

(inadvertida por su autor) de un problema que ya llevaba más de dos mil años planteado y en espera de solución: el problema de la unidad de la proposición.

SÍLVIO PINTO  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa  
pint@xanum.uam.mx

Daniel Kalpokas, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005, 279 pp.

Tomás de Aquino afirmó que la palabra era un espejo que reflejaba solamente la cosa, y la gnoseología moderna, extendiendo esta metáfora, entendió el conocimiento como un espejo que reflejaba la naturaleza. Como se sabe, ésta y otras concepciones del conocimiento fueron puestas en crisis al menos desde los inicios del siglo XX, conformándose una tradición antimoderna que, más recientemente, cuenta con figuras como la de Richard Rorty. El libro de Daniel Kalpokas toma como objeto de discusión a este pensador para responder al interrogante acerca de si verdaderamente la epistemología ha sido superada con éxito. Mediante una pormenorizada argumentación, Kalpokas intenta mostrar que, lejos de haber sido dejados atrás, ciertos problemas clásicos de la epistemología conservan claramente su vigencia.

Si bien su objetivo principal no es ofrecer una exégesis de la obra de Rorty, el autor realiza una exposición del pragmatismo rortyano sumamente clara y sin tecnicismos innecesarios, que da lugar a la posterior discusión y toma de postura. Para ello repasa ante todo, el sentido del proyecto fundacionista moderno tal como lo entiende Rorty. Según éste, antes de Descartes y de la división entre lo físico y lo mental que dio lugar al representacionismo, no había problemas estrictamente epistemológicos ni una concepción de la filosofía como disciplina autónoma que se ocupara de problemas perennes. Frente a esta tradición que incluye a Descartes, Locke y Kant, el filósofo neopragmatista sostiene que sólo un enunciado puede justificar otro enunciado, y que todo criterio de corrección es social y no mental. Según este coherentismo no es posible examinar a los enunciados según su correspondencia con el mundo. Rorty propone, en lugar de este proyecto fundamentador, una hermenéutica conversacional

cuya dinámica pasa por cambiar de tema para dejar atrás los enredos modernos (acerca de la verdad, por ejemplo), formular un nuevo vocabulario y conservar viva la esperanza del acuerdo. El conocimiento no precisa ya, desde esta perspectiva, una explicación filosófica, y la conversación en el seno de una comunidad es la única justificación posible.

Como es sabido, el contextualismo y el etnocentrismo en el plano de la justificación de las creencias se traducen o tienen su equivalente, para Rorty, en un programa político. Su apuesta consiste en invertir la carga valorativa que suele acompañar al concepto de etnocentrismo derivando de su inevitabilidad sus bondades políticas. Por ello propone aceptar y ampliar nuestra cultura particular, la cual —afortunadamente, podemos agregar— es liberal. En este punto, Kalpokas deja de lado la tarea expositiva y comienza a cuestionar la argumentación rortyana; en particular, la confusión falaz entre vigencia y validez, según la cual los criterios de una comunidad sólo valen dentro de la misma (validez) dado que cada comunidad tiene sus propios criterios de justificación (vigencia). Aunque este etnocentrismo pretende no caer en el relativismo, Kalpokas cree que Rorty no es capaz de dar un sentido inteligible a la noción de “mejores criterios” de justificación. Para esto último sería necesario abrir la posibilidad de una comparación entre criterios, cosa que desde la perspectiva rortyana no puede sostenerse consistentemente (a pesar de que Rorty diga a veces lo contrario).

En definitiva, los argumentos de Rorty no sirven para justificar una expansión no totalitaria de nuestra comunidad, pero, cosa inquietante, podrían justificar el totalitarismo, algo que este autor pretende disimular con la referencia a la tolerancia liberal de su propia tradición. El problema es que no puede ligar coherentemente, a nivel filosófico, las pretensiones universalistas de esta tradición con el contextualismo radical que defiende. De hecho, Rorty no toma en cuenta la dimensión propiamente filosófica del liberalismo, y por ello su defensa de la expansión de la comunidad liberal tiene un sentido no universalista sino totalitario. Uno termina incluso dudando acerca de si una filosofía que ataca sistemáticamente el universalismo filosófico —ético y epistemológico— puede tener las “buenas intenciones” que pregona. Sea como fuere, buenas intenciones no son buenos argumentos, y de allí lo valioso de un contraataque sistemático que deje al descubierto las implicancias políticas del pragmatismo rortyano.

