionalidad en áreas anteriormente oscurecidas por la convención, la superstición y la falta de una adecuada comprensión epistemológica de la capacidad del hombre para representar con exactitud a la naturaleza.

En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una «tradición», se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de relativismo o de cinismo. Suelen formular dudas sobre el progreso, y especialmente sobre la última pretensión de que tal o cual disciplina ha conseguido por fin aclarar hasta tal punto la naturaleza del conocimiento humano que la razón se extenderá ahora por todos los confines de la actividad humana. Estos escritores han mantenido viva la idea de que, aun cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre todo lo que deseamos saber, quizá lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento. Han mantenido con vida la sensación historicista de que la «superstición» de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del posible número infinito de vocabulario en que se puede describir el mundo.

Los filósofos que se mantienen dentro de la corriente principal son los filósofos a quienes llamaré «sistemáticos», y a los periféricos los llamaré «edificantes». Estos filósofos periféricos, pragmáticos, son escépticos en primer lugar *hacia la filosofía sistemática*, hacia todo el proyecto de conmensuración universal<sup>12</sup>. Los grandes pensadores edificantes, periféricos de nuestro tiempo son Dewey, Wittgenstein y Heidegger. En los tres casos resulta sumamente difícil interpretar su pensamiento como expresión de concepciones sobre los proble-

<sup>12</sup> Véase el pasaje de Anatole France, en «Garden of Epicurus», que cita Jacques Derrida al comienzo de su «La Mythologie Blanche» (en *Marges de la Philosophie* [París, 1972], pág. 250):

... los metafísicos, cuando inventan un nuevo lenguaje, son como los afiladores que aplican su piedra a las monedas y medallas en vez de a los cuchillos y tijeras. Borran el relieve, las inscripciones, los

mas filosóficos tradicionales, o como conjunto de propuestas constructivas para la filosofía en cuanto disciplina cooperativa y progresiva<sup>13</sup>. Se ríen de la imagen clásica del hombre, la imagen que contiene la filosofía sistemática, la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final. Insisten denodadamente en la afirmación holista de que las palabras toman sus significados de otras palabras más que en virtud de su carácter representativo, y en el corolario de que los vocabularios adquieren sus privilegios de los hombres que los usan más que de su transparencia a lo real<sup>14</sup>.

La distinción entre filósofos sistemáticos y edificantes no es la misma que la distinción entre filósofos normales y filósofos revolucionarios. Esta última distinción pondría a Husserl, Russell, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger en el mismo lado de la línea divisoria (el de los «revolucionarios»). Para mis intereses, lo que importa es distinguir entre dos clases de filósofos revolucionarios. Por una parte, hay filósofos revolucionarios —los que fundan nuevas escuelas dentro de las cuales se puede practicar la filosofía normal, profesionalizada— que consideran que la inconmensurabilidad de su nuevo vocabulario con el antiguo es un problema pasajero del que hay que echar la culpa a los fallos de sus predecesores y que se debe superar mediante la institucionalización de su propio vocabulario. Por otra parte, hay grandes filósofos que se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse, o de que su obra pueda considerarse como conmensurable con la tradición.

retratos, y cuando ya no se puede ver en las monedas a Victoria, o a Guillermo o a la República Francesa, explican: estas monedas no tienen ahora nada de específicamente inglés o alemán o francés, pues las hemos alejado del tiempo y del espacio; ya no valen, por ejemplo, cinco francos, sino que tienen un valor incalculable y la zona en que pueden ser medio de cambio se ha ampliado hasta el infinito.

<sup>13</sup> Véase la comparación que hace Karl-Otto Apel del Wittgenstein y Heidegger en cuanto que han «cuestionado la metafísica occidental como disciplina teórica» (*Transformation der Philosophie* [Frankfurt, 1973], vol. 1, página 228). No he presentado interpretaciones de Dewey, Wittgenstein y Heidegger en apoyo de lo que vengo diciendo sobre ellos, pero he tratado de hacerlo en un trabajo sobre Wittgenstein titulado «Keeping Philosophy Pure» (*Yale Review* [Spring, 1976], págs. 336-356), en «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey» (*Review of Metaphysics*, 30 [1976], págs. 280-305), y en «Dewey's Metaphysics», en *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, edición de Steven M. Cahn (Hanover, N. H., 1977).

<sup>14</sup> Esta observación heideggeriana sobre el lenguaje aparece desarrollada ampliamente y con criterio en la obra de Derrida *La Voix et le Phénomène*, traducida al inglés por David Allison con el título *Speech and Phenomenon* (Evanston, 1973). Véase la comparación que hace Garver de Derrida y Wittgenstein en su «Introducción» a esta traducción.

Husserl y Russell (como Descartes y Kant) son del primer tipo. El segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger (como Kierkegaard y Nietzsche) son del segundo<sup>15</sup>. Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando. Son *intencionadamente* periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los filósofos sistemáticos quieren colocar su materia de estudio en el camino seguro de la ciencia. Los filósofos edificantes quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas —admiración de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que *no* sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se puede explicar y difícilmente se puede describir.

Sin embargo, la idea de un filósofo edificante constituye una paradoja. Platón definió al filósofo en oposición al poeta. El filósofo podía dar razones, argumentar sus opiniones, justificarse. Por eso, los filósofos sistemáticos defensores de la argumentación dicen de Nietzsche y Heidegger que, sean lo que sean, no son *filósofos*. Esta táctica de negar la condición de filósofos también la utilizan, lógicamente, los filósofos normales contra los filósofos revolucionarios. La utilizaron los pragmatistas contra los positivistas lógicos, los positivistas contra los «filósofos del lenguaje corriente», y será utilizada siempre que el cómodo profesionalismo esté en peligro. Pero en ese uso es simplemente un juego retórico que no nos dice más que se está proponiendo un discurso inconmensurable. Por el contrario, cuando se usa contra los filósofos edificantes la acusación tiene mordiente. El problema de un filósofo edificante es que en cuanto filósofo está en una profesión que consiste en presentar argumentos, mientras que lo que a él le gustaría es ofrecer otro conjunto de términos, *sin* decir que estos términos sean las representaciones exactas, recién encontradas, de las esencias (por ejemplo, de la esencia de la «filosofía» misma). Podría decirse que está violando no sólo las reglas de la filosofía normal (la filosofía de las escuelas de su época) sino una especie de meta-regla: la regla de que sólo se puede sugerir un

<sup>15</sup> La permanente fascinación del hombre que inventó toda la idea de la filosofía occidental —Platón— está en que todavía no sabemos qué clase de filósofo era. Aun cuando se deje de lado la *Séptima carta*, por apócrifa, el enigma se mantiene vivo por el hecho de que tras milenios de comentarios nadie sabe qué pasajes de los diálogos son bromas.

cambio de reglas porque se ha observado que las antiguas no encajan con la materia estudiada, que no son adecuadas a la realidad, que impiden la solución de los problemas eternos. Los filósofos edificantes, a diferencia de los filósofos sistemáticos revolucionarios, son los que son anormales en este meta-nivel. Se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva (por ejemplo, sobre qué es la filosofía). Se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Es más importante porque, dicen ellos, la misma idea de «representación exacta» no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía. Pero luego continúan diciendo que esto no se debe a que «una búsqueda de representaciones exactas de... (por ejemplo, 'los rasgos más generales de la realidad' o 'la naturaleza del hombre')» sea una representación *inexacta* de la filosofía.

Mientras que los revolucionarios con menos pretensiones pueden permitirse tener opiniones sobre muchas cosas de las que las tenían también sus antecesores, los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones<sup>16</sup>. Es una posición difícil, pero no imposible. Wittgenstein y Heidegger se defienden bastante bien. Una de las razones por las que consiguen arreglárselas tan bien es que no piensan que cuando decimos algo tengamos que estar expresando necesariamente una opinión sobre un tema. Podríamos estar *diciendo* algo simplemente —participando en una conversación más que colaborando en una investigación. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas. Los dos autores indican que vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad. Pero esto es sólo su cuña de entrada, pues entonces debemos dejar de vernos a nosotros mismos como que *vemos* esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto. Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo<sup>17</sup>. Para hacerlo hemos de entender

<sup>16</sup> La mejor exposición de esta dificultad, al menos de las que yo conozco, es la de Heidegger en «*Die Zeit des Weltbildes*» (traducido al inglés con el título «The Age of the World-View» por Marjorie Grene en *Boundary II* [1976]).

<sup>17</sup> Las obras recientes de Derrida son meditaciones sobre la forma de evitar estas metáforas. Igual que Heidegger en «Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden» (en *Unterwegs zur Sprache* [Pfullingen, 1959]), Derrida juega en algunas ocasiones con la idea de la superioridad de las lenguas orientales y de la escritura ideográfica.

el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y de pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo. Debemos considerar el término «corresponde a cómo son las cosas» como un cumplido automático hecho al discurso normal que logra sus objetivos y no como una relación que se debe estudiar y a la que hay que aspirar durante todo el resto del discurso. Tratar de ampliar este cumplido a los hechos del discurso anormal es como felicitar a un juez por su sabia decisión dándole una buena propina: demuestra una falta de tacto. Pensar que Wittgenstein y Heidegger tienen opiniones sobre cómo son las cosas no es estar equivocados sobre cómo son las cosas, exactamente; es sólo mal gusto. Los coloca en una situación en la que no quieren estar, y en la que parecen ridículos.

Pero quizá *deban* parecer ridículos. ¿Cómo sabemos entonces cuándo adoptar una actitud discreta y cuándo insistir en la obligación moral de alguien a tener una opinión? Es como preguntar cómo sabemos cuándo la negativa de alguien a adoptar nuestras normas (por ejemplo, de organización social, prácticas sexuales o modales en la conversación) es un ultraje moral y cuándo es algo que debamos respetar (al menos provisionalmente). No sabemos estas cosas por referencia a principios generales. Por ejemplo, no sabemos por adelantado que si se pronuncia una determinada oración o se realiza un acto determinado, interrumpiremos la conversación o romperemos una relación personal, pues todo depende de qué es lo que lleva a ello. El ver a los filósofos edificantes como interlocutores en una conversación es una alternativa a verlos como si tuvieran opiniones sobre temas de interés común. Una forma de concebir la sabiduría como algo que no se ama igual que se ama un argumento, y cuya consecución no consiste en encontrar el vocabulario correcto para representar la esencia, es pensar en ella como la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación. Una forma de ver la filosofía edificante como amor a la sabiduría es verla como el intento de impedir que la conversación degenera en investigación, en un intercambio de opiniones. Los filósofos edificantes no pueden terminar la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que llegue al sendero seguro de la ciencia.

### 3. EDIFICACIÓN, RELATIVISMO Y VERDAD OBJETIVA

Quiero ampliar ahora esta sugerencia de que la filosofía edificante aspira a mantener una conversación más que a descubrir la verdad, sirviéndome de ella para elaborar una réplica a la conocida acusación de «relativismo» dirigida a la subordinación de la verdad a la edificación. Voy a insistir en que la diferencia entre conversación e investigación es paralela a la distinción de Sartre entre pensar en sí mismo como *pour-soi* y como *en-soi* y, por tanto, que el papel cultural del filósofo edificante es ayudarnos a evitar el auto-engaño que se deriva de creer que nos conocemos a nosotros mismos conociendo un conjunto de hechos objetivos. En la sección siguiente, trataré de examinar la afirmación contraria. Lo que voy a decir es que el conductismo, naturalismo y fisicismo incondicionales que he estado recomendando en los capítulos precedentes nos ayudan a evitar el auto-engaño de pensar que poseemos una naturaleza profunda, oculta, metafísicamente significativa que nos hace «irreductiblemente» diferentes de los tinteros o de los átomos.

Los filósofos que tienen dudas sobre la epistemología tradicional son interpretados frecuentemente como si estuvieran cuestionando la idea de que sólo puede ser verdadera como máximo una de las teorías rivales incompatibles. Sin embargo, es difícil dar con alguien que ponga eso en duda. Cuando se dice, por ejemplo, que las «teorías de la verdad» coherentistas o pragmatistas admiten la posibilidad de que muchas teorías incompatibles satisfagan las condiciones establecidas para «la verdad», el coherentista o pragmatista suele replicar que esto demuestra solamente que no deberíamos tener motivos para elegir entre estos aspirantes a «la verdad». La conclusión que hay que sacar, dicen ellos, no es que hayan presentado análisis inadecuados de «verdadero», sino que hay algunos términos —por ejemplo, «la teoría verdadera», «lo que es correcto hacer»— que son, intuitiva y gramaticalmente, singulares, pero para los cuales no se puede establecer ningún conjunto de condiciones necesarias y suficientes que distingan a un referente único. Este hecho, dicen ellos, no tiene por qué causar sorpresa. Nadie piensa que haya condiciones necesarias y suficientes que distingan, por ejemplo, al referente único de «lo correcto en aquella situación embarazosa en que se encontró hubiera sido hacer esto», aunque se pueden presentar condiciones plausibles que abrevien una

lista de candidatos rivales incompatibles. ¿Por qué va a ser distinto con los referentes de «lo que deberíamos haber hecho en aquel terrible dilema moral» o «la Buena Vida para el hombre» o «de lo que está hecho realmente el mundo»?