Si bien a lo largo de todo el libro Kalpokas permanece atento a estas implicancias éticas y políticas, su interés se vuelca en gran medida hacia cuestiones más claramente epistemológicas. Así, examina

una serie de discusiones relevantes que Rorty ha tenido con otros pensadores, como Habermas, Putnam, Lyotard o McDowell. En el marco de la discusión que tiene a Putnam como antagonista, Kalpokas enfatiza que Rorty no aprecia la diferencia entre lo que una comunidad cree que es correcto y lo que simplemente es correcto (epistemológicamente). Frente a la reducción rortyana de la verdad a la justificación, y de ambas a los efectos sobre una audiencia *particular*, Kalpokas defiende la tesis de que la justificación depende de la audiencia o de la comunidad *particular*, mientras que la verdad depende de una comunidad *indefinida* de investigadores. Esta distinción permite hablar de falibilismo, pensar en una orientación normativa de la investigación hacia la verdad y darle a la noción de justificación un carácter epistémico. Asimismo, Kalpokas señala que al hablar de comunidades en mejores condiciones epistémicas, el filósofo estadounidense va en contra de su asimilación de verdad y justificación. Y tampoco es coherente que hable de progreso y rechace a la vez varios supuestos esenciales de ese concepto; por ejemplo, la tesis de que los cambios conceptuales obedecen a razones y no a otras causas.

El debate entre Rorty y Habermas, por su parte, tiene el interés de que enfrenta dos modos de entender el giro pragmático en filosofía. Si bien este giro coloca a la comunidad o a la intersubjetividad en un lugar central, Rorty se pone en guardia contra la posibilidad de recrear, en el lenguaje, un nuevo espejo de la naturaleza. A su vez, rechaza toda idealización de la comunidad de comunicación e insiste en su perspectiva etnocentrista. Kalpokas, situándose ahora del lado de Habermas, le critica no advertir la fuerza performativa de los enunciados, su pretensión de transvasar el contexto (por ejemplo, con la pretensión de verdad), y recuerda que justamente por estas pretensiones la comunidad liberal cree justificado ensancharse.

La apuesta más interesante de Kalpokas es quizás la defensa del realismo en general, la cual da lugar a la elaboración de una alternativa particular. Esta perspectiva se perfila ya cuando trata la polémica entre Rorty y Charles Taylor, donde Kalpokas se opone nuevamente al autor que es tema de su libro. En este sentido, prefiere la superación de la epistemología *à la Taylor*, cuyo realismo “no comprometido” resulta más aceptable que el antirrealismo radical rortyano, el cual se apoya en una noción cerrada de juego de lenguaje que lleva a autocontradicciones y ambigüedades. Kalpokas cree que sería mejor explicar los aspectos triviales del trato con el mundo en lugar de rechazar el problema mismo.

A ello se encamina mediante la discusión del enfrentamiento entre Rorty y McDowell, en la cual se dibuja una solución que tendrá mucho de kantiana. En efecto, mientras que Rorty defiende un pragmatismo antirrepresentacionista y coherentista de cuño davidsoniano, y sostiene que la única relación con el mundo es causal (no epistémica), McDowell defiende un empirismo mínimo que recupera a Kant al concebir la experiencia como la unión entre intuiciones y conceptos. McDowell vuelve a dar a la experiencia —donde ya está actuando nuestra capacidad conceptual— un lugar en la justificación de las creencias.