Para ver al relativismo ocultándose en todo intento de formular condiciones de verdad o realidad o bondad que no trate de presentar condiciones singularmente individualizadoras, hemos de adoptar la noción «platónica» de los términos trascendentales de que hemos hablado más arriba (capítulo sexto, sección 6). Hemos de pensar que los verdaderos referentes de estos términos (la Verdad, lo Real, la Bondad) quizá no tengan ninguna conexión con las prácticas de justificación que prevalecen entre nosotros. El dilema creado por esta hipostatización platónica es que, por una parte, el filósofo ha de tratar de encontrar criterios para distinguir a estos referentes únicos, mientras que, por la otra, las únicas pistas sobre qué podrían ser estos criterios las proporciona la práctica actual (por ejemplo, la mejor corriente de pensamiento moral y científico del momento). Por eso, los filósofos se condenan a sí mismos a trabajar como Sísifo, pues en el momento en que se ha conseguido la explicación de un término trascendental recibe la etiqueta de «falacia naturalista», de confusión entre esencia y accidente<sup>18</sup>. Creo que tenemos una pista de la causa de esta obsesión contraproducente en el hecho de que incluso los filósofos que consideran la imposibilidad intuitiva de encontrar condiciones para «lo que es correcto hacer» como razón para rechazar los «valores objetivos» son reacios a considerar que la imposibilidad de encontrar condiciones individualizadoras para la única teoría verdadera del mundo sea razón para negar la «realidad física objetiva». Y deberían hacerlo, pues formalmente las dos nociones están en pie de igualdad. Las razones en favor y en contra de la adopción del enfoque de la «correspondencia» en la verdad moral son las mismas que las que se relacionan con la verdad sobre el mundo físico. La revelación se produce, pienso yo, cuando descubrimos que la excusa habitual del trato envidioso es que nos dejamos arrastrar por la realidad física y no por valores<sup>19</sup>. Pero, ¿qué tiene que ver el ser arrastrado con la objetividad, la representación exacta o la correspondencia? Nada,

<sup>18</sup> Sobre este punto, véase William Frankena y su obra clásica «The Naturalistic Fallacy», *Mind*, 68 (1959).

<sup>19</sup> Lo que parece ser una sensación de ser impulsado de un lado para otro por los valores, dicen ellos reductivamente, es simplemente la realidad física disfrazada (por ejemplo, distribuciones neurales o secreciones glandulares programadas por el condicionamiento paterno).

creo, a no ser que confundamos *contacto* con la realidad (relación causal, no intencional, no relativa a la descripción) con *hacer frente* a la realidad (describirla, explicarla, predecirla y modificarla —cosas todas ellas que hacemos bajo descripciones). El sentido en que la realidad física es «lo segundo» de Peirce —presión no mediada— no tiene nada que ver con el sentido en que sólo una de nuestras formas de describir, o de hacer frente a, la realidad física es «la única correcta». La falta de mediación se está confundiendo aquí con la exactitud de la mediación. La ausencia de descripción se confunde con un privilegio que va unido a cierta descripción. Sólo por obra de esta confusión se puede confundir la incapacidad de ofrecer condiciones individualizadoras para la única descripción verdadera de las cosas materiales con la insensibilidad a la inflexibilidad de las cosas.

Sartre nos ayuda a explicar por qué es tan frecuente esta confusión y por qué sus resultados están provistos de tanta seriedad moral. La idea de «la única forma de describir y explicar la realidad» que se supone contenida en nuestra «intuición» sobre el significado de «verdadero» es, para Sartre, precisamente la idea de tener una forma de describir y explicar que nos viene *impuesta* con la misma desconsideración con que chocan las piedras contra nuestros pies. O, para volver a metáforas visuales, es la idea de hacer que se nos desvele la realidad, no oscuramente en un cristal, sino como una especie inimaginable de inmediatez que haría superfluo el discurso y la descripción. Si pudiéramos convertir al conocimiento y hacerlo pasar de ser algo discursivo, algo conseguido por adaptaciones continuas de ideas o palabras, a ser algo tan inevitable como el ser arrastrados de una a otra parte, o el quedarse transpuestos ante una visión que nos deja sin habla, ya no tendríamos la responsabilidad de elegir entre palabras e ideas, teorías y vocabularios rivales. Este intento de sacudirse la responsabilidad es lo que Sartre describe como intento de convertirse en una cosa —en un *être-en-soi*. En las visiones del epistemólogo, esta noción incoherente toma la forma de visión de la consecución de la verdad como cuestión de *necesidad*, bien sea la necesidad «lógica» del trascendentalista o la necesidad «física» del epistemólogo «naturalizante» evolutivo. Desde el punto de vista de Sartre, el deseo de encontrar estas necesidades es el deseo de renunciar a la propia libertad para instaurar otra teoría o vocabulario alterativos. Por eso, el filósofo edificante que señala la incoherencia de este deseo es tachado de «relativista», de falta de seriedad moral, porque no comparte la común esperanza humana de que desaparezca la carga de la elección. Lo mismo

que del filósofo moral que entiende la virtud como auto-desarrollo aristotélico se piensa que no tiene interés por sus semejantes, el epistemólogo que es meramente conductista es tratado como quien no comparte la aspiración humana universal hacia la verdad objetiva.

Sartre contribuye a nuestra comprensión de las imágenes visuales que han planteado los problemas de la filosofía occidental ayudándonos a ver por qué estas imágenes siempre tratan de trascenderse a sí mismas. La idea de un Espejo de la Naturaleza totalmente limpio es la idea de un espejo que no podría distinguirse de lo que se ha reflejado y, por tanto, no sería un espejo en absoluto. La idea de un ser humano cuya mente es ese espejo limpio, y que *sabe* esto, es la imagen, como dice Sartre, de Dios. Este ser *no* se enfrenta con algo extraño que le imponga la necesidad de elegir una actitud hacia él o una descripción del mismo. No tendría ninguna necesidad ni ninguna capacidad para elegir acciones o descripciones. Puede ser llamado «Dios» si pensamos en las ventajas de esta situación, o una «simple máquina» si pensamos en sus desventajas. Desde este punto de vista, el buscar la conmensuración en vez de limitarse a continuar la conversación —buscar una forma de hacer innecesaria una nueva redescipción encontrando una forma de reducir todas las *posibles* descripciones a una— es intentar escapar de la condición de hombre. Abandonar la idea de que la filosofía deba demostrar que todo discurso posible converge naturalmente en un consenso, igual que lo hace la investigación normal, sería abandonar la esperanza de ser algo más que meramente humano. Sería, por tanto, abandonar las ideas platónicas de Verdad y Realidad y Bondad en cuanto entidades que no pueden ser reflejadas ni siquiera confusamente por las actuales prácticas y creencias, y reincidir en el «relativismo» que supone que nuestras únicas ideas útiles de «verdadero» y «real» y «bueno» son extrapolaciones de esas prácticas y creencias.

Con esto vuelvo, finalmente, a la sugerencia con que he terminado la sección anterior —que el interés de la filosofía edificante es hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva. Esta verdad, en la concepción que estoy defendiendo, es el resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no sólo es anormal sino reactiva, ya que sólo tiene sentido como protesta contra los intentos de cortar la conversación haciendo propuestas de conmensuración universal mediante la hipostatización de un coniunto privilegiado de descripciones. El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida

a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, o debería ser, discurso normal. La paralización resultante de la cultura sería, a los ojos de los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos. Los filósofos edificantes están, por consiguiente, de acuerdo con la opción de Lessing por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por «toda la Verdad»<sup>20</sup>. Para el filósofo edificante la misma idea de encontrarse con «toda la Verdad» resulta en sí absurda, pues también es absurda la idea Platónica de la Verdad misma. Es absurda tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas.

Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud. Pensar que la meta de la filosofía es la verdad —a saber, la verdad sobre los términos que constituyen una conmensuración última para todas las investigaciones y actividades humanas— es ver a los seres humanos como objetos más que como sujetos, como existentes *en-soi* más que como *pour-soi* y *en-soi*, como objetos descritos y sujetos que describen simultáneamente. Pensar que la filosofía nos permitirá ver al sujeto que describe como si fuera él mismo un tipo de objeto descrito es pensar que todas las posibles descripciones pueden volverse conmensurables con ayuda de un solo vocabulario descriptivo —el de la filosofía misma—. Sólo si tuviéramos esta idea de una descripción universal podríamos identificar a los seres-humanos-bajo-una-determinada-descripción con la «esencia» del hombre. Sólo con esa idea tendría sentido la idea de un hombre *que tiene* una esencia, sea concebida o no esa esencia como el conocimiento de las esencias. Así, pues, ni siquiera diciendo que el hombre es a la vez sujeto y objeto, *pour-soi* y *en-soi*, estamos captando nuestra esencia. No escapamos del Platonismo diciendo que «nuestra esencia es no tener ninguna esencia» si luego tratamos de servirnos de esta idea como base para un intento constructivo y sistemático de averiguar nuevas verdades sobre los seres humanos.

Esa es la razón por la que el «existencialismo» —y, más en ge-

<sup>20</sup> Kierkegaard hizo de esta opción el prototipo de su propia opción por la «sujektividad» más que por el «sistema». Cfr. *Concluding Unscientific Postscript*, traducción de David Swenson y Walter Lowrie (Princeton, 1941), pág. 97.

neral, la filosofía edificante— sólo puede ser reactivo, la razón por la que se engaña a sí mismo siempre que intenta hacer algo más que hacer que la conversación siga por nuevos caminos. Estos nuevos caminos pueden engendrar, quizá, nuevos discursos normales, nuevas ciencias, nuevos programas de investigación filosófica y, por tanto, nuevas verdades objetivas. Pero no constituye el sentido de la filosofía edificante, siendo sólo subproductos accidentales. Su sentido es siempre el mismo —realizar la función social que Dewey llamaba «romper la costra de la convención», impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales.

#### 4. EDIFICACIÓN Y NATURALISMO

En el capítulo séptimo he insistido en que sería buena idea prescindir de la distinción espíritu-naturaleza, entendida como división entre seres humanos y otras cosas, o entre dos partes de los seres humanos, que correspondería a la distinción entre hermenéutica y epistemología. Quiero volver a examinar este tema, para subrayar que las doctrinas «existencialistas» de que vengo hablando son compatibles con el conductismo y materialismo que he defendido en capítulos anteriores. Los filósofos a quienes les gustaría ser simultáneamente sistemáticos y edificantes han estimado que son incompatibles y, por tanto, han propuesto la forma en que nuestro sentido de nosotros mismos como *pour-soi*, como capaz de reflexión, como sujetos que eligen vocabularios alternativos, podría convertirse en uno de los objetos estudiados por la filosofía.

Gran parte de la filosofía reciente —bajo los auspicios de la «fenomenología» o de la «hermenéutica», o de ambas— ha coqueteado con esta idea tan desafortunada. Por ejemplo, Habermas y Apel han insinuado formas de crear un nuevo tipo de punto de vista trascendental, que nos permitiría hacer algo parecido a lo que intentó hacer Kant, pero sin incurrir ni en el cientismo ni en el historicismo. Asimismo, la mayoría de los filósofos que consideran a Marx, a Freud o a ambos como figuras que deben introducirse en el «cauce principal» de la filosofía han tratado de desarrollar sistemas cuasi-epistemológicos que se centran en torno al fenómeno que Marx y Freud ponen de relieve —el cambio en la conducta que se produce como consecuencia del cambio en la auto-descripción. Estos filósofos piensan que la epistemología tradicional

se ha dedicado a «objetivizar» a los seres humanos, y esperan que llegue un sucesor de la epistemología que haga por la «reflexión» lo que la tradición ha hecho por el «conocimiento objetivizante».

He insistido varias veces en que no deberíamos intentar tener un sucesor de la epistemología, sino más bien tratar de liberarnos de la idea de que la filosofía tiene que estar centrada en torno al descubrimiento de un marco permanente de investigación. Desde mi punto de vista, el intento de desarrollar una «pragmática universal» o una «hermenéutica trascendental» resulta muy sospechoso. Parece que promete justamente lo que Sartre nos dice que no vamos a tener —una forma de ver la libertad como naturaleza (o, con un lenguaje menos críptico, una forma de ver nuestra creación de vocabularios y la elección entre los mismos de la misma forma «normal» que nos vemos a nosotros mismos *dentro* de uno de esos vocabularios). Estos intentos comienzan considerando la búsqueda de conocimiento objetivo a través del discurso normal tal como he indicado que debería considerarse —como un elemento dentro de la edificación. Pero luego pasan a formular afirmaciones más ambiciosas. Puede servir de ejemplo el siguiente pasaje de Habermas:

... las funciones que tiene el conocimiento en los contextos universales de la vida práctica sólo se pueden analizar con éxito en el marco de una filosofía trascendental reformulada. Esto, dicho sea de paso, no implica una crítica empirista a la afirmación de la verdad absoluta. Mientras los intereses cognitivos puedan ser identificados y analizados mediante la reflexión sobre la lógica de la investigación en las ciencias naturales y culturales, pueden reclamar legítimamente un *status* «trascendental». Asumen un *status* «empírico» en el momento en que son analizados como resultado de la historia natural —analizados, por así decirlo, en términos de la antropología cultural<sup>21</sup>.

Lo que yo quiero decir, por el contrario, es que no tiene sentido tratar de encontrar una forma sinóptica general de «analizar» las «funciones que tiene el conocimiento en los contextos universales de la vida práctica», y que lo único que necesitamos es la antro-

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, «Nachwort» a la segunda edición de *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), pág. 410; traducido al inglés con el título «A Postscript to Knowledge and Human Interests», por Christian Lenhardt, en *Philosophy of the Social Sciences*, 3 (1973), pág. 181. Puede verse una crítica a la línea seguida por Habermas —crítica que es paralela a la mía— en Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritischen Theorie* (Berlín, 1969), págs. 20 y ss. (Debo la referencia a Theunissen y a Raymond Geuss.)

pología cultural (en un sentido amplio que incluye la historia intelectual).

Habermas y otros autores a quienes mueven los mismos motivos consideran que la sugerencia de que basta con la investigación empírica lleva consigo una «ilusión objetivista». Suelen ver el pragmatismo deweyano, y el «realismo científico» de Sellars y Feyerabend, como productos de una epistemología inadecuada. En mi opinión, la gran virtud de Dewey, Sellars y Feyerabend es que señalan el camino hacia (y en parte ejemplifican) una clase no epistemológica de filosofía y, que por tanto, renuncian a toda esperanza de lo «trascendental». Habermas dice que el que una teoría «tenga bases transcendentales» significa que

adquiera familiaridad con el ámbito de condiciones subjetivas inevitables que hacen posible la teoría y al mismo tiempo la limitan, pues esta forma de corroboración trascendental tiende siempre a criticar una autocomprensión de sí mismo excesivamente segura de sí misma<sup>22</sup>.

Más en concreto, este exceso de confianza consiste en pensar que

puede haber eso que se llama veracidad con la realidad en el sentido postulado por el realismo filosófico. Las teorías de la correspondencia de la verdad suelen hipostatizar los hechos en forma de realidad que están en el mundo. La intención y lógica interna de una epistemología que reflexiona sobre las condiciones de la experiencia posible en cuanto tal es descubrir las ilusiones objetivistas de semejante concepción. Todas y cada una de las formas de filosofía trascendental pretenden identificar las condiciones de la objetividad de la experiencia analizando la estructura categórica de los objetos de la experiencia posible<sup>23</sup>.

Pero Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn y los otros protagonistas del presente libro tienen todos sus formas propias de desacreditar «la veracidad con la realidad en el sentido postulado por el realismo filosófico» y ninguno de ellos piensa que esto deba hacerse «analizando la estructura categórica de los objetos de la experiencia posible».

La idea de que sólo podemos soslayar las reducciones positivistas y el realismo filosófico demasiado confiado adoptando algo parecido al punto de vista trascendental de Kant me parece el error básico de programas como el de Habermas (así como de la idea de Husserl de una «fenomenología del mundo de la vida» que describa

<sup>22</sup> Habermas, «Nachwort», pág. 411; traducción inglesa, pág. 182.

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 408-409; traducción inglesa, pág. 180.

a las personas en forma «previa» a la ofrecida por la ciencia). Lo que hace falta para conseguir estos propósitos laudables no es la distinción «epistemológica» de Kant entre los puntos de vista trascendental y empírico, sino más bien su distinción «existencialista» entre las personas como egos empíricos y como agentes morales<sup>24</sup>. El discurso científico normal puede verse siempre de formas diferentes —como la búsqueda fructífera de la verdad objetiva, o como un discurso más entre otros, uno más entre los muchos proyectos en que nos comprometemos. El primer punto de vista está de acuerdo con la práctica normal de la ciencia normal. En ella no se presentan cuestiones de opción moral o de edificación, pues ya desde antes se ha impuesto el compromiso tácito y «confiado» de buscar la verdad objetiva sobre el tema en cuestión. Desde el último punto de vista nos formulamos preguntas como «¿Qué sentido tiene?», «¿Qué conclusión hay que sacar de nuestro conocimiento de cómo actuamos nosotros, y el resto de la naturaleza?» o «¿Qué vamos a hacer con nosotros mismos ahora que conocemos las leyes de nuestra propia conducta?»

El error principal de la filosofía sistemática ha sido siempre la idea de que estas preguntas deben contestarse mediante un discurso nuevo («metafísico» o «trascendental») descriptivo o explicativo (que trate, por ejemplo, de «hombre», «espíritu», o «lenguaje»). Este intento de contestar a las cuestiones de justificación descubriendo nuevas verdades objetivas, de responder a la búsqueda de justificaciones por parte del agente moral con descripciones de un dominio privilegiado, es la forma especial de mala fe del filósofo —su forma especial de sustituir la elección moral por la pseudo-cognición. La grandeza de Kant estuvo en haber logrado ver a través de la forma «metafísica» de este intento, y haber destruido la concepción tradicional de la razón para dejar lugar a la fe moral. Kant nos dio una forma de ver la verdad científica como algo que nunca podría ofrecernos una respuesta a nuestra búsqueda de sentido, una justificación, una forma de afirmar que nuestra decisión moral sobre lo que habría que hacer está basada en el *conocimiento* de la natu-

<sup>24</sup> Wilfrid Sellars utiliza positivamente esta última distinción kantiana cuando insiste en que la personalidad es cuestión de «ser uno de nosotros», de caer dentro del ámbito de los imperativos prácticos de la forma «Si eso fuera todo...», más que un rasgo de ciertos organismos que se podría aislar con medios empíricos. He manifestado esta pretensión varias veces a lo largo del libro, especialmente en el capítulo cuarto, sección 4. Sobre el uso de la misma en Sellars véase *Science and Metaphysics* (Londres y Nueva York, 1968), capítulo 7, y el ensayo «Science and Ethics», en su *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill., 1967).

raleza del mundo. Por desgracia, Kant formuló su diagnóstico de la ciencia en términos del descubrimiento de «condiciones subjetivas inevitables», que serían reveladas mediante la reflexión sobre la investigación científica. Fue igualmente desafortunado el pensar que había realmente un procedimiento de decisión para los dilemas morales (aunque no basado en el *conocimiento*, pues nuestra captación del imperativo categórico no es una *cognición*)<sup>25</sup>. Por eso, creó nuevas formas de mala fe filosófica —sustituyendo los intentos «metafísicos» de encontrar un mundo en alguna otra parte por los intentos «transcendentales» de encontrar el verdadero yo de cada uno. Al identificar tácitamente al agente moral con el ego transcendental constituyente, abrió la puerta a los intentos post-kantianos cada vez más complicados de reducir la libertad a la naturaleza, la elección al conocimiento, el *pour-soi* a *en-soi*. Éste es el camino que estoy intentando cerrar rehaciendo las distinciones ahistóricas y permanentes entre naturaleza y espíritu, «ciencia objetivizante» y reflexión, epistemología y hermenéutica, en términos de distinciones históricas y temporales entre lo que resulta familiar y lo que no, entre lo normal y lo anormal. En cuanto a esta forma de tratar a las mencionadas distinciones conviene que las veamos no como si dividieran dos áreas de investigación, sino como la distinción entre investigación y algo que *no* es investigación, sino más bien como el interrogatorio inicial a partir del cual pueden surgir (o no) investigaciones —nuevos discursos normales.

Por decirlo de otra manera que puede servir para hacer resaltar sus conexiones con el naturalismo, lo que estoy señalando es que los positivistas tenían toda la razón al considerar imperioso extirpar la metafísica, cuando «metafísica» significa el intento de ofrecer el conocimiento de lo que la ciencia no puede conocer. Esto es sólo un intento de encontrar un discurso que combine las ventajas de la normalidad con las de la anormalidad —la seguridad intersubjetiva de la verdad objetiva combinada con el carácter edificante de una exigencia moral injustificable, pero incondicional. El deseo de colocar a la filosofía en la senda segura de la ciencia es el deseo de combinar el proyecto platónico de elección moral en cuanto determinación de verdades objetivas sobre un objeto de una clase

<sup>25</sup> Véase la distinción de Kant entre conocimiento y creencia necesaria en *K. d. r. V.*, A824-B852 y ss., y especialmente su utilización de *Unternehmung* como sinónimo de la segunda. Esta sección de la Primera Crítica me parece que es la que más sentido da al famoso pasaje sobre la negación de la razón para dejar lugar a la fe, en Bxxx. En muchos otros puntos, sin embargo, Kant habla incoherentemente de la razón práctica como si proporcionara una ampliación de nuestro *conocimiento*.

especial (la Idea del Bien) con el acuerdo intersubjetivo y democrático sobre los objetos que se da en la ciencia normal<sup>26</sup>. La filosofía que no tuviera nada de edificante, que fuera totalmente irrelevante para opciones morales como creer o no creer en Dios no se tendría por *filosofía*, sino sólo como una clase especial de ciencia. Por eso, en el mismo momento en que un programa de colocar a la filosofía en el sendero seguro de la ciencia consigue su objetivo, lo único que hace es convertir a la filosofía en una aburrida especialidad académica. La filosofía sistemática existe gracias a un perpetuo nadar entre dos aguas, a tener una pierna en cada lado del abismo que separa la descripción y la justificación, la cognición y la elección, el captar los hechos como son y decirnos cómo vivir.