Siguiendo esta línea, Kalpokas sostiene, en contra de Davidson y de Rorty, que la causalidad (mediante la que éstos pretenden volver a entender la relación con el mundo de una manera directa) no es capaz de generar estados epistémicos, e insiste en que estos autores están tan encerrados en el círculo de las creencias como los filósofos modernos. Al igual que McDowell, entiende que el mundo debe desempeñar un papel esencial en la verdad o la falsedad de nuestras creencias, y también cree, en un sentido puramente kantiano, que si bien la realidad es externa al pensamiento, no es externa a la esfera conceptual. ¿En qué sentido puede la realidad tener un carácter conceptual? La respuesta de Kalpokas constituye el esbozo de un programa filosófico sumamente interesante que pretende conciliar el realismo en el sentido en que se lo viene defendiendo (un mundo independiente hace verdaderas o falsas nuestras creencias), con ciertos aspectos del pragmatismo de Davidson y Peirce. En pocas palabras, propone pensar que la triangulación davidsoniana, según la cual la relación entre dos sujetos y un objeto es condición necesaria del pensamiento, está mediada por signos (no es meramente causal). Y aquí aparece la noción peirceana de que los objetos mismos tendrían la naturaleza de signos, lo que permite evitar las aporías de lo dado y entender en qué consiste el carácter conceptual de la realidad.

Ahora bien, sin agotar las perspectivas y los problemas que —como sucede con toda propuesta filosófica— nacen de esta solución, creo que surgen aquí algunas dificultades teóricas que se podrían mencionar. Si aceptamos que un signo está por definición en el lugar de algo, es decir, que un signo es un medio para conocer otra cosa (además del hecho, menos relevante epistemológicamente, de que también conocemos el signo mismo), podemos preguntarnos en lugar de qué están las cosas en cuanto signos. Uno esperaría que la respuesta de un realista fuera (de algún modo): en el lugar de las cosas; pero si los objetos ya son signos, las cosas a las que los signos remiten también deberían tener la naturaleza de un signo, y

así hasta el infinito. Para salvar esta aporía, la respuesta de Kalpokas es pragmatista (en este punto mantiene el pragmatismo en un sentido fuerte): los objetos-signo están, para él, en el lugar de las consecuencias prácticas (posibles o efectivas) que se siguen de la interacción con ellos. Pero aquí podemos preguntarnos si no se escabulló nuevamente la cosa, o, dicho con otras palabras, qué pasó con el realismo, dado que nunca conocemos las cosas sino sus efectos.

Creo que Kalpokas se aparta aquí del realismo y se acerca a cierto idealismo con aire kantiano. El elemento pasivo, los efectos del mundo, es inteligido mediante su transfiguración *activa* en signos (en efecto, sería misterioso pensar que la realidad venga dada de “más allá” en la forma de signos). El problema es que mientras que para Kant la actividad conceptual configura la realidad empírica, un signo —además de cumplir esta misma función— remite por definición a otra cosa. Con otras palabras, las categorías no remiten a otra cosa, tan sólo configuran; pero los signos no sólo configuran sino que remiten a los efectos de las cosas sobre nosotros. Y esto último resulta problemático, ya que cabe preguntarse si a estos efectos se los conoce o tan sólo se los “siente”. Si se los conoce, entonces también son signos, con el consecuente regreso al infinito, pero si tan sólo se los siente, entonces nuestra relación con el mundo vuelve a ser meramente causal y no epistémica, posibilidad criticada por el propio Kalpokas.

Se puede especular que esta versión del kantismo tiene la intención de evitar que entre en escena la misteriosa “cosa en sí” de Kant. En efecto, mientras que para este último la pregunta acerca de qué hay por detrás de nuestra conceptualización de la realidad no tiene sentido (o, lo que es lo mismo, no sabemos cómo son las cosas en sí mismas), Kalpokas piensa que detrás de la actividad conceptual que produce signos hay algo tan aceptable para el sentido común como los efectos del mundo sobre nosotros. Sin embargo, estos efectos tienen una relevancia epistémica tan nula como la de la “cosa en sí”. Y, a decir verdad, esta última noción solucionaría en gran medida las cosas.