Una vez visto esto, podemos apreciar con más claridad por qué la epistemología apareció como la esencia de la filosofía sistemática. La epistemología es el intento de ver los patrones de justificación dentro del discurso normal como algo *más* que esos patrones. Es el intento de verlos conectados a algo que exige un compromiso moral —la Realidad, la Verdad, la Objetividad, la Razón. Por el contrario, ser conductista en epistemología es mirar bifocalmente el discurso científico moral de nuestros días, como patrones adoptados por varias razones históricas y como la consecución de la verdad objetiva, donde «verdad objetiva» es ni más ni menos que la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo. Desde el punto de vista del conductismo epistemológico, la única verdad en la afirmación de Habermas de que la investigación científica es posibilitada, y limitada, por «condiciones subjetivas inevitables» es que dicha investigación se hace posible por la adopción de prácticas de justificación y que tales prácticas tienen alternativas posibles. Pero estas «condiciones subjetivas» no son en ningún sentido las condiciones «inevitables» que se pueden descubrir mediante la «reflexión sobre la lógica de la investigación». Son simplemente los hechos sobre los que una determinada sociedad, o profesión, u otro grupo, considera que es buena base para afirmaciones de cierto tipo. Estas matrices disciplinares se estudian con los métodos empírico-más-hermenéutico de la «antropología cultural». Desde el punto de vista del grupo en cuestión estas condiciones subjetivas son una combinación de imperativos prácticos de sentido común (por ejem-

<sup>26</sup> Los propios positivistas sucumbieron rápidamente a este impulso. Aun insistiendo en que las cuestiones morales eran no-cognitivas, pensaron en dar *status* cuasi-científico a sus ataques moralistas a la filosofía tradicional —convirtiéndose así en motivos de críticas auto-referenciales en relación con su uso «emotivo» de lo «no-cognitivo».

plo, tabúes tribales, Métodos de Mill) con la teoría actualmente en vigor sobre el tema. Desde el punto de vista del historiador de las ideas o del antropólogo son los hechos empíricos sobre las creencias, deseos y prácticas de un cierto grupo de seres humanos. Son puntos de vista incompatibles, en el sentido de que no podemos adoptarlos simultáneamente. Pero no hay ninguna razón ni ninguna necesidad de subsumir los dos en una síntesis superior. El grupo en cuestión puede pasar de un punto de vista al otro («objetivizando» así sus egos pasados mediante un proceso de «reflexión» y haciendo oraciones que sean verdaderas de sus egos presentes). Pero esto no es un proceso misterioso que exija una nueva comprensión del conocimiento humano. Es el hecho de dominio público de que las personas pueden llegar a tener dudas sobre lo que están haciendo y, por tanto, comenzar a disertar en formas inconmensurables con las que utilizaban anteriormente.

Esto sirve también para los discursos nuevos más espectaculares y perturbadores. Cuando filósofos edificantes como Marx, Freud y Sartre ofrecen nuevas explicaciones de nuestros patrones habituales de justificación de nuestras acciones y afirmaciones, y cuando estas explicaciones son incorporadas e integradas en nuestras vidas, tenemos ejemplos sorprendentes del fenómeno de que la reflexión cambia el vocabulario y la conducta. Pero como he argumentado en el capítulo séptimo, este fenómeno no requiere ninguna nueva comprensión de la construcción de teorías o de la confirmación de teorías. Decir que nos hemos cambiado a nosotros mismos interiorizando una auto-descripción nueva (utilizando términos como «intelectual burgués» o «auto-destructivo» o «que se auto-engaña») tiene mucho de verdad. Pero esto no tiene más de sorprendente que el hecho de que los hombres cambiaran los datos de la botánica por hibridación, que a su vez fue hecho posible por la teoría botánica, o que cambiaran sus propias vidas inventando bombas y vacunas. La meditación sobre la posibilidad de tales cambios, como la lectura de obras de ciencia ficción, nos ayuda a superar la confianza en sí mismo del «realismo filosófico». Pero esta meditación no necesita verse complementada por una explicación transcendental de la naturaleza de la reflexión. Lo único que es necesario es la innovación edificante del hecho o posibilidad de discursos anormales, que minarían nuestra confianza en el conocimiento obtenido mediante discursos normales. La reprochable confianza en sí mismo a que nos estamos refiriendo es simplemente la tendencia del discurso normal a bloquear el flujo de la conversación, presentándose a sí mismo como si ofreciera el vocabulario canónico para la discusión de un tema

determinado —y, más en especial, la tendencia de la filosofía epistemológicamente centrada a bloquear el camino presentándose como el vocabulario final de conmensuración para todo discurso racional *posible*. La confianza en sí mismo perteneciente al primer tipo, es decir, la confianza limitada, la echan abajo los filósofos edificantes que ponen en duda la misma idea de conmensuración universal y de filosofía sistemática.

Aun a riesgo de repetirme más de lo necesario, quiero insistir una vez más en que la distinción entre discurso normal y anormal no coincide con ninguna distinción del objeto material (por ejemplo, naturaleza frente a historia, o hechos frente a valores), método (por ejemplo, objetivación frente a reflexión), facultad (por ejemplo, razón frente a imaginación) o cualquiera otra de las distinciones que ha utilizado la filosofía sistemática para hacer que el sentido del mundo consista en la verdad objetiva sobre alguna parte o rasgo del mundo que antes habían pasado desapercibidos. El discurso anormal puede versar sobre *cualquier cosa*, lo mismo que no hay nada que no pueda resultar edificante o que no se pueda sistematizar. He examinado la relación entre ciencia natural y otras disciplinas simplemente porque, desde la época de Descartes y Hobbes, el motivo clásico que ha impulsado a filosofar ha sido la suposición de que el discurso científico era discurso normal y que todo otro discurso debía estar inspirado en ese modelo. Sin embargo, en el momento en que dejamos de lado esta suposición, podemos también dejar de lado los diversos anti-naturalismos de que me vengo lamentando. Más concretamente, podemos afirmar todo lo que sigue:

Toda habla, pensamiento, teoría, poema, composición y filosofía resultará completamente previsible en términos puramente naturalistas. Alguna explicación tipo átomos-y-vacío aplicada a los microprocesos que ocurren dentro de los seres humanos individuales permitirá la predicción de todo sonido o inscripción que se llegue a producir. No hay espíritus.

Nadie será capaz de predecir sus propias acciones, pensamientos, teorías, poemas, etc., antes de tomar una decisión sobre ellos o inventarlos. (Esto no constituye una observación interesante sobre la extraña naturaleza de los seres humanos, sino más bien una consecuencia sin importancia de lo que significa «decidir» o «inventar».) Por eso, no existe ninguna esperanza (ni peligro) de que la cognición de uno mismo como *en soi* le obligue a dejar de existir *pour-soi*.

El conjunto completo de leyes que permitan hacer estas predicciones, más las descripciones completas (en términos de átomos-y-vacío) de todos los seres humanos, no llegaría a constituir toda la

«verdad objetiva» sobre los seres humanos, ni todo el conjunto de predicciones verdaderas sobre ellos. Seguiría habiendo tanto otros conjuntos distintos de tales verdades objetivas (algunas útiles en orden a la predicción, otras no) como vocabularios inconmensurables, en los que pudiera realizarse la investigación normal sobre los seres humanos (por ejemplo, todos aquellos vocabularios dentro de los cuales atribuimos creencias y deseos, virtudes y belleza).

La inconmensurabilidad implica irreductibilidad, pero no incompatibilidad, por lo que el que no se puedan «reducir» estos diversos vocabularios al de la ciencia de átomos-y-vacío, el del último nivel, no arroja ninguna duda sobre su *status* cognitivo, sobre el *status* metafísico de sus objetos. (Esto se aplica tanto al valor estético de los poemas como a las creencias de las personas, tanto a las virtudes como a las voliciones.)

La reunión, *per impossibile*, de todas estas verdades objetivas no sería necesariamente edificante. Podría ser la imagen de un mundo sin sentido, sin moral. El que a un individuo le parezca que apunta a una moral, es algo que depende de ese individuo. Sería verdadero o falso que a él se lo pareciera, o no se lo pareciera. Pero no sería objetivamente verdadero o falso que «tuviera realmente», o que no tuviera, un sentido o una moral. Se puede predecir si su conocimiento del mundo le deja un sentido de lo que debe hacer con o en el mundo, pero no es previsible si *debería* dejárselo o no.

El miedo a la ciencia, al «cientismo», al «naturalismo», a la auto-objetivación, a que el exceso de conocimiento llegue a convertirnos en una cosa más que en una persona, es el temor a que todo discurso se convierta en discurso normal. Es decir, es el temor a que haya respuestas objetivamente verdaderas o falsas a todas las preguntas que podamos formular, de manera que la valía del hombre consistiera en conocer verdades, y la virtud humana fuera meramente la creencia verdadera justificada. Esto resulta aterrador, pues excluye la posibilidad de que haya algo nuevo bajo el sol, de que la vida humana sea poética y no meramente contemplativa.

Pero los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista. Proceden de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón no terminaría en la auto-objetivación —no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren de ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal en el momento en que hace saltar chispas.

## 5. LA FILOSOFÍA EN LA CONVERSACIÓN DE LA HUMANIDAD

Terminaré el libro con una alusión al famoso título de Oakeshott<sup>27</sup>, pues capta el tono en que, pienso yo, debe estudiarse la filosofía. Gran parte de lo que he dicho sobre la epistemología y sus posibles sucesores es un intento de extraer algunos corolarios de la doctrina de Sellars, según el cual

al caracterizar un episodio o estado como de *conocer*, no estamos ofreciendo una descripción empírica de tal episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice<sup>28</sup>.

Si consideramos que el conocer no es algo que tenga una esencia, que debe ser descrita por científicos o filósofos, sino más bien como un derecho, según las normas en vigor, a creer, estamos avanzando hacia una comprensión de la *conversación* como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Nuestro centro de atención pasa de la relación entre seres humanos y objetos de su investigación a la relación entre criterios alternativos de justificación, y de ahí a los cambios reales en dichos criterios que integran la historia intelectual. Esto nos lleva a apreciar la descripción que hace Sellars de su héroe mítico Jones, el hombre que inventó el Espejo de la Naturaleza y con ello hizo posible la filosofía moderna:

¿No reconoce el lector a Jones como el Hombre mismo en la mitad de su viaje desde los gruñidos y gemidos de la caverna al discurso sutil y polidimensional de la sala de estar, del laboratorio y del estudio, al lenguaje de Henry y William James, de Einstein y de los filósofos que, en sus esfuerzos por salir del discurso para llegar a un *αρχή*, más allá del discurso, han aportado la dimensión más curiosa de todas? (pág. 196).

En este libro he presentado una especie de prolegómeno para una historia de la filosofía centrada en la epistemología como si fuera un episodio dentro de la historia de la cultura europea. Esta filosofía se remonta a los griegos, y penetra de soslayo en todo tipo de disciplinas no filosóficas que, en uno u otro momento, se han propuesto a sí mismas como sustitutos de la epistemología y, por tanto,

<sup>27</sup> Cfr. Michael Oakeshott, «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind», en su *Rationalism and Politics* (Nueva York, 1975).

<sup>28</sup> Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres y Nueva York, 1963), pág. 169.

de la filosofía. Por eso, el episodio en cuestión no debe identificarse sin más con la «filosofía moderna», en el sentido de la secuencia de los manuales clásicos formada por grandes filósofos que van desde Descartes a Russell y Husserl. Pero es esa secuencia, no obstante, el lugar donde más explícita resulta la búsqueda de fundamentos para el conocimiento. Por eso, la mayoría de los esfuerzos que he realizado por desmontar la imagen del Espejo de la Naturaleza han tenido que ver con estos filósofos. He tratado de demostrar cómo su deseo de escapar a un *αρχή* más allá del discurso está arraigado en el deseo de ver las prácticas sociales de justificación como algo más que si fueran sólo tales prácticas. No obstante, me he concentrado principalmente en las expresiones de este deseo en las publicaciones más recientes de la filosofía analítica. El resultado no es, por consiguiente, más que un prolegómeno. Un tratamiento histórico adecuado requeriría conocimientos y habilidades que yo no poseo. Pero tengo la esperanza de que el prolegómeno haya servido para hacer ver que los problemas de la filosofía contemporánea constituyen hechos ocurridos en una fase determinada de una conversación —conversación que en algunos momentos no sabía nada de estas cuestiones y puede que vuelva a no saber nada de las mismas.

El hecho de que podamos continuar la conversación que inició Platón sin tratar los temas que Platón quería tratar, sirve para ilustrar la diferencia entre tratar a la filosofía como una voz dentro de una conversación y tratarla como una asignatura, una *Fach*, un campo de investigación profesional. La conversación iniciada por Platón se ha ampliado con más voces de las que Platón se habría atrevido a imaginar y, por tanto, con temas de los que él no sabía nada. Una «materia» —la astrología, la física, la filosofía clásica, el diseño de muebles— puede experimentar revoluciones, pero obtiene su auto-imagen de su estado actual, y su historia tiene que escribirse necesariamente en forma de narración de su maduración gradual. Ésta es la forma más frecuente de escribir la historia de la filosofía, y yo no puedo pretender haberlo evitado del todo al esbozar la clase de historia que se debe escribir. Pero espero haber demostrado cómo es posible considerar las cuestiones de que se ocupan actualmente los filósofos, y de las que ellos consideran que se ha ocupado siempre (quizá sin saberlo) la filosofía, como resultados de accidentes históricos, como giros que ha tomado la conversación<sup>29</sup>. Durante

<sup>29</sup> Dos escritores recientes —Michael Foucault y Harold Bloom— dan este sentido a la factualidad bruta de los orígenes históricos fundamentales en su obra. Cfr. Bloom, *A Map of Misreading* (Nueva York, 1975), pág. 33:

mucho tiempo ha seguido este derrotero, pero quizá adopte otra dirección sin que por ello los seres humanos pierdan su razón, ni pierdan contacto con «los problemas reales».