Más allá de estas consideraciones, en varios sentidos este libro tiene un aire kantiano, y puede incluso entenderse como una investigación trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación y del conocimiento mediado por el lenguaje. Así, poner en evidencia la autocontradicción en la que incurre Rorty cuando niega los presupuestos pragmáticos de la comunicación, le sirve para explicitar los presupuestos de la argumentación, como el de que “todo uso del lenguaje lleva inscrita la suposición de un mundo objetivo común”

o el de la argumentación impone una simetría de las perspectivas de los participantes.

Por lo demás, aunque no busque rehabilitar expresamente una línea kantiana, Kalpokas se conecta claramente con la tradición moderna. Piensa, en tal sentido, que si el programa fundacionista fracasó, los problemas epistemológicos sobrevivieron, y la filosofía misma sobrevivió en algunos de sus rasgos estructurales. La parte final del libro proclama justamente su oposición a la disolución rortyana de la filosofía en literatura. Recordemos que Rorty tiene una concepción “edificante” de la filosofía, según la cual no hay estándares de racionalidad ni problemas compartidos, y cada tradición construye sus propios problemas. Kalpokas se fija en qué hace Rorty cuando argumenta, y advierte que *no* hace algo muy diferente de lo que vienen haciendo los filósofos desde la antigüedad, vale decir, discutir otras posturas, algunas pertenecientes a tradiciones que no comparte, para señalar incoherencias y fallos en la argumentación. Entonces también es válido hacerle notar a él la incoherencia de no pretender la consistencia lógica. Con respecto a la tradición, Rorty propone un cambio de paradigma con base en razones, pero rechaza que los cambios conceptuales se realicen con base en razones. La concepción de Rorty también impide entender cómo es posible que problemas muy antiguos hayan sido reformulados. Como afirma Kalpokas: “Me parece que no considerar tales continuidades históricas es transportar la tesis de la inconmensurabilidad al terreno de la historia de la filosofía una vez que ya, *de facto*, nos hemos aprovechado de sus continuidades” (p. 249, n. 24). Una de estas continuidades estructurales es el estilo argumentativo, que Rorty desdeña como constitutivo de la filosofía. La filosofía, cree Kalpokas, puede no tener algo así como un método propio, pero es innegable que involucra esencialmente la argumentación y que conlleva pretensiones de verdad.

El talento de Kalpokas para preguntar está guiado por un cierto sentido común que, en lugar de dejarse seducir por el encanto escéptico de un pensamiento complejo e interesante, descubre sus incoherencias de fondo y sus implicancias éticas inaceptables. Para terminar dando una mirada de conjunto, diré que este libro reúne varios focos de interés: una exposición clara e integrada del neopragmatismo rortyano, una evaluación crítica del mismo, una toma de partido en diversas polémicas entre Rorty y otros filósofos, y finalmente —y quizás este sea el aspecto más interesante— una propuesta de una salida filosófica a algunos de los problemas tematizados. Kalpokas es consciente de que una perspectiva radical exige tomar una postura, es decir, exige *filosofar*. Es cierto que queda la sensación de

que se invierte un esfuerzo argumentativo desmedido en un rival que se revela, una y otra vez, equivocado; pero si se revela equivocado, es gracias a ese esfuerzo. Además, es posible que la argumentación no hubiera podido avanzar sin un rival así. Como la paloma en el ejemplo de Kant, que necesita la resistencia del aire para volar, a menudo es preciso desplegar los argumentos en contra de algún oponente importante para poder desarrollar los problemas filosóficos con todas sus consecuencias. Esto le permite a Kalpokas sacar a la luz las condiciones de posibilidad de la argumentación y del conocimiento, y avanzar desde el examen crítico hacia una postura original.

ANDRÉS CRELIER

Facultad de Humanidades

Universidad Nacional de Mar del Plata (República Argentina)

Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

pcrelier@mdp.edu.ar