El interés conversacional de la filosofía en cuanto materia, o de algún filósofo individual dotado de talento, ha variado y seguirá variando en formas imprevisibles que dependen de contingencias. Estas contingencias van desde lo que ocurre en la física a lo que ocurre en la política. Las líneas divisorias entre disciplinas se difuminarán y cambiarán, y aparecerán nuevas disciplinas, en las formas ilustradas por el intento logrado de Galileo de crear, en el siglo XVII, «cuestiones puramente científicas». Las nociones de «significación filosófica» y de «cuestión puramente filosófica», tal como se usan en la actualidad, sólo adquirieron sentido aproximadamente en la época de Kant. Nuestra sensación post-kantiana de que la epistemología o algún sucesor suyo está en el centro de la filosofía (y que la filosofía moral, la estética y la filosofía, por ejemplo, son en cierto sentido secundarias) es reflejo del hecho de que la auto-imagen del filósofo profesional depende de su preocupación profesional por la imagen del Espejo de la Naturaleza. Sin la suposición kantiana de que el filósofo puede decidir *quaestiones juris* relacionadas con las pretensiones del resto de la cultura, esta auto-imagen se viene abajo. Esa suposición depende de la idea de que existe eso que se llama comprensión de la esencia del conocimiento —hacer lo que Sellars nos dice que no podemos.

Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Sería también aban-

---

«Todas las continuidades poseen la paradoja de ser absolutamente arbitrarias en sus orígenes y absolutamente ineludibles en su teología. Sabemos esto tan gráficamente gracias a lo que todos nosotros llamamos curiosamente nuestras vidas amorosas que sus equivalentes literarios necesitan poca demostración.» Foucault dice que su forma de considerar la historia de las ideas «permite la introducción, en las mismas raíces del pensamiento, de las ideas de casualidad, discontinuidad y materialidad» («The Discourse on Language», incluido en *Archaeology of Knowledge* [Nueva York, 1972], pág. 231.) Lo que más cuesta de todo es ver la contingencia desnuda en la historia de la filosofía, aunque sólo fuera porque desde Hegel la historiografía de la filosofía ha sido «progresiva», o (como en la inversión heideggeriana de la explicación del progreso de Hegel) «retrogresiva», pero nunca ha carecido de un sentido de inevitabilidad. Si pudiéramos llegar a ver el deseo de un vocabulario permanente, neutro, ahistórico, conmensurador como si fuera a su vez un fenómeno histórico, entonces quizá podríamos escribir la historia de la filosofía menos dialéctica y sentimentalmente de lo que ha sido posible hasta ahora.

donar la idea de que existe una cosa llamada «método filosófico» o «técnica filosófica» o «el punto de vista filosófico» que permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de ciertas leyes dudosas, la resolución de dilemas morales, la «seriedad» de las escuelas de historiografía o crítica literaria, y otras cuestiones semejantes. Los filósofos tienen muchas veces puntos de vista interesantes sobre estas cuestiones, y su adiestramiento profesional como filósofos suele ser condición necesaria para que tengan los puntos de vista que tienen. Pero esto no significa que los filósofos tengan una clase especial de conocimiento sobre el conocimiento (ni ninguna otra cosa) a partir del cual puedan extraer corolarios relevantes. Las útiles observaciones que pueden hacer sobre los diversos temas que acabamos de mencionar es posible por su familiaridad con los antecedentes históricos de las discusiones sobre temas semejantes, y, lo que es de suma importancia, por el hecho de que las discusiones sobre tales temas van acompañadas de clichés filosóficos desfasados que los demás participantes han encontrado alguna vez en sus lecturas, pero sobre los que los filósofos profesionales saben de memoria los pros y los contras.

La imagen neo-kantiana de la filosofía como una profesión va unidad a la imagen de la «mente» o el «lenguaje» en cuanto espejos de la naturaleza. Por eso puede dar la impresión de que el conductismo epistemológico y el consiguiente rechazo de las imágenes del espejo llevan consigo la afirmación de que no puede o no debe existir tal profesión. Pero esta conclusión no es lógica. Las profesiones pueden sobrevivir a los paradigmas que las hicieron nacer. En cualquier caso, la necesidad de profesores que hayan leído a los grandes filósofos desaparecidos es más que suficiente para garantizar que siga habiendo departamentos de filosofía mientras siga habiendo universidades. El verdadero resultado de la difusión de la pérdida de confianza en las imágenes del espejo sería meramente una «encapsulación» de los problemas creados por estas imágenes dentro de un periodo histórico. No sé si estamos realmente al final de una época. Esto dependerá, supongo, de si Dewey, Wittgenstein y Heidegger llegan o no a ser tomados en serio. Puede ocurrir que las imágenes del espejo y la filosofía sistemática vuelvan a revitalizarse por la acción de algún revolucionario de talento. O puede ocurrir que la imagen del filósofo que ofreció Kant esté a punto de correr la misma suerte que la imagen medieval del sacerdote. Si ocurriera esto, ni los mismos filósofos se tomarán ya en serio la idea de que la filosofía ofrece «fundamentos» o «justificaciones»

para el resto de la cultura, o de que sentencia en las *quaestiones juris* sobre los dominios propios de otras disciplinas.

Pero, ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía «llegue a su fin». La religión no llegó a su fin con la Ilustración, ni la pintura con el Impresionismo. Aunque el periodo que va de Platón a Nietzsche quede aislado y «distinguido» tal como sugiere Heidegger, y aun cuando la filosofía del siglo xx llegue a parecer una etapa transitoria de apoyo y relleno (como nos lo parece ahora la filosofía del siglo xvi), habrá algo llamado «filosofía» al otro lado de la transición. Efectivamente, aunque los problemas sobre la representación les parezcan a nuestros descendientes tan desfasados como nos parecen a nosotros los problemas del hilemorfismo, la gente seguirá leyendo a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein y Heidegger. No sabemos qué papel ocuparán estos hombres en la conversación de nuestros descendientes. Tampoco sabemos si se mantendrá la distinción entre filosofía sistemática y filosofía edificante. Quizá la filosofía llegue a ser sólo edificante, con lo que la auto-identificación de cada uno en cuanto filósofo se realizará únicamente en términos de los libros que lea y discuta, y no en términos de los problemas que desee resolver. Quizá se encuentre una nueva forma de filosofía sistemática que no tenga absolutamente nada que ver con la epistemología, pero que, sin embargo, haga posible la investigación filosófica normal. Estas especulaciones carecen de fundamento, y nada de lo que he dicho anteriormente hace que una resulte más plausible que otra. Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna.