

01083



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

ESCEPTICISMO ETICO:  
LA POLEMICA RORTY - APEL

T E S I S

que presenta

Yolanda Hermila Angulo Parra

para optar por el grado de

DOCTORA EN FILOSOFIA



México, D. F., 2000

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

***ESCEPTICISMO ÉTICO:***  
***LA POLÉMICA RORTY-APEL***

**T E S I S**

que presenta

**Yolanda Hermila Angulo Parra**

para optar por el grado de

**DOCTORA EN FILOSOFÍA**

Director: Dr. Enrique Dussel

Consultores: Dra. Lizbeth Sagols, Dr. Oscar Martiarena

México, D.F., 2000

**Yolanda Angulo**

***ESCEPTICISMO ÉTICO:  
LA POLÉMICA RORTY-APEL***

*A Sofía, Rodrigo y G,  
cristalización del amor de  
tantas generaciones.*

*La fe en certezas inmediatas es una ingenuidad moral. [El filósofo] tiene hoy en día el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde el abismo de la sospecha.*

Nietzsche

*Ni siquiera a los más precavidos de ellos se les ha ocurrido dudar.*

Nietzsche

*El escéptico no encuentra motivo de crítica y de contradicción en los pensamientos de los demás sino porque conoce la armonía de la impecable belleza, la cual no podría ser objeto de pensamiento alguno. El pan duro que la razón humana le presenta amistosamente, si lo desdeña, es porque en secreto él se deleita en la mesa de los dioses.*

Hölderlin

Escepticismo ético: la polémica Rorty-Apel  
Tesis doctoral de  
Yolanda Hermila Angulo Parra

## Resumen

En este trabajo analizo el escepticismo ético para ofrecer alternativas a una filosofía crítica relacionada con la praxis. El escepticismo ético contribuye a detectar enunciados morales ahistóricos y absolutos, que son causa o efecto de actitudes dogmáticas, intolerantes y totalitarias. No obstante, es posible asumir el escepticismo ético sin aceptar la negativa a argumentar filosóficamente, ni negar la existencia de criterios para la ética.

Para ilustrar la función positiva del escepticismo ético analicé los discursos de Karl-Otto Apel y Richard Rorty. La ética del discurso de Apel demuestra la posibilidad de la fundamentación racional de una ética de alcance universal. Crítica al escéptico por caer en “autocontradicción preformativa”, pues sus actos niegan su teoría. El escepticismo de Rorty duda de las pretensiones de fundar filosóficamente la ética.

Al haber contrastado dos de las principales corrientes filosóficas éticas, bautizadas por sus propios autores como discursiva y antifundacionista, he abierto un horizonte para comprender la función del escepticismo ético: sospecha de lo obvio y evidente, desvela, desenmascara.

La filosofía sin sustentos no significa volverse pasivos ni irreflexivos, significa evitar caer en ingenuidades peligrosas o falsos romanticismos, determinar qué clase de sujetos somos, qué verdades guían la acción, detectar relaciones de dominio donde no son claras, no porque su esencia está oculta, sino porque el poder las encubre estratégicamente.

Escepticismo ético: la polémica Rorty-Apel  
Tesis doctoral  
Yolanda Hermila Angulo Parra

## Abstract

This work is a discussion about ethical scepticism; it offers alternatives to a critical philosophical discourse associated with social praxis. Ethical scepticism contributes to detect amoral and ahistorical propositions, which are cause or effect of dogmatic, intolerant and totalitarian attitudes. I find that it is possible, however, to sustain ethical scepticism and still enter into philosophical discussions, not denying criteria for ethics.

In order to illustrate the positive role of ethical scepticism, I analyzed the discourses of Karl-Otto Apel and Richard Rorty. Apel's discursive ethics shows the possibility of a rational foundation for a universally valid ethics. He criticizes the sceptic for falling into "performative self-contradiction", since his acts deny his theories. Rorty's scepticism doubts that ethics can be philosophically founded.

Having contrasted two of the main ethical discourses, called universalistic and antifoundationalistic by their authors, I have opened a path to understand the role of ethical scepticism; it doubts the obvious, rips off veils and masks.

Ethics without foundations does not mean, however, to become passive or non-reflective; it means avoiding dangerous ingenuity or false romanticism to determine what kind of subjects we are, what truths guide our actions, and to detect relationships of power in places where they are not clear, not because they hide their essence, but because they are strategically hindered.



## Índice

Palabras preliminares.....	IX
Introducción.....	1

### Capítulo 1

#### *El escepticismo y sus formas actuales*

1. Ética y moral.....	16
2. Función del escepticismo.....	24
3. Formas de escepticismo.....	49

### Capítulo 2

#### *El escepticismo ético-pragmatista de Richard Rorty*

1. El problema.....	54
2. Momento antiescético metafísico y epistemológico.....	61
a) La esencia de vidrio.....	66
b) El Ojo de Dios.....	72
3. Momento escéptico ético-político .....	86
a) Antifundacionismo.....	86
b) De la verdad a la multiplicidad de vocabularios.....	92
c) Ironía privada y esperanza social .....	104
4. Utopía social.....	110
5. El escepticismo ético como antifundacionismo.....	116

Capítulo 3  
*Respuesta al escepticismo ético  
desde la ética del discurso*

1. El problema .....	125
a) La paradoja .....	134
b) El sistema de complementariedad .....	138
2. Desafío al escepticismo ético .....	146
a) La nueva tesis de complementariedad .....	152
b) Intersubjetividad vs. solipsismo y escepticismo.....	158
3. Respuesta al escepticismo ético .....	165
a) Tipos de racionalidad y racionalidad ética .....	172
b) Autocontradicción performativa .....	167
4. La Ética del discurso y la cancelación del escepticismo	181
a) Ética del discurso y avance democrático.....	193
b) La utopía discursiva.....	196

Capítulo 4  
*Formas de escepticismo en  
La ética del discurso y la ética pragmatista*

1. Planteamiento de la cuestión.....	203
2. El momento de la crítica o desconstrucción.....	206
a) ¿Cancelación o superación del dualismo?.....	206
b) El problema de la verdad y la verdad como problema.....	213
3. El momento de la delimitación, método y metadiscurso.....	221
a) Escepticismo frente al método.....	221
b) Escepticismo ético y la función de la filosofía.....	231
4. El momento de la construcción o reconstrucción.....	235
a) Escepticismo ético y antiescepticismo .....	235
b) Utopía social y utopía discursiva.....	239

## Conclusiones

### *Escepticismo ético positivo: hacia una ética antifundacionista con criterios*

1. La función positiva del escepticismo.....	257
2. Escepticismo ético y político.....	273
3. Autocreación romántica y justicia social.....	285

## Apéndices

1. Entrevista a Karl-Otto Apel. Por: Yolanda Angulo.....	294
2. Entrevista a Richard Rorty. Por: Yolanda Angulo.....	302

## Bibliografía

1. De Richard Rorty .....	307
2. De Karl-Otto Apel.....	309
3. General .....	311

## Palabras preliminares

Llegado el momento de pensar en expresar mi gratitud a las personas cuya influencia, apoyo y estímulo se perfila en este trabajo, aparece con toda su fuerza el carácter social y el sentido de solidaridad, cuando se cae en cuenta que la lista es larga. Sin embargo, una lista tiene el alcance de mi corta y limitada memoria; el olvido llega en cambio a todos.

Debo mencionar en primer lugar a Marcelino, Alejandro, Javier, Roberto, Hermila, Karla, Gaby y Mayte, Sofia y Rodrigo, cuya sola existencia da sentido, fortaleza, profundidad y alegría a mi vida, al igual que la presencia siempre viva de Ignacio.

Agradezco con todo mi afecto al Dr. Enrique Dussel su amistad, estímulo y guía intelectual, su confianza y aliento; a la Dra. Lizbeth Sagols y al Dr. Oscar Martiarena el trabajo invertido en la lectura y revisión de esta tesis, su valiosa orientación, críticas y comentarios; a los miembros del jurado, Dra. Mercedes Garzón, Dr. Gerardo de la Fuente, Dra. Ana María Martínez de la Escalera y Dra. Paulina Rivero

sus indicaciones y apoyo. Asimismo, deseo expresar mi reconocimiento a todos los profesores de esta Facultad que contribuyeron a mi formación filosófica y, de manera muy especial, al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, maestro y amigo entrañable desde los inicios de mi carrera.

Mi respeto y gratitud a mis compañeros y colegas, particularmente Mary Carmen, Marcio y Mauricio, por las largas y alentadoras conversaciones filosóficas. A mis alumnos más allegados, Rafael Ángel, Leonel, Paty, Edith, Erick, entre tantos, les agradezco su amistad y el estímulo intelectual durante las conversaciones informales; a Josué, Carmen, Julio César y Rafael, su apoyo en la investigación.

Mi reconocimiento a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a la Universidad del Tepeyac y a mis amigos y colegas de esas instituciones, por su apoyo y comprensión en la elaboración de este trabajo; al CONACYT por la beca otorgada para cursar este doctorado.

Escribo estas líneas cuando la Universidad pasa por uno de sus momentos más difíciles. Es mi más profundo deseo que, como el Ave Fénix hegeliana, resurja renovada, rejuvenecida y revitalizada.

México, D. F., octubre del 2000

# INTRODUCCIÓN

La crisis del marxismo, sufrida en América Latina, sobre todo a partir de la década de los setenta, en parte provocada y agudizada por la debacle del socialismo real y la caída del muro de Berlín, fue, para quienes nos formamos en la filosofía de Marx, un detonante que condujo a una profunda reflexión no sólo sobre la filosofía marxista, sino sobre el papel de la filosofía misma. A partir de entonces se ha abierto una gama de alternativas: una vertiente se ha abocado a la revisión de la obra de Marx para rescatar categorías que aún puedan resultar actuales o pertinentes a los nuevos tiempos; otra línea, menos ortodoxa, busca nuevos ámbitos discursivos, aunque conservando la perspectiva crítica, siempre presente, por ser producto de la formación primera. Conforme a la segunda línea, me parece que hoy en día es preciso incorporar tesis, argumentos o vocabularios de otras corrientes que proporcionen el arsenal teórico suficiente para articular el propósito hegeliano de "poner nuestro tiempo en palabras" con el marxista de "cambiar el mundo".

En ese tenor, el presente trabajo tiene por objetivo incursionar en el escepticismo ético con miras a ofrecer alternativas a una filosofía que aún se concibe a sí misma como portadora de una función relacionada con la praxis social. Los presupuestos que guían la investigación son los siguientes: a) el escepticismo ético es un concepto histórico que debe ser caracterizado atendiendo a su alcance, objeto, fin y función pero, dada la multiplicidad de formas que históricamente ha revestido y con el propósito de determinar el lugar que ocupa en la filosofía actual, debemos partir de la distinción más general entre escepticismo “negativo” y “positivo”<sup>1</sup>. b) Entendemos por forma negativa el escepticismo que conduce el discurso filosófico a un fin último, cancelando futuras indagaciones. En sentido epistemológico, es la introducción de la duda para llegar a una certeza o verdad absoluta. En sentido ético es la suspensión del juicio y tranquilidad del alma que culmina en pasividad e indiferencia, descartando argumentos y criterios éticos. c) La forma positiva emerge cuando de manera directa o indirecta contribuye a denunciar o desenmascarar enunciados morales ahistóricos y absolutos, que son causa o efecto de actitudes dogmáticas, intolerantes y totalitarias. En este sentido, el escepticismo ético es una herramienta teórica que pone en tela de juicio toda

---

<sup>1</sup> Esta es una entre las diversas formas que puede revestir, conforme a la clasificación que



“evidencia moral” y el probable dogmatismo que le acompañe. d) La objeción al escepticismo ético es a causa del relativismo, subjetivismo e irracionalismo que, según los críticos, le acompañan. Frente a dicha objeción, se parte de que el saber y la verdad son construcciones de los sujetos al interior de una comunidad histórica y culturalmente determinada.

A partir del objetivo y los presupuestos, desarrollaremos la tesis de que es posible asumir la actitud y el espíritu del escepticismo ético<sup>2</sup>, sin negar la argumentación filosófica, la verdad, la racionalidad ni la existencia de criterios para la ética. Esto requiere un replanteamiento de dichos conceptos que deriven en nuevas funciones del escepticismo. De hecho, ese tipo de funciones está presente en filosofías como las de Nietzsche, Foucault y el pragmatismo, por mencionar sólo algunas. Falta extraer sus argumentos para resaltar esa función, por demás importante, si creemos que el escepticismo es un momento necesario en el discurso filosófico, independientemente del lugar que en él ocupe. Sin embargo, y pese a la importancia que se le otorgue, cabe recordar que es sólo un medio, de tal suerte que, si

---

ofrecemos en el Capítulo 1.

<sup>2</sup> Para aludir a la naturaleza móvil y diversa del escepticismo, Samuel Cabanchik utiliza la noción de “corriente”, en lugar de “punto de vista” o “perspectiva” o “posición escéptica”, que remiten a un aspecto más bien doctrinario o dogmático. Véase: (Cabanchik 1993, 61-61).

pensamos en el carácter abierto e inacabado de toda obra, el escepticismo ético será clave para el desarrollo de una “ética de la congruencia”<sup>3</sup>, tema de futuras investigaciones, respecto de la cual este trabajo es su prolegómeno.

Ahora bien, conforme a nuestro enfoque, las dos vertientes en que resumimos el escepticismo ético no son absolutamente antagónicas, pues, sus rasgos se yuxtaponen. De ahí la exigencia de una aproximación al problema desde el contexto de una paradoja de la filosofía contemporánea: por un lado existe la necesidad de fundamentar la ética para que sirva de sustento y criterio filosófico a la *praxis* moral de individuos, grupos y naciones, y por el otro la de respetar las diferencias morales y culturales. Como vías a solucionar la paradoja y para ilustrar la función positiva del escepticismo ético, se analizan los discursos de Karl-Otto Apel y Richard Rorty, como casos paradigmáticos de las formas discursivas que ilustran cada uno de los extremos de la paradoja.<sup>4</sup>

Apel se ha abocado a desarrollar puntualmente los lineamientos formales de su ética, teniendo como objetivo central demostrar la

---

<sup>3</sup> La ética de la congruencia parte de la hipótesis de que existe un abismo entre valores teóricos y los valores que realmente ayudan a tomar decisiones morales; la tarea consiste en dilucidar de que necesidades y prácticas sociales surge ese abismo, y determinar sus efectos

posibilidad de la fundamentación racional de una macroética, es decir una ética de alcance universal. Rorty se aleja cada vez más de toda metodología filosófica, recurriendo a lenguajes o vocabularios metafóricos<sup>5</sup> y dudando de las pretensiones fundamentadoras de la filosofía contemporánea. Promueve un pragmatismo libre de las constricciones impuestas por categorías filosóficas como verdad, en el sentido tradicional de adecuación y objetividad, en el sentido de una realidad “ahí fuera” del sujeto. Esta tensión da pie para que Apel vea en el discurso de Rorty un escepticismo ligado al utilitarismo, o a las “éticas del bien vivir”, que elude todo compromiso social, especialmente por carecer de una metodología de la argumentación que posibilite acuerdos o desacuerdos, consensos o disensos, que asume la cómoda actitud de abandonar la contienda. Para Apel el escéptico cae en “contradicción performativa”, pues todo el que argumenta entra al proceso con pretensiones de validez universal que debe cumplir y hacer cumplir a los demás, aunque en teoría las niegue.

En el fondo de la polémica expresada en la paradoja radica la tensión de posturas éticas que se sustentan en categorías de

---

<sup>4</sup> Esto —así como el subtítulo del trabajo—, no presupone que entre ellos se haya entablado una polémica manifiesta y continua, sino que sólo se trata de una discusión implícita, salvo por raras excepciones.

<sup>5</sup> “Una metáfora es, por decirlo así, una voz fuera del espacio lógico, más que un rellenar empíricamente una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura

universalidad-necesidad por un lado y relatividad-contingencia, por el otro. Si con la categoría filosófica de universalidad significamos las condiciones formales de la argumentación para lograr consensos éticos racionales que conciernan a todos los afectados, es distinta de el término universalismo, que es una especie de abuso de la primera, un reduccionismo que redundan en imposiciones dogmáticas. Y por su parte, la categoría de relativismo, dada su ambigüedad, queda sujeta a múltiples significados. El relativismo, en el buen sentido, se refiere a que el significado de todo concepto se inscribe en un juego de lenguaje y por ende en un contexto cultural o *lebenswelt*. Pero también puede entenderse como la postura conforme a la cual la verdad es relativa al punto de vista de quien la postula, lo cual es insostenible, como veremos en el capítulo 2. Demostraré cuando se caracteriza la filosofía de Apel de universalista y la de Rorty de relativista en el segundo, se debe a que se les aplica un significado que no les corresponde, lo cual es producto de la práctica epistemológica de otorgar significados unívocos a los términos. El contexto en que aparezcan dichos términos será suficiente para determinar en qué sentido se están utilizando.

La ética de Apel es formal, procedimental, es decir, delinea el procedimiento para la argumentación que conduzca al establecimiento

---

de ese espacio. Es una invitación a cambiar nuestro lenguaje y nuestra vida, más que una

de la norma ética de la cual se desprenderán posteriormente las morales locales, específicas. No impone normas universales, por ello no se trata de un “universalismo” como lo hemos definido. Por otro lado, para distinguir ambas formas de relativismo, parece plausible usar el término “contextualismo” para referirse al sentido positivo. Dicho término, que inmediatamente remite a Wittgenstein, es también aplicable a posturas como las de Kuhn, Foucault y Rorty. De ahí que el contextualismo contemporáneo, y en cierta medida el historicismo, se constituye en la guía de esta investigación. La perspectiva historicista nietzscheano-foucaultiana niega que existan conceptos válidos para todo tiempo y lugar. El contextualismo, heredero del segundo Wittgenstein, indica que el significado de las palabras está puesto al interior de un juego de lenguaje, conforme al uso que se hace de ellas en un contexto cultural o mundo de la vida. Partiendo de estos antecedentes, usaré el método de recontextualización,<sup>6</sup> que consiste en construir una narrativa a la luz de la cual conducir la crítica, o bien oponer o sobreponer un contexto a otro, con el objeto no de refutar sino de ofrecer otros contextos, otras alternativas, otras lecturas.<sup>7</sup>

---

propuesta de cómo sistematizar cualesquiera de los dos” (Rorty, 1991, b, 13).

<sup>6</sup> Debo a David L. Hall el destacar la relevancia de este método, que explica de manera clara, en: (Hall 1994, 5-6).

<sup>7</sup> Esto recuerda el espíritu nietzscheano frente a una obra: “Me referí a las tesis [...] no refutándolas —qué me importan a mí las refutaciones— sino, cual conviene a un espíritu

Las consecuencias prácticas de “universalismos” y “relativismos” aparecen cuando, pensando en casos extremos, se les vincula con la práctica política. El principal problema de toda forma de universalismo —sustentado o no filosóficamente— es que puede volverse absolutista y culminar en el terror. A lo largo de la historia, en nombre de la verdad absoluta y dogmática, se han cometido acciones que con el tiempo aparecen como éticamente reprobables.<sup>8</sup> Por otro lado, el relativismo ético, por carecer de criterios y sustento teórico, se muestra incapaz de asumir una postura crítica frente a la diversidad cultural, así como de ofrecer soluciones en caso de conflicto intercultural o al interior de una misma cultura.

La paradoja se puede ilustrar con un caso: existe una tendencia creciente a la globalización económica y cultural que al parecer es un proceso que las naciones-estado no pueden evadir, a menos que estén dispuestas a correr el riesgo de caer en el empobrecimiento y el aislamiento cultural. Pero la afirmación de la diferencia es igualmente

---

positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto." (Nietzsche 1972, 21) En ese mismo tenor, dice Marx: "En lucha contra ellos [los estados de cosas alemanes], la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino su arma. Su objeto es el enemigo, al que no trata de refutar, sino de destruir" (Marx 1967, 5).

<sup>8</sup> Piénsese en la conquista de México, en la verdad de la ciencia en las sociedades actuales como lo ha analizado Jean-François Lyotard, o bien, recordemos el comentario de Bernstein: ¿Cómo puede explicarse por qué una cultura que había dado lugar a la tradición que iba de Kant a Marx —donde los temas de la razón crítica emancipatoria y la realización concreta de la libertad fueron tan dominantes— suministró un terreno tan fértil para que

fuerte e implica la aceptación del etnocentrismo o del relativismo cultural. En sus últimos trabajos Apel ha considerado el problema incorporando a su investigación ambos aspectos de la paradoja. La teoría de los distintos tipos de racionalidad y la crítica a la distinción de Hume entre hecho y valor, de la cual se deduce que no sólo los enunciados de la ciencia son libres de valores, constituyen los momentos clave para el desarrollo de la fundamentación racional de la ética. Rorty la aborda desde la afirmación de la cultura propia, que entabla con las otras culturas intercambios de vocabularios en constantes procesos de aculturación.

El análisis y la crítica de ambos discursos adquirirá sentido en tanto permitan deslindar los momentos escépticos y retomar sus aspectos positivos. Pero es preciso considerar que el escepticismo ético es indisoluble del epistemológico ya que existe un vínculo con el problema de la verdad. Ilustremos lo anterior con un ejemplo. El escepticismo de Rorty se dirige contra las pretensiones de una ética con fundamentos filosóficos, ya que, finalmente, los valores, reglas, creencias de un grupo cultural, se legitiman por la función que cumplen y no por el sustento teórico que puedan tener. Además proviene de un antiescepticismo epistemológico que reacciona contra la tradición

---

surgieran Hitler y los nazis? ¿Cómo es que los alemanes no se rebelaron a esta monstruosa

filosófica cuyo centro vital es la epistemología. Eliminando la pretensión de conocimiento verdadero, en tanto adecuación del pensamiento y la cosa, se suprime el escepticismo epistemológico, puesto que es un elemento inherente a la teoría de la verdad como correspondencia y por tanto a la tradición. Antiescepticismo es entonces la negación de la tradición junto con el escepticismo que le acompaña. Por el contrario, la “contradicción performativa” y el carácter “universalista” del discurso de Apel no admiten la duda frente a la naturaleza racional y fundamentadora de la filosofía. Dos perspectivas que implican posturas “antiescepticas” divergentes.

El escepticismo rortiano se esgrime contra toda forma de realismo, esencialismo y fundacionismo. La objeción de Apel al escepticismo emerge de la coherencia que exige la dimensión pragmática inspirada en la teoría tripartita del signo desarrollada por Charles Sanders Peirce, que descubre los presupuestos de toda argumentación posible. El hablante presupone desde ya las pretensiones de validez, aunque sea de manera implícita, pues de lo contrario, cae en “contradicción performativa”, aceptándolas y negándolas a la vez. De ahí que el asunto de la ética se coloque en una doble dimensión: como principio y fin de una comunidad ideal de

---

patología de un modo más enérgico?” R. Bernstein en: (Guiddens 1991, 14)



comunicación, mediada por la pragmática trascendental. El punto de partida es el momento hermenéutico, del acuerdo y entendimiento previos, condición *a priori* de toda argumentación. El propósito último es lograr consensos universales respecto de los problemas éticos que afectan a la humanidad, estableciendo para ello, las condiciones formales para fijar las reglas y normas que guíen el proceso argumentativo. La contradicción performativa será entonces el talón de Aquiles de todo escepticismo, del que Apel se valdrá para refutarlo.

Para abordar el problema del escepticismo ético y su función en la filosofía contemporánea, partiré de una contextualización del concepto distintas épocas y autores, escogidos por ser prototipo de las formas que destacamos. Posteriormente haré un recorrido por los caminos que llevaron a Rorty a sospechar de la epistemología y la metafísica tradicionales con sus principales supuestos, categorías y conceptos, como realismo, verdad, racionalidad y la idea de la filosofía como sustento teórico de la moral. Se acentúa el escepticismo frente a los supuestos, categorías y conceptos de la tradición, pero también frente al escepticismo que le es anejo. Saldadas cuentas con la tradición, Rorty propone una filosofía antirrealista, antifundacionista, escéptica en un sentido, antiescéptica en otro, o bien “escéptica del escepticismo tradicional” y una nueva concepción no epistemológica de

la verdad, como justificación de las prácticas de un determinado grupo social.

De la llamada arquitectónica apeliada<sup>9</sup> ponemos el énfasis en la ética del discurso que muestra la vinculación entre el problema de la fundamentación racional de la ética y la respuesta al escepticismo. Finalmente enfrentamos ambas posturas haciendo emerger las diferencias, retomando elementos para concluir en nuestra concepción de escepticismo ético, su función actual y posibilidades futuras.

En resumen, confrontando o complementando, pretendemos ofrecer una visión alternativa a los enfoques éticos en conflicto que se analizan a lo largo del trabajo, y proporcionar argumentos en favor de la tarea del escepticismo ético positivo. Cuando la filosofía ha albergado la pretensión de ser un discurso por encima de todos los órdenes del saber, cuya función ha consistido en dictar sentencia sobre la verdad o falsedad de los demás discursos, brota el incómodo escepticismo introduciendo la duda. Con ello ha logrado desenmascarar discursos filosóficos que sustentan y legitiman prácticas sociales o regímenes socio-políticos indeseables, que en su momento por conocidos, cómodos y evidentes, no se ponen en tela de juicio.

---

<sup>9</sup> La arquitectónica comprende una semiótica trascendental, una pragmática trascendental, una teoría de la verdad, una teoría de la racionalidad y una ética discursiva.

Frente a la duda, la filosofía tiene dos alternativas: superarla para salir finalmente triunfante, fortalecida, engrandecida y casi "divinizada", en el sentido de una tradición que la coloca por encima de los demás discursos, como lo ha expresado Hillary Putnam con la metáfora del "Ojo o la mirada de Dios"; o asumir la duda y, mediante una postura crítica que sospecha incluso de lo *más* obvio, darse a la humilde y terrenal tarea de introducir la novedad. También puede coincidir con la concepción foucaultiana, según la cual: "La filosofía en su vertiente crítica —y entiendo crítica en un sentido amplio— ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma que adoptan —política, económica, sexual, institucional, etc."<sup>10</sup> El escepticismo se constituirá en revitalizador si continúa fungiendo el importante papel de constante indagador y opositor del dogmatismo, enemigo peligroso del pensamiento filosófico.

---

<sup>10</sup> Foucault 1987, 142

# CAPÍTULO 1

## *EL ESCEPTICISMO Y SUS FORMAS ACTUALES*

## 1. Ética y moral

*Las intenciones morales (o inmorales) constituyen en cada filosofía el verdadero germen vital a partir del cual, en cada caso, ha crecido la planta*

Nietzsche

Para abordar el problema del escepticismo ético es preciso introducir algunas consideraciones muy generales sobre los términos de ética y moral, con el fin de aclarar el sentido que les daremos. A lo largo de la historia de la filosofía estos términos han sido utilizados de muchas maneras, pues dependiendo del contexto, adquieren distinto significado. Para estar en condiciones de caracterizar el escepticismo ético, dada la especificidad de la concepción que Apel y Rorty tienen de la ética y siguiendo el método de recontextualización, tomamos como referencia un marco contextual ajeno a ambos, que es el expuesto por Foucault en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*.

Foucault explica el concepto de moral en varios momentos. El primero corresponde al prescriptivo, en donde la moral es un conjunto

de *valores* y *reglas* propuestas por instituciones como la familia, la escuela, la iglesia. Si dichas prescripciones están por lo menos vaga, o en todo caso, explícitamente formuladas, se constituyen en un *código moral*. En segundo lugar, por moral se entiende también “*el comportamiento real de los individuos*” y la forma como se relacionan con el código. Por lo tanto, en lo que a la acción humana concierne, puede haber o no coincidencia entre el código y el comportamiento, de lo cual se desprende que los individuos, se someten o se resisten a las *prohibiciones* y *prescripciones*, o bien aceptan unos *valores* y rechazan otros. Foucault denomina “moralidad de los comportamientos” a este nivel del fenómeno moral.<sup>1</sup> Nosotros le llamaremos simplemente “moralidad”.

Un tercer elemento consiste en la conducta del sujeto y la forma como interioriza el código, con lo cual se constituye en *sujeto moral*, que se diferencia de los demás precisamente por la manera como practica los preceptos morales. Este fenómeno, que Foucault denomina “determinación de la sustancia ética,” constituye “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como

---

<sup>1</sup> Agregando otras variables podemos decir que a su vez la *obediencia/desobediencia* por un lado y la *violación* del código por el otro, responde a distintas motivaciones. La desobediencia implica aceptación implícita o explícita del código, la violación es un acto consciente y voluntario, consecuencia de la reflexión crítica que rechaza la norma o el valor contenidos en el código. La desobediencia se vincula a nociones como *conciencia*,

materia principal de su conducta moral.”<sup>2</sup> Esta práctica o constitución de sí reviste dos formas: una como respeto a la prohibición, otra en la que el individuo libra una lucha interna, un dominio de sí. En este caso, “serán los movimientos contradictorios del alma, mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral.”<sup>3</sup> Frente a la sujeción se da también una doble reacción: el individuo puede someterse por reconocerse como miembro de un grupo cultural, o bien por cuestiones más íntimas, por considerarse “heredero de una tradición espiritual [...] buscando dar a nuestra vida personal una forma que responda a criterios de gloria, de belleza, de nobleza o de perfección.”<sup>4</sup> Foucault sitúa a la ética en el nivel del “trabajo” interior que realiza el individuo, desplegado no sólo para hacer coincidir su comportamiento con la regla, sino para transformarse en sujeto moral, es decir, en alguien que ejerce un dominio sobre sí.<sup>5</sup> Usaremos el término de “ética” para este nivel.

---

*responsabilidad, culpa, pecado, remordimiento, arrepentimiento, contrición, resarcimiento. La violación se vincula a nociones como rebeldía, crítica, deconstrucción y construcción.*

<sup>2</sup> Foucault 1986, 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> *Ibidem*. 28 Es importante notar cómo Foucault introduce el ámbito de lo estético en cuestiones morales, retomándolo de la filosofía griega, pero que aparece en la actualidad en las filosofías denominadas “esteticistas” como la de Rorty.

<sup>5</sup> En *La hermenéutica del sujeto* Foucault explora la inscripción del templo de Delfos, en donde, que junto con la máxima “conócete a ti mismo”, estaba la de “cuida de ti”. *Épimelía heautou* es la vuelta a sí del sujeto de la reflexión para regularse, o forma responsable de actuar que es a la vez creadora de sí

Por último, están los fines que persigue el sujeto moral y que pueden ser, dominio de sí, desapego del mundo, o “tender a una *tranquilidad perfecta del alma*, a una *insensibilidad total hacia las agitaciones de las pasiones* o a una purificación que asegura la salvación después de la muerte y la inmortalidad bienaventurada.”<sup>6</sup> En esta cita podemos reconocer los fines de distintas morales como las ascéticas y cristianas, pero del texto subrayado, en el que Foucault probablemente se refiere a la antigüedad griega, salta a la vista el lenguaje pirrónico de la *ataraxia* y la *metropatía*, que se analizan más abajo.

Lo que pretende demostrar Foucault, y que resulta útil para el esclarecimiento del significado y función del escepticismo ético, es el doble sentido que encierra la acción moral:

Para que se califique de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 29, subrayado mío.



determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin "modos de subjetivación" y sin una "ascética" o "práctica de sí" que los apoyen.<sup>7</sup>

Comparemos esta caracterización con otras que ayuden a nuestro propósito. Enrique Dussel en su *Ética de la Liberación* define lo *ético* como el aspecto material o de contenido; lo *moral* como el aspecto formal, procedimental, intersubjetivo, comunitario, por lo que observa que la *Ética del Discurso* debería llamarse *Moral del Discurso*; la *eticidad* (*Sittlichkeit*) como la totalidad concreta del mundo; lo *ético crítico* es el momento lo *moral crítico antihegemónico* en donde ubica su propia ética; y por último, lo *ético* en su sentido vulgar, cotidiano, equivalente a práctico.<sup>8</sup> Juliana González distingue entre *Ética* (con mayúsculas), que es la teoría filosófica sobre el fenómeno moral y *ética* (con minúsculas), como sinónimo de *moral* y también como *moral interior*,<sup>9</sup> las *morales* se refieren al orden deontológico; la *moralidad es*

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> (Dussel 1998, 619).

<sup>9</sup> Esta interiorización la interpreta Freud en los siguientes términos: "El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre éstos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de *ética*. [.] La *ética* ha de

el conjunto de fenómenos morales que abarca la moral, los valores éticos y los usos y costumbres; finalmente *eticidad* es el ser moral del hombre.<sup>10</sup>

Retomando de las posturas arriba expuestas, por nuestra parte, las resumimos en cuatro categorías: *Moralidad*: en el sentido de Foucault y de J. González, significa el fenómeno moral, las acciones de los individuos o grupos en su relación con las reglas y valores éticos de su comunidad, el sistema de reglas y valores de una sociedad o grupo, que equivaldría a la *Sittlichkeit* hegeliana. *Moral*: acto que incluye en el individuo su relación con la moralidad, con el código, pero además su propia transformación en sujeto moral, a la que en este sentido también se puede denominar *ética*, pues es la forma como el individuo se constituye en sujeto moral, la relación consigo mismo y la reflexión de sí. *Ética* (con mayúsculas) siguiendo a J. González, es la reflexión filosófica sobre los fenómenos tanto éticos como morales. Por último, utilizaremos el término dusseliano de *ética crítica* para referirnos a la función positiva del escepticismo ético.

Si la ética o moral está constituida tanto por la moralidad, el código de comportamiento y las formas de subjetivación, el acento

---

concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. (Freud 1981, 112-113).

puede recaer sobre alguno de estos elementos, habiendo así “morales orientadas hacia la ética” y “morales orientadas hacia el código”, con sus respectivas yuxtaposiciones, contraposiciones o acuerdos. En este marco, podemos adelantar que la Ética discursiva de Apel coincidiría más con una “moral orientada hacia el código”, pues su carácter formal y discursivo toma más en cuenta la problemática social, dejando de lado las cuestiones internas del individuo. La ética de Rorty entraría más en el terreno de la yuxtaposición, si tomamos como parte central de su problemática la relación de la vida pública y la privada, aunque con tendencia hacia las formas de subjetivación moral, ya que para él la ética es sólo interiorización de los principios morales, que a su vez son sólo “abreviaturas de las prácticas más que fundamentos de la práctica.” (Rorty 1999) Aunque el crecimiento espiritual propio es (o debería ser) tan importante como el perfeccionamiento del grupo social de pertenencia, llámese familia, estado o humanidad, no obstante, en ocasiones, una parte se sacrifica en aras de la otra o queda subordinada a ella.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Véase: (González 1997, 9).

<sup>11</sup> Es el caso de algunos discursos, como el de la Unión Soviética que, que a partir de cierta lectura de Marx y dejando de lado el desarrollo y afirmación del individuo que él propone, centran la atención en la problemática y el “progreso” social, restando importancia al individuo. Véase la *Crítica al programa de Gotha* en: (Marx 1980, Vol. 1). Estas interpretaciones tal vez sean producto del hecho de que los textos de Marx sobre esta cuestión son escasos y no desarrollan el problema.

Ahora bien, la Ética en tanto filosofía moral se de conceptos como bien, libertad, virtud, valor, así como de las categorías de subjetividad, objetividad, relativismo, universalismo y escepticismo. En cuanto a sus fines, hay Éticas explicativas, sin propósitos transformadores, que las normativas sí tienen. Las Éticas prescriptivas tienen sancionan o consolidan la moralidad, o son un instrumento de crítica con miras a la transformación social y la búsqueda de nuevos valores. Esto se puede realizar desarrollando fundamentos filosóficos (ontológicos, epistemológicos, antropológicos o de alguna otra índole),<sup>12</sup> válidos para todos, o bien presentando únicamente argumentos de utilidad y funcionalidad dirigidos exclusivamente a un grupo social determinado, lo que ha llevado, después de un largo proceso, a la distinción entre éticas universalistas y relativistas.<sup>13</sup> Apel se inscribe en el primer grupo, pues desarrolla una Ética formal normativa o procedimental; Rorty en el segundo, pues se ocupa de la moralidad de cada grupo, reservando la ética para las formas de subjetividad propias del individuo.

---

<sup>12</sup> Este sustento —que señala Rorty y analizaremos en el Capítulo 2— se ha buscado dentro o fuera del sujeto moral, como por ejemplo, en el *topos uranus*, en la conciencia o en el lenguaje

<sup>13</sup> Los filósofos de la Antigüedad no se enfrentaron a este problema pues, el carácter provinciano de la *polis* no permitía siquiera plantearse la pregunta por el resto de la humanidad. La cerrada distinción entre griegos y bárbaros hacia que la ética tuviera un carácter meramente local, sin importar lo que sucedía fuera de ese limitado territorio. Sólo

## 2. Función del escepticismo

*El hombre piensa, Dios ríe*

Proverbio judío

Una cierta forma de escepticismo resulta necesaria al discurso ético, tal como al cartesianismo le fue inherente y necesaria la suya propia, pues cualquier proyecto filosófico requiere de una dosis de sospecha que alerte contra el dogmatismo, la inamovilidad del discurso y ciertas pretensiones. Si en su vertiente epistemológica moderna el escéptico ha desempeñado la función de dudar de todo cuanto pudiera convertirse en obstáculo para lograr el conocimiento verdadero, en su dimensión ética actual, no duda de la confiabilidad de los sentidos, ni de la razón, sino de los enunciados éticos ahistóricos y absolutos o de la pretensión de fundamentar racionalmente la ética, liberándola de la epistemología y la metafísica, en donde la primera significa posibilidad de conocimiento verdadero y la segunda que la "realidad" tiene una estructura ontológica independiente del sujeto. El escepticismo crítico duda además de las pretensiones de legitimación de un orden

---

después de un largo proceso y de las conquistas de Alejandro, en una época tardía y de decadencia, aparecieron éticas con pretensiones universalistas

dominador, que puedan aparecer en el discurso enmascaradas o estratégicamente ocultas.<sup>14</sup>

Cabe hacer un paréntesis para introducir algunas observaciones que posibiliten un contexto adicional al problema del escepticismo. A lo largo de la historia de la cultura occidental han coexistido por lo menos tres tipos de discursos que hemos clasificado como sigue:

a) los discursos de las “altas esferas de la cultura” o de la “cultura oficial”, especialmente los científicos, religiosos y filosóficos,<sup>15</sup> producto de grupos e instituciones dominantes, y que por lo general sustentan el monopolio de la verdad y del dominio político y moral.

b) El discurso crítico, que puede provenir del interior de las propias esferas de (a)<sup>16</sup>; puede también aparecer como escepticismo religioso, político, filosófico, etc., o como discurso artístico, especialmente literario. En este sentido es como interpreta Milan Kundera la literatura, cuando afirma que “a semejanza de Penélope,

---

<sup>14</sup> Es lo que Apel denomina “discurso perlocucionario”, Véase en: (Dussel 1994, 297).

<sup>15</sup> Los hay también políticos, educativos, etc., y en fechas recientes, de comunicación masiva

<sup>16</sup> Por ejemplo, Marx lleva a cabo una crítica devastadora al modo de producción capitalista, pero en sus propios términos, esto es, con las herramientas teóricas de la propia filosofía y economía predominante en su tiempo, si bien desarrollando a la vez una serie de nuevas categorías con las cuales es posible esa crítica. Tal vez en Nietzsche haya una ruptura más radical, aunque no deja de adoptar también esas formas discursivas.

desteje por la noche lo que teólogos, filósofos y sabios han tejido durante el día”.<sup>17</sup>

c) Por último, el de las “clases populares”, que puede tomar la forma de discurso crítico o escéptico por accidente, o bien indiferente en su relación con (a). Como ejemplo del primero, pienso en lo que Foucault llama “saberes sometidos,” que son discursos subterráneos, sepultados, “saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados”, que el trabajo genealógico “hará entrar en juego para poder constituir un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales.”<sup>18</sup> En este caso, aunque esos saberes en sí mismos no ejercen ninguna crítica, la labor del genealogista es justamente lograr que desplieguen un poder contra “los efectos de poder centralizadores” de las altas esferas de la cultura.

Por su parte, la indiferencia toma varios sesgos, que pueden ser al estilo del saber narrativo, como lo entiende Lyotard, en el sentido de un saber independiente, sin intenciones de legitimación frente al saber científico, aunque éste sí tienda a descalificarlo; o como el que analiza Mijail Bajtin en su estudio sobre la práctica carnavalesca de las culturas populares de la Edad Media y principios del Renacimiento, que cumple una función de contrapeso a la austeridad y ascetismo propios de la

---

<sup>17</sup> Kundera 1990, 148.

época. Subyace entonces un escepticismo que se pone de manifiesto en la fiesta popular "forma primordial determinante de la civilización humana", que es lo opuesto de la fiesta oficial "triumfo de la verdad prefabricada, victoriosa, dominante, que asumía la apariencia de una verdad eterna, inmutable y perentoria."<sup>19</sup>

Pero para llegar a estas distinciones hubo de transcurrir un tiempo que se remonta a la Antigüedad. En Pitágoras, por ejemplo, todavía coexistían sin problemas elementos racionales, misterios y ritos.<sup>20</sup> Pero ya en la *polis* comienza a aparecer un escepticismo político, casi popular, frente a la ineficacia o límites de la razón para garantizar un futuro promisorio, unido a una especie de "tolerancia", respecto a la inclusión de lo religioso en política. Como señala Vernant: "El 'racionalismo' político que preside las instituciones de la ciudad se opone, sin duda, a los antiguos procedimientos religiosos de gobierno, pero sin excluirlos, no obstante, radicalmente."<sup>21</sup> Comienza así una trayectoria en la que las prácticas sociales y los discursos de las tres

---

<sup>18</sup> Foucault 1988, 22

<sup>19</sup> Bajtin 1993, 7. Es preciso tomar en cuenta que, así como las formas de escepticismo no son "puras", tampoco lo son los momentos que aquí se señalan. Además de esa salvedad, se debe reconocer la movilidad de grupos, clases, instituciones que, en el transcurso de la historia pueden ocupar distinto lugar. Una institución de la cultura oficial puede volverse crítica o escéptica, por ejemplo, dependiendo de las prácticas sociales de la época.

<sup>19</sup> Los hay también políticos, educativos, etc., y en fechas recientes, de comunicación masiva

<sup>20</sup> Véase: Diogenes Laertius 1958, Book VI, 323.

<sup>21</sup> Vernant 1970, 44.



esferas marchan paralelos, se aproximan, se confunden o entran en conflicto, especialmente en lo que respecta la descalificación de filosofía ilustrada y la ciencia al saber narrativo popular.<sup>22</sup> Sólo hasta la primera mitad del siglo XX, los fundadores de la escuela de Francfort comienzan a cuestionar los motivos de tal descalificación, mediante la crítica a la racionalidad occidental y sus fracasos frente a los problemas de la Modernidad, matizando así la separación radical entre ciencia y mito, racional e irracional, verdadero y falso, que había marcado a la cultura occidental.<sup>23</sup>

Para dar cuenta del desarrollo que condujo a la separación de esos campos, parto de algunas manifestaciones escépticas y las condiciones que las hicieron emerger, con el fin de llegar a comprender sus formas actuales. Los primeros rasgos de escepticismo en Grecia<sup>24</sup> aparecen como duda respecto de los dioses y su injerencia en la vida humana. Las condiciones cosmopolitas del Siglo VI A.C., además del intercambio de bienes, ideas, creencias y costumbres, propiciaron la

---

<sup>22</sup> Y lo hace fuertemente: "El científico se interroga sobre la validez de los enunciados narrativos y constata que éstos nunca están sometidos a la argumentación y a la prueba. Los clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancias, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos, se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar, desarrollar." (Lyotard 1989, 56)

<sup>23</sup> Véase Horkheimer y Adorno 1969, "Introducción".

<sup>24</sup> Sobre el señalamiento de que el escepticismo aparece en Grecia, hay coincidencia de opiniones, aunque difieran en cuanto a forma, tiempo y lugar. Véase, por ejemplo: (Durant 1939); (Vernant 1970); (Olazo, 1992); (Popkin 1979).

formación de una especie de aristocracia de la cultura que, libre de la presión de la necesidad, se pudo dedicar a la reflexión, favoreciendo una libertad de pensamiento capaz de desafiar incluso antiguas creencias religiosas. Aparece así una especie de escepticismo religioso que jugó un papel fundamental en el nacimiento del pensamiento secular fundado en la razón.<sup>25</sup> A partir de este momento, y gracias a ciertas condiciones materiales y determinadas formas de organización política y social que posibilitaron la emergencia de un *logos* distinto, el escepticismo ha acompañado a esa forma discursiva llamada desde entonces filosofía. Si la duda ante la fatalidad<sup>26</sup> contenida en el pensamiento religioso contribuyó en gran medida a la emergencia de la filosofía, posteriormente, a lo largo de la historia y revistiendo cada vez nuevas formas, el escepticismo ha sido ese elemento vital que aparece, cuando la filosofía emulando al espíritu hegeliano se regocija en sus logros, para recordarle que su discurso no es decisivo, ni eterno ni acabado, por lo que el camino debe emprenderse de nuevo.

---

<sup>25</sup> "No hubo sacerdotes, ni textos antiguos e inspirados que limitaran el pensamiento del hombre" (Durant 1939, 135) En este capítulo y subsiguientes, todas las citas extraídas de textos consultados en idiomas extranjeros son traducción mía .

<sup>26</sup> "El hombre no puede tentar a los dioses, ha de tener conciencia de su posición inferior y ha de someterse a su voluntad. Esta doctrina está grabada en diversos mitos debidos al influjo delfico, que pretenden inculcar la convicción de que, cualquiera que sea el camino que el hombre tome para evitarlo, los vaticinios del oráculo se cumplen." (Nilsson 1966, 58). Dudar de lo anterior es condición indispensable para la aparición del pensamiento secular, gracias al deslinde de la religiosidad.

Si el escepticismo religioso constituyó el primer paso para separar a la filosofía de la religión, el escepticismo propiamente filosófico y consciente de sí mismo, surge cuando se comienza a problematizar la información de los sentidos, el conocimiento,<sup>27</sup> la verdad y la razón. Entre el primer "pre-escepticismo" religioso y el filosófico, históricamente aparece como mediación una especie de "escepticismo político", que entra en escena a partir de la formación de la *polis*.

Tras la decadencia del sistema palatino<sup>28</sup> y el surgimiento de la aristocracia, comienza el conflicto entre los diferentes grupos o clases. La importancia que para nuestro objetivo tiene esta transición, gestada a lo largo de un milenio, contado de la época de los palacios cretenses a la de Pericles, es que se va transformando el ejercicio del poder y las instituciones que lo sustentan, lo cual a su vez incide en cambios en las instituciones mismas y en el pensamiento. Paradójicamente, junto con la distinción de clases emerge la noción de igualdad política<sup>29</sup> y con ella

---

<sup>27</sup> Aunque en su texto sobre teoría del conocimiento J. Hessen hace una crítica devastadora al escepticismo, finalmente le otorga una "cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad [pues es], en cierto modo, un fuego purificador de nuestro espíritu, que limpia éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios." (Hessen 1997, 45).

<sup>28</sup> En el imperio Minoico y la era micénica se encuentra una organización social que gira en torno al palacio, con un poder casi absoluto del soberano, investido de un ser divino fuera de toda discusión.

<sup>29</sup> "Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad". Hesíodo, "Los trabajos y los días" en: (Vernant 1970, 25-26) Este principio se verá claramente formulado por Aristóteles en: (Aristotle 1954, Libro IX, 211)

el problema de unificar lo diverso. Suprimidas las relaciones políticas verticales y autoritarias, ahora los asuntos de interés general se discuten entre iguales. El *ágora*, que es ahora el centro de la vida política, sustituye al espacio cerrado del palacio; el templo abre sus puertas; la ciudad real se torna *polis*. Emerge entonces el ámbito de lo público, que a su vez hace aparecer a su contrario, lo privado o individual. Estas dos esferas se vinculan en una relación antitética, e instauran una problemática de carácter ético-político que persiste hasta nuestros días. El problema consiste, primero, en conciliar intereses, inclinaciones, necesidades o deseos individuales con el bien de la comunidad; segundo, en lograr la armonía en un todo homogéneo formado por partes heterogéneas y definir la igualdad, especialmente en un sistema democrático como el que se está gestando en la *polis*;<sup>30</sup> y por último, en crear el ambiente propicio para el crecimiento espiritual, individual y comunitario.

En el ámbito de lo público, la palabra, el *logos*, cobrará una significación especial, llegándose incluso a elevar a la categoría de divinidad.<sup>31</sup> El arte de la política es un auténtico "ejercicio del lenguaje"<sup>32</sup> que con el tiempo afinará tanto su técnica que llegará a

---

<sup>30</sup> Véase: (Vernant 1970, 35).

<sup>31</sup> *Ibidem.*, 38

<sup>32</sup> *Ibidem.*, 39.

establecer la separación entre el saber teórico verdadero y el probable práctico. Esta separación ha pasado a la historia del pensamiento occidental como una distinción fundamentalmente teórico-filosófica, cuando en realidad está inmersa y emerge de cuestiones políticas. El escepticismo cumplió un doble papel: por un lado, al dudar de que los actos divinos y la autoridad política fueran los elementos decisivos para regular el comportamiento humano, abrió el camino a la búsqueda de criterios racionales que condujeran a una verdad sobre la cual fundamentar dicha acción; por otro lado, sin embargo, apareció un escepticismo justo y precisamente contra esa pretensión de verdad racional. Por ello, a pesar de la nueva forma de organización social que posibilitaba la discusión pública de los problemas para darles solución racional y democrática, algunas de las viejas prácticas no se abandonaron por completo. Principalmente en tiempos difíciles surgió la duda de que la razón fuera capaz de prever y resolver toda cuestión política. Así la oposición entre la secularización de la política y el mundo de lo divino no fue absoluta y excluyente, pues el escepticismo político frente a la razón dio como resultado la incorporación de antiguas prácticas religiosas y la invocación de poderes sobrenaturales.

Encontramos una especie de sistema complementario en el cual coexisten tanto el escepticismo religioso –gracias al cual se prestó

atención a lo secular y la racionalidad humana— como el escepticismo político que puso en duda a la misma racionalidad. La complementariedad se hace patente en la actividad discursiva que se da en la *polis*, pues ahí donde la racionalidad llega a su límite, el talismán, lo oculto y secreto continúan la tarea.

En medio de un clima de efervescencia política, de grandes discusiones y juicios ante la *heliaea*,<sup>33</sup> los sofistas inauguran una línea de pensamiento escéptico-nihilista.<sup>34</sup> Con Sócrates el escepticismo cobra una significación especial porque se torna consciente. Una manifestación importante de escepticismo se patentiza en la labor "zetética o inquisitiva"<sup>35</sup> a la que se aboca para descifrar el enigma del Oráculo que afirma que no hay hombre *más* sabio que Sócrates. De las palabras del Oráculo, y su propio escepticismo, Sócrates saca dos conclusiones, una derivada de la otra: "sólo Dios es el verdadero

---

<sup>33</sup> Cuerpo de seis mil jurados que formaban los distintos tribunales ante los cuales se juzgaban todos los asuntos a excepción del asesinato. (Durant 1939, 116).

<sup>34</sup> Brochard analiza una línea escéptica que va primero de Heráclito, Parménides y Zenón que comienza a dudar de la información de los sentidos, abriendo el camino a la oposición entre lo sensible y lo inteligible (Brochard 1945, 13), y continúa con Demócrito, Anaxágoras y "los más importantes son los sofistas Protágoras y Gorgias que sostenían que hay que dudar de todo." (Brochard 1954, 16).

<sup>35</sup> Conforme a Sexto Empírico, en la Antigüedad, la dirección escéptica era *zetética* o inquisitiva, que indaga y especula; *efética* o *abstintiva*, el estado que se desprende de la indagación; *aporética* o *dubitativa*, que puede tomar a su vez dos vertientes, dudar o especular de todo, o bien oscilar entre el asentir y el negar y, por último, *pirrónica*: (Sexto Empírico 1926, 11).

sabio", de lo cual deduce que "toda la sabiduría humana no es gran cosa o, por mejor decir, que no es nada."<sup>36</sup>

La facultad escéptica es un "poder" que consiste en aceptar como dado lo que aparece como opuesto, contradicción que se puede presentar en todas las combinaciones posibles de *fenómenos* (lo sensible) y *noúmenos* (lo inteligible). El escéptico no indaga las causas que hacen aparecer los *fenómenos*, ni las razones de los *noúmenos*, simplemente los toma como tales. Para él, todos los argumentos tienen el mismo valor teórico, de ahí la imposibilidad de afirmar o negar. De este recorrido teórico se desprenden necesariamente consecuencias prácticas ya que hay una especie de círculo dialéctico en el que el principio es fin, pues la actividad teórica es producto de un fin práctico, a saber, la tranquilidad del alma, o *ataraxia*, a la que se llega después del recorrido. Se ve entonces la conexión entre teoría y praxis, o bien entre epistemología y ética.

La tarea *zetética* a la que se aboca Sócrates implica a la vez un problema epistemológico que no está separado del ético, ya que si indaga el sentido de las palabras del oráculo es para llegar a conocer la

---

<sup>36</sup> Platón 1979, 5. Hay una gran coincidencia entre esta conclusión de Sócrates y el contenido del refrán judío. En la edición inglesa de Cornell University: "But it is likely, men, that really the god is wise, and that in this oracle he is saying that human wisdom is worth little or nothing."(23b) en: (Plato 1988, 27). Esta edición coincide con la versión española. En cambio la de Princeton reza: "The wisest of you men is he who has realized, like

verdad, mas no como un fin en sí mismo, sino como medio para erigir sobre ella su praxis vital. Habiendo otorgado el verdadero sentido a la oscura declaración del oráculo, podrá llevar una vida congruente con esa verdad "descubierta", que no obstante revela un mandato divino, y que por ello se constituyó en guía para la acción.<sup>37</sup>

¿Cómo calificar entonces el escepticismo de Sócrates? Ante la contradicción de las palabras del oráculo, no permaneció en la duda, tampoco prolongó al infinito su investigación, ni cayó en estado catatónico, sino que llegó a una convicción sobre la cual fundamentar la moral para practicar una vida virtuosa. Pese a todo, no podemos olvidar la perplejidad inicial frente a las palabras del Oráculo; lejos de aceptarlas como una verdad sin más, en efecto dudó y esa duda lo condujo a la tarea inquisitiva que, a diferencia de otras formas de escepticismo, concluyó en una certeza. Se trata por tanto de un "escepticismo metódico" ya que la duda es parte de un método de conocimiento encaminado a la verdad, que nunca se pone en duda.

La certeza no fue el objetivo de los escépticos posteriores, académicos y pirrónicos —que han pasado a la historia como los

---

Socrates, that in respect of wisdom he is really worthless" (23b) en: (Plato 1961, 9). De cualquier manera se resalta el sentido de la fragilidad del conocimiento humano.

<sup>37</sup> Esto me preocupa tanto que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la República ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de este culto que rindo a Dios."



auténticos escépticos en sentido estricto—, pues jamás llegaron a una convicción, ni a una verdad, cuando mucho y sólo en algunos casos a la probabilidad. En Pirrón, el punto que vincula epistemología y ética es la *epojé*. Esta categoría describe en primer lugar un estado mental que no niega ni afirma,<sup>38</sup> y en segundo, un estado de ánimo, con lo cual se sitúa en las fronteras, en la débil línea divisoria entre lo inteligible y lo sensible. La *ataraxia* que sigue necesariamente a la *epojé*, es a todas luces ya un estado de ánimo, cuya consecución es el ideal de vida que se busca, seguido de un fin ético que es la *metropatía* o "moderación de las pasiones."<sup>39</sup> El rechazo de todo juicio y la aceptación de las apariencias, constituye una forma inicial de escepticismo epistemológico del que se sigue el escepticismo ético que, conectado con una especie de hedonismo, tiene por objeto evitar la angustia para llevar una vida plácida —ni profunda, ni conflictiva. El posible escepticismo epistemológico de Pirrón no cumple ninguna función teórica —como la que tendrá en la época moderna—, sino que es únicamente un momento efímero que de inmediato se traduce en práctica. Busca la catarsis, una purga contra el dogmatismo, su principal enemigo.

---

<sup>38</sup> Sexto Empírico 1926, 11.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, 16.

El escepticismo antiguo es fundamentalmente producto de una reacción contra cualquier forma de dogmatismo. Suponiendo al pensamiento filosófico incapaz de distinguir lo falso de lo verdadero, la apariencia de la realidad, el escéptico se abstiene de la búsqueda y la agitación o frustración producto de no hallar solución a los problemas filosóficos, y acepta sin cuestionamiento la apariencia. Cuando las nociones de bueno y malo se someten a examen filosófico con el fin de determinar su naturaleza, y no encontrando bases para sustentar su verdad, el escéptico renuncia a toda moral fundamentada en el conocimiento racional. Por consiguiente, a diferencia del dogmático, como no afirma ningún valor absoluto o por naturaleza, evita cualquier estado de turbación.

La objeción contra los argumentos anteriores es que cualesquiera de sus enunciados presuponen la afirmación de una verdad, certeza o creencia, porque de lo contrario el escéptico caería en un dilema, o en "contradicción performativa",<sup>40</sup> puesto que es imposible pasar por la vida sin asentir, aunque sea en los actos. Pero ya Sexto Empírico había respondido a esta objeción aclarando la diferencia entre dogmático y escéptico. Si por dogma se entiende "la más común aprobación de una cosa" entonces cualquier ser humano

es dogmático al emitir locuciones tan simples como "tengo frío". Si por el contrario, dogma significa asentimiento de algún tema de la ciencia,<sup>41</sup> el escéptico escapa al dogmatismo pues sólo acepta los fenómenos con base en el criterio del obrar, o lo que en épocas posteriores se llamarán criterios pragmáticos o utilitarios, dejando de lado los de realidad o irrealidad, falso o verdadero y otros similares.

El problema de los criterios —basados en verdades, certezas o creencias—, ha sido crucial en la determinación de las diferentes posturas éticas. Así, la fantasía, o inmediatez y exigencia de la pasión, la observación de la vida y los dictados de la naturaleza, el sometimiento a las leyes y costumbres y la instrucción en las artes, son la guía de acción o criterio del escéptico griego; la ausencia de verdades y certezas no le impide aceptar el contenido de la moralidad vigente en su comunidad.

Por lo general se interpreta el pirronismo poniendo el acento en dos puntos. Primero, que el pirrónico no tiene creencias, o bien, que actúa como si las tuviera, pero afirma lo contrario, cayendo en contradicción. Mas como se puede observar, una lectura diferente, que resalte ciertos matices, arrojará la conclusión opuesta, es decir, que el

---

<sup>40</sup> Esta categoría es parte central en la discusión de Apel con el escepticismo y se analiza en el Capítulo 3.

<sup>41</sup> *Ibidem.*, 12-13.

escéptico, si bien no afirma verdades ni certezas, sí tiene creencias. Esta condición, lejos de ser negativa, puede tomarse positiva, si, como afirma Cabanchik, en defensa del escéptico, “la certeza, contra una opinión muy extendida, [es] como una ilusión que, a más de constituir una imposibilidad, obstaculiza la construcción de un saber, mientras que la duda escéptica la posibilita”.<sup>42</sup> Pero es preciso ser cauteloso para no caer en el dualismo, y resaltar el “punto de vista en determinadas circunstancias”<sup>43</sup> como el único posible, pues si interpretamos la *epojé* como suspensión del juicio respecto de cómo son las cosas *en sí mismas*, y el escéptico se niega a emitir algún enunciado al respecto, persistirá la creencia en que hay una realidad incognoscible, con lo cual caería en contradicción. Sólo la introducción de la *ataraxia* lo salva, pues la tranquilidad del alma debe sostenerse sobre la base de la no perturbación, con lo cual se cancela la duda *sobre la realidad*, que de no hacerlo persistiría la intranquilidad. De esta manera, el dualismo queda a su vez cancelado pues se admite únicamente la apariencia y la relatividad de nuestros juicios y

---

<sup>42</sup> Cabanchik 1993, 23. El autor recoge de Frede otros conceptos, como la distinción entre un concepto amplio y otro estrecho de creencia, identificando el último con el dogma, de tal manera que es posible utilizar el concepto amplio en el sentido que se expresa en la cita.

<sup>43</sup> *Ibídem* 72-73. Cabanchick introduce, siguiendo a Frede un tercer término que parece ser finalmente una “superación” del dualismo, en un intento por salvar el punto de vista *epistémico* del escéptico.

percepciones, aunque esto no significa la aceptación de lenguajes privados<sup>44</sup> ni del relativismo absoluto.

¿Deja entonces el escéptico pirrónico de ser escéptico? Llevando el pirronismo más lejos que el de su creador, y pensando en la época contemporánea, diremos que no, porque la duda no es ya sobre la certeza, el conocimiento o la verdad, sino sobre el valor moral de los enunciados para un determinado grupo cultural. Esta duda, que no es tanto *epojé*, cuanto sospecha para ver detrás de las máscaras<sup>45</sup>, es condición de posibilidad para establecer relaciones entre los diversos juegos de lenguaje que se manejan en un contexto cultural y la función que en él cumplen. Así pudo Nietzsche llevar a cabo la transvaloración de los valores, producto del trabajo genealógico, gracias al cual hoy podemos ver detrás (no en el sentido de apariencia/realidad, sino el de los juegos de poder ocultos) o “más allá” del significado de conceptos como “bueno” y “malo”. Este ejercicio destructor posibilita introducir nuevas dudas, único camino para romper con los lazos de la evidencia.

---

<sup>44</sup> Para una discusión sobre el problema del lenguaje privado en Wittgenstein, véase: (Kripke 1989).

<sup>45</sup> El término máscara se usa en el sentido de Foucault, es decir que no descubre esencias, sino lucha contra las “falsas identidades” de la “historia monumental”: “El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que conviene pensar de toda esta mascarada. No que la rechace por espíritu de seriedad; quiere al contrario llevarla hasta el límite: quiere organizar un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer ” (Foucault 1992b, 26)

El escepticismo que condujo a Nietzsche a esas nuevas interpretaciones estaba ligado al nihilismo<sup>46</sup> y era un momento necesario para dejar atrás la "prehistoria" y pasar a la historia de la humanidad. Es un momento inicial del que se vale para buscar la emergencia de los conceptos morales de Occidente y los cambios sufridos hasta alcanzar su estado de valores que niegan la vida: "¡Mas justo contra esos instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo!".<sup>47</sup> La sospecha escéptica es "toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos" frente a quienes toman "esos valores como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda."<sup>48</sup> La duda es la base para la transmutación de valores y el planteamiento de nuevas preguntas filosóficas: "Hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo *más* mínimo en considerar que el 'bueno' es superior en valor al 'malvado', superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal...¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario [...] o si

---

<sup>46</sup> Nihilismo significa tanto "negación de la vida", o "voluntad de nada" como crítica a los valores de la Modernidad. Puede ser entonces negativo o positivo, pasivo o activo, a la luz del contexto del discurso nietzscheano, y el propio Nietzsche es a un tiempo el más fuerte opositor del nihilismo, como su más acérrimo defensor. Por ejemplo, Habermas sabe que Nietzsche tuvo que llevar el nihilismo a sus últimas consecuencias y explica la contradicción: "¿Por qué, pues, es necesario el surgimiento del nihilismo? Porque son los valores que hasta ahora hemos tenido los que llegan con él a su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica, pensada hasta el fin, de nuestros grandes valores e ideales —porque hemos de vivir primero el nihilismo para llegar así tras lo que propiamente sea el valor de esos 'valores'" (Habermas, 1993, 34).

<sup>47</sup> Nietzsche 1994, 22.

la moralidad fuese el peligro de los peligros?".<sup>49</sup> El filósofo, científico o investigador que no formule cuestionamientos de este tipo sólo podrá trabajar dentro del marco de la "normalidad".<sup>50</sup> Nietzsche eleva un canto, casi un lamento escéptico cuando se pregunta quién es entonces el "anticristo, el anti-nihilista, vencedor de Dios y de la nada." Ese que "alguna vez tiene que llegar", no es otro que Zaratustra.

Negar la posibilidad del conocimiento verdadero o rechazar su utilidad es una tesis común a escépticos y cínicos,<sup>51</sup> de donde se desprende un relativismo tanto epistemológico<sup>52</sup> como ético. Del relativismo se sigue una ética individualista que postula el bien particular, el desapego de los bienes y placeres terrenales para llevar una vida libre e independiente.<sup>53</sup> El escepticismo ético antiguo se desvincula de la epistemología y la metafísica, pues no basa la praxis en fundamentos o criterios de tal naturaleza. Pero aunque escépticos y

---

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem.*, 23-24.

<sup>50</sup> Aquí tengo en mente conceptos como "ciencia normal" de Kuhn, "normalización" de Foucault y "vocabulario normal" de Rorty.

<sup>51</sup> El término "cínico", atribuido al *cynosarges*, nombre del gimnasio donde se reunían a leer Antístenes y sus discípulos, además de la relación que guarda con el ideal de la libertad del perro, también debía su nombre al hecho de albergar gente de dudoso nacimiento, lo cual era el caso de Antístenes, hijo de una esclava. Sin embargo, y paradójicamente, fue Diógenes de Sínope, hombre rico, quien difundió el cinismo en la Hélade.

<sup>52</sup> Como el practicado por Euclides de Megara mediante el arte erístico que consistía en argumentar en pro y en contra de la misma tesis sobre el principio de que todo es relativo.

<sup>53</sup> Libertad postulada por Antístenes, Diógenes y la escuela cínica, o "discípulos del perro". Las palabras que Sócrates dirigió a Antifón pudieron ser la inspiración de Antístenes: "Tú pareces pensar que la felicidad consiste en el lujo y la extravagancia, pero creo que no querer nada es asemejarse a los dioses, y por tanto, querer lo menos posible es acercarse lo más posible a los dioses." Jenofonte, ii, 6.28, en: (Durant 1939, 369)

cínicos creían en la práctica de la virtud sin necesidad de razonamiento ni reflexión, evitando con ello las penas causadas por la vida, hay diferencias importantes en ambas escuelas. Los cínicos<sup>54</sup> lo hacían fuera de toda ley y convencionalismo, como crítica (práctica no teórica) a la moralidad vigente y el orden establecido<sup>55</sup>; los escépticos, en casos extremos, carecen de perspectiva crítica pues su *apatheía*, o no-turbación, los lleva a la aceptación irreflexiva de las leyes y costumbres de su cultura. Los cínicos buscan la vida simple y natural sin placer, ni riqueza, para lograr la libertad interior; los escépticos cifran su tranquilidad más en un estado mental que en una situación material.

En el Siglo XV comienza a perfilarse la distinción entre escepticismo epistemológico y escepticismo ético. Las dudas formuladas por Descartes contribuyen al establecimiento de un dualismo que abrirá una fuerte tradición metafísico-epistemológica. La idea de una naturaleza acabada por un lado y un ser que debe reflejarla por el otro, prepara el camino al dualismo cartesiano. Al igual que en la Antigüedad y el Renacimiento, Descartes también concibe al

---

<sup>54</sup> La equívocidad del concepto de "cínico" le da al término un doble carácter: en sentido negativo, el significado no filosófico, cotidiano, es el desvergonzado al que no le preocupa las consecuencias de sus pensamientos o actos. En sentido positivo, se identifica con honestidad, el que no encubre en bellas frases la descripción de su ser que, no obstante, actúa de manera diferente. Mercedes Garzón distingue en este sentido el cinismo antiguo del moderno. Véase: (Garzón 1995) .

<sup>55</sup> Ejemplo de ello es Diógenes de Sínope, quien despreció la cultura, se burló y contravino todo lo bueno, legal y sagrado de su tiempo y se propuso crear nuevos valores.



hombre traspasado por un espacio interior, la mente y uno exterior, el cuerpo, pero tajantemente separados, como dos entidades ontológicamente distintas: *res cogitans* y *res extensa*. Del abismo ontológico producto de la separación de esas dos facultades humanas, surgirá tanto la necesidad de unir las en el conocimiento como la duda acerca de que la unión o adecuación sea la correcta. La exigencia de garantizar el conocimiento verdadero origina la necesidad de que el filósofo se presente a sí mismo todas las objeciones posibles para asegurar el resultado de su investigación. De esta manera, la duda escéptica lleva a Descartes a descubrir que de ambas esferas, sólo a la mente tenemos acceso privilegiado porque constituye el pensamiento, el propio yo, la subjetividad:

comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo —o lo que es lo mismo, el alma— por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y más fácil de conocer.<sup>56</sup>

Descartes duda para acabar con toda duda: "¿Hay alguna cosa [...] de la cual no pueda haber la menor duda? No me he persuadido también, de que yo mismo no existía? Sin duda, yo era, puesto que

---

<sup>56</sup> Descartes 1980, 21.

me he persuadido o he pensado algo.”<sup>57</sup> Es por lo tanto un escepticismo metódico constructivo, pues debe garantizar la construcción del conocimiento verdadero y la disolución del escepticismo en el proceso.

Un siglo antes, en los albores del Renacimiento, encontramos todavía una forma de escepticismo distinta, en la filosofía de François Rabelais, que constituye, como dice Milán Kundera, un verdadero antídoto contra los agelastas. A la gravedad del afán de verdad de los dogmáticos, a la austeridad de cínicos y estoicos y a la *ataraxia* pirrónica, Rabelais opone la ligereza, la risa<sup>58</sup> y el bienvivir. Encontramos ahí un escepticismo que se enfrenta a los principales postulados, valores y costumbres de la cultura oficial. En el espíritu del humanismo, se opone también a todo lo que empequeñezca o limite al hombre en su sentido más vitalista. Por último, su escepticismo se dirige al monopolio de la razón y la verdad, también patrimonio de todo lo que es tan ajeno a las culturas populares del Renacimiento. Entre los elementos literarios de los cuales se vale para expresar el escepticismo

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 59. Comenta Martin Jay al respecto: “Descartes may thus not only be responsible for providing a philosophical justification for the modern epistemological habit of ‘seeing’ ideas in the mind, but may also have been the founder of the speculative tradition of identarian reflexivity, in which the subject is certain only of its mirror image”. (Jay 1994, 70).

<sup>58</sup> Existe una gran cantidad de literatura sobre la risa, en la propia obra de Bajtin que hemos mencionado. Recordemos también las palabras de Zaratustra: “Esta corona del que ríe, esta corona de rosas. —a vosotros, hermanos míos, os arrojó esta corona! Yo he santificado el reír, vosotros hombres superiores, aprended— a reír!

está la risa, patrimonio universal del pueblo, que le permite percibir el mundo en su “alegre relativismo”. Aparece asimismo un escepticismo fideísta cuando se pone la fe por encima de la duda, conservando, no obstante, el tono irónico: "Pues entonces por qué no habéis de creerlo, diréis porque no tiene apariencia de verdad, y yo os digo que por esta misma causa debéis otorgarle la más perfecta fe, puesto que los sorbonistas dicen que la fe es el principal argumento a favor de las cosas que no tienen apariencia de verdad."<sup>59</sup>

Al escepticismo burlón y alegre de Rabelais, se opone el de Michel de Montaigne, uno de los grandes escépticos del siglo XVI. Montaigne ha pasado a la historia de la filosofía como pirrónico fideísta, aunque esta afirmación no está exenta de análisis críticos que intentan demostrar lo contrario.<sup>60</sup> En la *Apologie du Raymond Sebond* es donde Montaigne expresa su más profundo pirronismo, que lo lleva a dudar de todo, hasta desembocar en su famoso lema *¿Que sais-je?* A diferencia de Sebond, quien sostenía que la razón puede probar los artículos de fe, para Montaigne la fe es un don Divino. Si acaso es válido el uso de la razón, será aceptando sus límites, así que se trata de un escepticismo que duda del alcance ilimitado de la razón, por lo que debe desembocar en el fideísmo.

---

<sup>59</sup> Rabelais 1990,16.

El descubrimiento del Nuevo Mundo ejerció gran influencia en el pensamiento de Montaigne, sobre todo en lo concerniente al pluralismo ético y cultural. Inspirado en las costumbres de los residentes de Brasil, supone que sus prácticas, basadas en la simplicidad y la ignorancia, deberían servir de ejemplo al cristiano, para apegarse a la fe.<sup>61</sup> Para nuestros fines, lo interesante de Montaigne radica en haber sido precursor de la aceptación de la pluralidad cultural, con lo cual se coloca como pionero al respecto, en un momento donde predominaba la actitud dogmática y descalificadora del europeo en torno a las diferencias culturales:

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a pas rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes.<sup>62</sup>

En su célebre ensayo sobre escepticismo, Max Horkheimer se une al entusiasmo de sustentar un escepticismo de corte pirrónico: "El escepticismo filosófico presupone, tanto en Montaigne como en los

---

<sup>60</sup> Para bibliografía al respecto consúltese: (Popkin 1983, 99, nota 43).

<sup>61</sup> En San Pablo encuentra Montaigne otra fuente de sustento a su pirronismo: "Porque escrito está 'Arruinar la sabiduría de los sabios, y la inteligencia de los inteligentes anular, ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de este mundo? Por ventura, no atontó Dios la sabiduría de este mundo?' Que, pues en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por el camino de la sabiduría, tuvo a bien Dios por la necesidad de la predicación salvar a los creyentes." *Corintios*, Cap. 1, en: (Popkin 1983, 88).

<sup>62</sup> Montaigne 1979, Livre I, 254.

antiguos, un vasto horizonte. Es lo contrario de la estrechez de mente. Su estilo es la descripción, no la teoría. 'Yo no enseño, narro' dice Montaigne, y Goethe lo repite entusiasmado.<sup>63</sup>

El término de "tabla rasa", que los empiristas ingleses supondrían más tarde como el estado primigenio del individuo anterior a la experiencia, es utilizado por Montaigne como un estado a alcanzar, una vez que se haya "aniquilado el juicio" y asumido una actitud humilde, obediente, enseñable. Suele criticarse a los escépticos que evitan el error eludiendo las ideas positivas, lo cual se traduce en ausencia de criterios, fundamentos o formas de alcanzar la verdad, que los conduce a la aceptación de las leyes y las costumbres de la comunidad a la que se pertenece. Pero si bien esta crítica resulta justa, no siempre es así, pues aún el más escéptico tiene creencias y por tanto criterios para la acción, con lo cual está en posibilidades de escapar del conservadurismo y adoptar un sentido crítico frente a las prácticas sociales de su grupo.

---

<sup>63</sup> Horkheimer 1982, 145. En el mundo literario no es extraña la adhesión a esta forma de escepticismo práctico-pirrónico, pues es ahí donde justamente se gesta la conspiración contra la primacía de la razón dogmática. La lista de literatos y poetas que también fueron teóricos y sustentaron una postura escéptica es larga. Aquí sólo hemos mencionado unos

### 3. Formas de escepticismo

Vemos entonces que en realidad, no existen formas "puras" de escepticismo, pues históricamente han aparecido en una combinación de elementos que, detectando los dominantes, es posible clasificar y determinar el lugar que ocupa en un discurso filosófico particular. Las variables que surgen son: a) atendiendo a su alcance, el escepticismo puede ser general o específico; b) conforme a su objeto, epistemológico,<sup>64</sup> ético,<sup>65</sup> metafísico, religioso, político, etc.; c) por su fin, metódico-constructivo, o pragmatista-desconstructor y, finalmente, d) dependiendo de la función que se le adjudique desde una perspectiva crítica, puede ser positivo o negativo,<sup>66</sup> en sus distintas combinaciones.

---

cuantos y de manera muy tangencial. Trabajo aparte merecería un estudio sobre la presencia del escepticismo en este terreno.

<sup>64</sup> Los presupuestos escépticos frente a la verdad son: 1) la verdad existe pero es incognoscible, perspectiva predominante en el escepticismo antiguo y moderno. El carácter de incognoscibilidad de la verdad se atribuye, según las distintas vertientes o escuelas a. (i) la falibilidad de los datos de los sentidos; (ii) los límites de la razón humana y (iii) la voluntad divina, la naturaleza o el mundo. 2) no hay tal cosa como la verdad, entendida como una serie de relaciones previamente establecidas, conforme a un plan divino o al orden natural, por lo cual todo postulado filosófico, científico o incluso teológico es una construcción discursiva humana que cumple con determinadas funciones sociales, o bien es capaz de resolver problemas propios de una época o cultura determinadas. Esta forma de escepticismo es la que encontramos en la mayoría de los filósofos posmodernos, aunque en muchos casos permanezca sólo implícito.

<sup>65</sup> Los objetos del escepticismo ético son: i) el código moral; ii) la moralidad, iii) la Ética.

<sup>66</sup> Dependiendo del contexto, el escepticismo se mueve en un espectro de funcionalidad/peligrosidad, en una relación inversamente proporcional. Por ejemplo, desde el escepticismo metódico-constructivo, que se considera a sí mismo como el más funcional y menos peligroso, se concebirá el escepticismo atarácico como el menos funcional y más peligroso

Así, el escepticismo ético es específico, deconstructor y crítico, pues duda de una idea, conjunto de ideas o sistema filosófico moral, formulado con base en criterios racionales y con pretensiones de verdad. Es una corriente filosófica que se mueve en círculo, por lo que es difícil determinar si el punto de partida es un ideal de vida, que requiere de una construcción teórica que lo justifique o, si por el contrario, el comportamiento es producto de la reflexión teórica que culmina en una forma de vida.

Extrayendo conclusiones de los ejemplos utilizados en este capítulo, podemos señalar que los fines de la esceptisis han sido la *ataraxia* pirrónica, la certeza cartesiana el fideísmo reformador y contrarreformador, la superación del nihilismo o la crítica a un sistema moral con fines de transformación. Así, la práctica que se desprende del escepticismo ético oscila entre la pasividad y la actividad.

El escepticismo epistemológico y el ético han cumplido una función importante en la historia de la filosofía. En la Antigüedad hace surgir a la filosofía al cuestionar y dudar de formas de pensamiento anteriores a ella; en la decadencia griega se vuelve una búsqueda de formas de vida placentera sin tribulaciones, escepticismo que resurge en el Siglo II con Sexto Empírico, posteriormente en el Renacimiento, la Reforma, hasta llegar al pragmatismo. Al mismo tiempo la filosofía se

ha nutrido de la necesidad de superar el escepticismo y, no obstante, como en el pensamiento moderno, siempre vuelve a aparecer y así se presenta en ese eterno juego de duda, revisión, novedad e imposición del pensamiento filosófico que se vuelve a poner en entredicho.

El escepticismo que Apel tiene en mente en su crítica a Rorty es de naturaleza general, cuando realmente Rorty sólo reconoce un escepticismo específico. Cuando se abandonan las pretensiones de la epistemología, el escepticismo “generalizado” desaparece del horizonte filosófico y aparece un escepticismo más local, temporal, específico, que reacciona precisamente frente al primero. Se puede decir que la primera forma es propia de la filosofía moderna, cuya función es más teórica, depuradora y que la segunda, con su antecedente en la Grecia antigua, corresponde en la actualidad más a una filosofía práctica postnietzscheana, vitalista.

Si el escepticismo ético es susceptible de volverse pasivo y conservador, lo cual se toma aquí como su aspecto negativo, también ha cumplido y puede seguir cumpliendo un papel activo, dada su constante condición de alerta. Al respecto, dice Horkheimer: “Que el relativismo escéptico incapacita para la acción es una objeción que ya se hizo a los representantes griegos del escepticismo. Éstos replicaron



que para actuar no es preciso saber, sino que basta la probabilidad".<sup>67</sup>  
Actuar sobre convicciones firmes es asunto de dogmáticos; actuar sobre probabilidades, asunto de escépticos.

---

<sup>67</sup> Horkheimer, 1982, 145.

## Capítulo 2

*El escepticismo ético-pragmatista*

*de Richard Rorty*

## 1. El problema

*¡Guardaos, vosotros filósofos y amigos del conocimiento y cuidaos del martino! ¡De sufrir a causa de la verdad!*

Nietzsche

La obra de Rorty contiene elementos de sospecha que la ubica como un discurso escéptico y, por consiguiente, relativista. De este relativismo se desprende un etnocentrismo cultural que le ha valido el calificativo de “cínico” y que es resultado de una ausencia de criterios para la elección moral. El escepticismo rortiano sólo se puede entender vinculando el contexto metafísico-epistemológico con el ético-político. El fin político de mejorar las instituciones liberales de su país para lograr la felicidad del mayor número posible, reduciendo el dolor y la humillación al mínimo, lleva a Rorty a saldar cuentas con la tradición

filosófica moderna occidental para poder “poner su tiempo en palabras.”<sup>1</sup> Si, como lo señaló Wittgenstein, “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, el desarrollo de los vocabularios, las metáforas y toda suerte de recursos lingüísticos más adecuados a su tiempo y a su sociedad, será aquello que le permitirá desplegar esa mirada que es a la vez palabra inventora del mundo.<sup>2</sup>

Su escepticismo sospecha de la pretensión filosófica de instituir principios universales metafísicos que fundamenten la ética<sup>3</sup> y principios éticos que fundamenten a su vez la política. Para Rorty la ética es sólo un puente entre la tradición filosófica fundacionista y una política antifundacionista futura. La sospecha rortiana tiene por objeto a la metafísica, entendida como la tarea filosófica que busca la esencia o el ser de las cosas mismas en un mundo ontológicamente<sup>4</sup> estructurado con independencia del sujeto, a la epistemología como poseedora del método para conocerlas; a la ética filosóficamente fundamentada y a la posibilidad de dirigir la praxis política sobre bases filosóficas *a priori*.

---

<sup>1</sup> Rorty retoma esta frase hegeliana en varios textos y su adhesión a ella es indicio de su concepción de filosofía.

<sup>2</sup> Esta tesis se encuentra, entre otros, en: (Foucault, 1990)

<sup>3</sup> Aunque en el capítulo anterior señalamos que “Ética” es la teoría filosófica sobre todo el fenómeno que comprende la moral, evitaremos el uso excesivo de mayúsculas, pues fácilmente se puede deducir este significado conforme al contexto y distinguirlo del de ética con minúscula

<sup>4</sup> Ontología y metafísica se toman aquí como sinónimos

En este contexto, el papel de la ética debe ser sometido a revisión para determinar primero su relación con la metafísica, si se erige sobre principios o supuestos, y segundo de qué manera se relaciona con la política, si a su vez se constituye en su fundamento, o bien, si es preciso concebir o incluso establecer una nueva relación entre ética y política, en un discurso filosófico abiertamente prescriptivo.

Una cuestión estrechamente ligada con la metafísica es el realismo filosófico. Aunque la filosofía contemporánea tiene un enfoque distinto del tradicional, pues, como lo hace Putnam, ahora se distingue sus distintas formas, como realismo interior y metafísico, técnico e intuitivo, Rorty asume una actitud escéptica, pues continúa siendo el presupuesto ontológico de toda concepción metafísica. Como consecuencia surge una fuerte oposición al escepticismo epistemológico que aparece ahí donde se afirma el realismo metafísico y la necesidad de conocer, “representar” o “reflejar” fielmente esa “realidad” que hace emerger a la epistemología. La filosofía moderna se “profesionalizó” –según terminología de Rorty— cuando se tomó en serio esta problemática de conocimiento y verdad junto con el escepticismo frente problemas como el “de los sentidos” del “mundo

externo”, del “velo de las ideas” y de las “otras mentes” e hizo de ella su centro vital.

Lo anterior conduce a la conclusión de que, dada su especificidad y las características que se señalan a lo largo de este capítulo, lo que denominamos el antiescepticismo epistemológico de Rorty, es decir, el escepticismo frente al escepticismo moderno epistemológico de la tradición, conduce a lo que llamamos el “escepticismo ético pragmatista” de Rorty, cercano al pirronismo y lejano al cartesianismo, desde donde se postula la moral y la política sin fundamentos. Ética y política aparecen en la obra de Rorty inseparables, implicándose la una a la otra. De ahí la dificultad de tratarlas como dos esferas independientes, pues sólo incidental y un tanto arbitrariamente, se puede hacer el análisis por separado.

El propio Rorty claramente ha establecido la distinción entre el escepticismo que rechaza y el que sustenta. No obstante, más allá de su propia autocomprensión, es necesario redefinir, redescubrir o recontextualizar la noción de escepticismo ético en su obra, y por último, allanar el camino para una reflexión y una propuesta sobre el papel que juega y debe jugar en la filosofía contemporánea. Un esbozo de las partes relevantes de la filosofía de Rorty permitirá deslindar su antiescepticismo de su escepticismo y demostrar cómo del primero se

sigue el segundo y cómo el segundo es condición de posibilidad del primero.

El momento metafísico-epistemológico constituye la base para poner en tela de juicio, criticar y revolucionar el papel de la filosofía tradicional, de donde se desprende una nueva forma de hacer filosofía sin sustentos y esquemas alternativos para la ética y la política. Este es tal vez el más amplio en el orden conceptual e incluye, como elementos fundamentales, un metadiscurso filosófico, una crítica al esencialismo y al dualismo que necesariamente emerge cuando se presupone una “realidad” que descansa sobre el supuesto metafísico del realismo. Como el problema epistemológico sujeto-objeto ha traspasado toda la tradición del pensamiento filosófico occidental, especialmente en la Modernidad, la epistemología y todo lo que le es inherente, como la metafísica, el dualismo, el realismo, el esencialismo, el representacionismo, el problema de la verdad y del método, se convierten en objeto de duda y se someten a la indagación escéptica “ético pragmatista”.

El contexto desde el cual se interpreta el discurso rortiano es el “escepticismo de la sospecha”, al estilo de Nietzsche y Foucault, que conduce a una postura antidualista, antirrealista, antiesencialista. La advertencia de Nietzsche contra los que eliminan la sospecha que

anticipa una nueva etapa escéptica en la filosofía, se levanta contra los filósofos que buscando la comodidad eliminan el riesgo y el peligro:

¡Pero quién tiene ganas de preocuparse de estos peligrosos quizás! Para ello hay que esperar que aparezca un nuevo tipo de filósofos, que tengan un gusto y una inclinación totalmente distintos, inversos, que los que tienen los actuales ... filósofos del peligroso quizá en todo sentido.<sup>5</sup>

Este momento incluye, además de la crítica a la tradición filosófica moderna, un ajuste de cuentas con la filosofía contemporánea, de la que no escapa la analítica, dentro de la cual Rorty formó su pensamiento, pues según su apreciación, esta última es sólo una manera más de reproducir la problemática tradicional, especialmente la dicotomía sujeto-objeto, no obstante su modo novedoso de hacer filosofía y su pretensión de haber superado las formas discursivas tradicionales mediante su "revolución metodológica" (Rorty 1967, 54).

El segundo momento, inspirador y a la vez consecuencia del anterior, emerge de la sospecha ante la posibilidad de fundamentar filosóficamente la ética y, con mayor fuerza aún, de la posibilidad de una filosofía moral que pretenda descubrir algo así como la "esencia de la bondad", convirtiéndose en ahistórica y universalista. (Rorty, 1982,

---

<sup>5</sup> Nietzsche 1989, a, 26.



163) La negatividad de la crítica a la epistemología encuentra su momento positivo cuando se abandona y en su lugar se usan —no como sustitutos, sino como algo diferente— categorías tales como “idiosincrasia”, “etnocentrismo”, “creencia” y “solidaridad” que se expresan desde el pragmatismo con la propuesta de una sociedad utópica, una sociedad sin constricciones en donde emerja una nueva relación entre filosofía y cultura, cuyo punto de partida es la democracia liberal norteamericana, que deberá adoptar ciertos cambios para no sucumbir.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Debemos recordar que para Rorty el filósofo no tiene ningún aporte especial que hacer a la política; sin embargo, en cuanto que intelectual, sí tiene algo interesante que decir, por ejemplo frente al peligro que advierte en la sociedad norteamericana: “Me parece que los Estados Unidos, que siempre habían estado a la vanguardia de la democracia, han ahora resbalado hacia atrás. No son sólo más el modelo a seguir sino el lugar en donde la

## 2. Momento (anti)escéptico metafísico y epistemológico

*Somos nosotros solamente los que hemos inventado la causa, la sucesión, la interdependencia, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, el fin, y si nosotros atribuimos este mundo de significados, como si fuera un "en sí" a las cosas, entonces, una vez más, como siempre lo hemos hecho, hacemos mitología.*

Nietzsche

Con el fin de pensar su sociedad y su tiempo, Rorty debió saldar cuentas primero con la tradición filosófica de la cual es heredero, esto es, la que va de la Modernidad, especialmente la Ilustración, a la filosofía contemporánea, comenzando por dudar del supuesto de que la filosofía es el tribunal de la razón:

La filosofía en cuanto disciplina se considera a sí misma como el intento de confirmar o desacreditar las pretensiones del conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión. Trata de hacerlo basándose en su comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente. La filosofía puede tener carácter de fundamento en relación con el resto de la cultura, pues ésta es la acumulación de las pretensiones de conocimiento, y la filosofía debe juzgarlas. (Rorty 1989, a, 13)

Estas atribuciones son las que provocan la duda rortiana frente a lo siguiente: a) la idea de una naturaleza estructurada *a priori*; b) la idea

---

democracia es más frágil. Es mucho más fácil imaginar que Estados Unidos se volviera fascista a que cualquier otro país europeo se volviera fascista." En: (Pereda, 1993, 57).

de un sujeto estructurado para conocer esa naturaleza; c) el concepto de verdad resultante de la unión entre (a) y (b), en otras palabras, entre objeto y sujeto; d) la idea de que desarrollar una epistemología para garantizar (c) es la principal tarea de la filosofía y d) la existencia de un método que posibilite el consenso filosófico a la manera de los científicos, y que sirva de fundamento a la acción.

Este escepticismo es muy diferente del que acompaña a la epistemología moderna, pues responde a distintos objetos. El ser "escéptico del escepticismo" se trastoca en "antiescepticismo", forma contemporánea que aparece en una doble vertiente. Por un lado están los que, como Clarke y Cavell reconocen que la introducción de la duda en el conocimiento es el legado del escepticismo moderno. En este caso se es incapaz de abandonar la tradición y la problemática que le es inherente. En cambio, desde actitudes escépticas como las de Heidegger, Dewey y Foucault , ya no se pregunta si estamos soñando<sup>7</sup>, sino que se plantea la cuestión sobre qué clase de ser es capaz de hacerse tal pregunta. (Rorty, 1982, xxxi) El interés filosófico se ha desplazado hacia el ser que se formula la pregunta para dar cuenta de

---

<sup>7</sup> Cuando Descartes se pregunta ¿estaré soñando ahora?, considera irresoluble la cuestión: "No hay indicios por los que podamos distinguir netamente la vigilia del sueño" (Descartes 1980, 56)

su contexto cultural y abrir paso a otro tipo de problemas más relacionados con la búsqueda de mejores formas de vida.

Una vía para el cambio cultural consiste en abandonar los postulados de la metafísica y la epistemología tradicionales para hacer que emerjan nuevas relaciones sociales puestas por nuevos vocabularios, pues sin las ataduras que impone el “escepticismo metódico-constructivo” se obtiene la libertad lingüística que exige el habla metafórica, condición de posibilidad de los nuevos vocabularios. La utilización de la palabra “constructivo” en este contexto es muy diferente del contenido que le da Richard Popkin, quien identifica “escepticismo constructivo” con “moderado” o “mitigado”, al estilo de Marin Mersenne, y que corresponde a una clase de conocimiento diferente a la pregunta acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. El escepticismo mitigado tiene por objeto “la información de las apariencias e hipótesis y predicciones acerca de la conexión de los eventos y el curso futuro de la experiencia.” (Popkin 1979, 131) Pero se puede plantear la objeción que este tipo de escéptico aún conserva una visión dualista, pues no parte de las “apariencias” por ser la única realidad posible, sino por la incapacidad de conocerla, de tal suerte que el discurso filosófico fundado en esta clase de escepticismo sí tiene un desarrollo y en ese sentido es “constructivo”, a diferencia del pirronismo

que al suspender el juicio sólo busca la ataraxia. Rorty, por el contrario, utiliza la noción de “crítica constructiva” para referirse a una de las formas tradicionales de hacer filosofía<sup>8</sup>, cuyo paradigma es la filosofía cartesiana que se ocupa de problemas como “la naturaleza del ser, la naturaleza del hombre, la relación sujeto objeto, lenguaje y pensamiento, verdad necesaria, libertad de la voluntad” (Rorty 1982, 31), bajo el amparo de la Lógica, el Método, la Verdad, la Razón o el Lenguaje.<sup>9</sup> La “crítica” en este sentido tiene por objeto la solución de viejos problemas con “un método cuya prioridad se adapte a las ‘profundidades ocultas’ de las cuales emergen estos problemas, tal como se purificaban los sacerdotes de Apolo en Castalia antes de bajar a la cripta.” (Rorty, 1982, 32) De ahí que hayamos acuñado una serie de adjetivos como “metódico”, “constructivo” que, al ser precedidos por el sustantivo “escepticismo” sirven para caracterizar al escepticismo moderno desde la perspectiva actual que se mencionó arriba.

---

<sup>8</sup> Forma tradicional que se realiza bajo el paradigma de la filosofía cartesiana. La utilización de la palabra “constructivo” en este contexto es muy diferente del contenido que le da R. Popkin. Para este autor, el “escepticismo constructivo” es el “moderado” o “mitigado”, al estilo de Mann Mersenne, que corresponde a una clase de conocimiento que “no es lo que habían pensado los filósofos dogmáticos anteriores acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. En cambio, consiste de la información acerca de las apariencias e hipótesis y predicciones acerca de la conexión de los eventos y el curso futuro de la experiencia” (Popkin 1979, 131) Este tipo de escéptico aún conserva una visión dualista, pues no parte de las “apariencias” por ser la única realidad posible, sino por la incapacidad de conocerla. Sin embargo, el discurso filosófico fundado en esta clase de escepticismo sí tiene un desarrollo y en ese sentido es “constructivo”, a diferencia del pirronismo que al suspender el juicio sólo busca la ataraxia.

Al igual que la “crítica constructiva”, el “escepticismo constructivo” sólo puede existir y tener su razón de ser dentro del marco de la filosofía cartesiana y post-cartesiana, pues ambas pretenden la fundamentación del conocimiento. El escepticismo constructivo aparece en tres momentos de la historia de la filosofía — que recuerdan las fases de Comte—, pero con supuestos y objetivos diferentes: a) el teológico-metafísico, b) el positivista-lógico y c) el de la filosofía analítica. Si según Comte,<sup>10</sup> cada momento significa una superación del anterior, que debe culminar en la etapa positivista, entendida como la era en que todo se volverá científico, el escepticismo constructivos serviría para detectar los puntos en donde los discursos anteriores han fallado, para ayudar a que la filosofía “científica” cumpla su fin último y alcance la verdad. Por el contrario, el (anti)escepticismo rortiano, dado que no es constructivo, ni metódico, ni universal, invita al abandono de “la filosofía como ciencia estricta.” (Rorty 1982, 34) El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, en

---

<sup>9</sup> Las mayúsculas se utilizan con la intención de Rorty, esto es, como una forma de ironizar los conceptos de la tradición filosófica.

<sup>10</sup> “Creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la que [el desarrollo de la inteligencia humana] se halla sometido por una necesidad invariable [...] Consiste esta ley en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo [...] emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar.” Comte en: (Canals 1974, 93).

sus momentos más satíricos,<sup>11</sup> es escéptico no constructivo, pues demuestra:

la imposibilidad de los problemas tradicionales basados en una terminología diseñada expresamente para efectos de volver imposible su solución, [que] las preguntas que generan los problemas tradicionales no pueden plantearse sino en esa terminología, lo patético que resulta pensar que antiguas brechas se pueden salvar construyendo nuevos trucos. (Rorty, 1982, 34)

Wittgenstein no ofrece alternativas, ni muestra errores pasados, ni intenta cerrar las brechas. Su escepticismo lo lleva a “burlarse de la idea de que aquí hay algo que explicar.” (Rorty, 1982, 34)

#### a) *La esencia de vidrio*

*Dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea a la manea del cristianismo, ya al modo de Kant [...], no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente.*

*Nietzsche*

Rorty recoge la bella metáfora de la “esencia de vidrio” que acuñó Shakespeare en el Renacimiento, para describir cómo luciría la

---

<sup>11</sup> Aunque según Rorty, Wittgenstein conserva en las *Investigaciones* distinciones del *Tractatus*, pues cree que no comparte la idea de Dewey acerca de que la filosofía es. “el pensamiento crítico a nivel de la generalidad que sólo en cuestión de grados difiere del resto de la investigación.” (Rorty, 1982, 29) En Wittgenstein existen dos momentos, de acuerdo con Rorty: el de sátira y el de crítica constructiva.

naturaleza humana si la imagináramos conforme la describe la tradición:

Could great men thunder; As Jove himself does, Jove would ne'er be quiet;  
For every pelting petty officer; Would use his heaven for thunder-- nothing but  
thunder; Merciful heaven!; Thou rather, with thy sharp and sulphurous bolt;  
Split'st the unwedgeable and gnarled oak; Than the soft myrtle, --but men,  
proud men!; Dress'd in a little brief authority,-- Most ignorant of what he's  
most assured, His glassy essence, --like an angry ape; Plays such fantastic  
tricks before high heaven; As make the angels weep; who, with our spleens;  
Would all themselves laugh mortal.<sup>12</sup>

En este pasaje Shakespeare alude a lo lejos que está el ser humano de conocer su verdadera esencia (frágil como el vidrio), y que sin embargo, cuando se ve dotado de una débil autoridad, cree conocer aquello que está fuera de su alcance. El pasaje muestra un escepticismo cercano al del refrán judío, en donde se denota la imposibilidad de tal conocimiento, lo cual provoca el llanto de los ángeles.<sup>13</sup> La imagen de un ser transparente o reflejante,<sup>14</sup> se interpreta también en el sentido de caracterizar un ser hueco, sin

---

<sup>12</sup> Shakespeare 1990, 107

<sup>13</sup> Los ángeles sólo lloran porque no pueden reír, ya que la risa es cualidad divina (conforme al refrán) o humana (de acuerdo con Shakespeare), pues para los renacentistas, la risa, como todas las demás pasiones se encuentra en el "spleen"<sup>13</sup>, bazo)

<sup>14</sup> La palabra inglesa "glass", de donde proviene "glassy essence" (esencia de vidrio), significa tanto vidrio como espejo. Andrés Bello, en el estudio introductorio a la versión española de *El giro lingüístico* refuerza nuestra tesis al hacer la observación de que



sustancia propia, cuya naturaleza se reduce a ser fiel reflejo de la naturaleza, cumpliendo así su tarea más humana, de conocer.

Sin embargo, lograr un reflejo sin distorsión no es fácil: el espejo debe ser pulido, lustrado hasta borrar toda mácula.<sup>15</sup> En este sentido, Francis Bacon utiliza la metáfora del vidrio cuando afirma que la mente del hombre, "muy diferente de la naturaleza de un vidrio claro y uniforme, en el que se reflejan los rayos de las cosas según su verdadera incidencia [...] es más bien como un espejo encantado, lleno de superstición e impostura, como no sea conjurado y reducido".<sup>16</sup> El conjuro tendrá el efecto de aclarar la mente librándola de prejuicios – los *idola*— y desterrando cualquier estratagema lógica.

El dualismo subyacente a la idea de "espejo", conforme a la cual la naturaleza es distinta del sujeto, y que en Descartes significa separación de "dos facultades humanas", según Rorty es diferente de la dualidad de la antigüedad griega que distinguía entre "dos series de hechos". (Rorty 1979, 56) Sin entrar en discusión sobre esta sutil

---

Shakespeare se valió de una metonimia con la palabra "glass" como "vidrio" y a la vez "espejo", en: (Rorty, 1990, 20-21).

<sup>15</sup> "Rorty ha comenzado a aventurarse más allá de la tradición constituida por el modelo del *spekulum mentis* para explorar los efectos de los usos estrictamente literarios de las metáforas como agentes causales en el discurso intelectual" (Hall 1994, 3).

<sup>16</sup> F. Bacon, en: (Rorty 1989, a, 48). Recordemos que la imagen de una esencia de vidrio en el Renacimiento también remitía a la capacidad de la razón para adoptar nuevas formas, de manera semejante a la concepción antigua, como en Plotino, para quien "el ojo no podría ver el sol si de alguna forma no fuera él mismo sol". (Cirlot 1995, 99)

diferencia<sup>17</sup>, y aceptando la existencia de un escepticismo “dualista” en la antigüedad, como podría ser el caso de algunos académicos, lo cierto es que el escepticismo metódico cartesiano lejos está del escepticismo práctico pirrónico de la buena vida, cuyos seguidores no se atribulaban con la búsqueda de certezas:

Mientras que en el mundo antiguo el escepticismo había sido una cuestión de actitudes morales, un estilo de vida, una reacción a las pretensiones de las modas intelectuales del momento, el escepticismo al estilo de las *Primeras meditaciones* de Descartes era una pregunta perfectamente definida, precisa, “profesional”: ¿Cómo sabemos que lo que es mental representa algo que no es mental? ¿Cómo sabemos si lo que ve el Ojo de la Mente es un espejo [...] o un velo? La idea del conocimiento en cuanto representación interna nos es tan natural que el modelo de Aristóteles nos parece simplemente pintoresco, y el escepticismo cartesiano (en oposición al escepticismo “práctico” de Pirrón) nos parece tan esencial a lo que significa “pensar filosóficamente”, que nos sorprende que Platón y Aristóteles lo consideraran directamente. (Rorty, 1989, a, 51)

Ahora bien, el dualismo moderno, salvando las diferencias que pudiera tener frente al de la filosofía griega o judeocristiana, es no obstante, su heredero, pues esas filosofías postulaban ya una separación o, por lo menos, una distinción entre mente y cuerpo, ilustrada con metáforas tales como el “Ojo del Cuerpo” y el “Ojo de la

---

<sup>17</sup> Para abundar sobre esta diferencia, véase: (Rorty 1979, 49-50).

Mente".<sup>18</sup> Al primero correspondía el conocimiento sensible, particular, y al segundo el inteligible, universal, difícil de alcanzar. Pero se debe apuntar que ya en la filosofía griega encontramos posturas divergentes y que por lo menos dos de ellas se desprenden de Sócrates. La primera, que ilustra Rorty con la imagen metafórica, más bien platónica, del Rey filósofo, se acercaría más a la mirada omnisciente de la filosofía, que busca las ideas, la esencia de las cosas. En el sentido moral, se trata no sólo de indagar si "Sócrates es bueno", sino "qué es la bondad". La metáfora ocular se apoderó de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental y aún en la actualidad el conocimiento en cuanto *theoria*, "convierte al Ojo de la Mente en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento". (Rorty 1989, a, 44) En la otra corriente, la filosofía cumple el papel de "intermediario cultural" y hace alusión a la labor mayéutica de Sócrates.

Se comprende entonces que el escepticismo epistemológico sea ajeno al discurso rortiano por estar estrechamente vinculado con la tradición metafísica y epistemológica contra la cual dirige gran parte de su obra, en un esfuerzo por encontrar un nuevo papel a la filosofía y una nueva concepción de la ética y la política, desligadas de toda constricción impuesta por categorías como "racional", "verdadero" o

---

<sup>18</sup> Para un amplio estudio sobre las metáforas oculares, véase: (Jay 1994, p. 26 en

“esencial”. De ahí que reitere su simpatía con los propósitos del escepticismo antiguo:

El cambio cartesiano de la mente-como-razón, a la mente-como-esenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría. De ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático o del físico matemático [...] *en vez de ayudar al hombre a conseguir la paz mental*. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología." (Rorty 1989, a, 64, cursivas mías).

Se establece aquí una relación entre la búsqueda de sabiduría, más ligada con la vida, y la búsqueda de certeza, vinculada con la ciencia. Es así que, entre el escepticismo moral de Pirrón y el epistemológico de Descartes, hay un abismo de cuyos extremos se pueden rastrear dos vertientes: una más cercana al vitalismo estilo Nietzsche, la otra de carácter más científico.

La noción de esencia de vidrio está también ligada a la cuestión del realismo, pues sólo a partir de este presupuesto metafísico, el ser humano se puede entender como “espejo” que refleja la naturaleza. Por consiguiente, la disolución de toda forma de dualismo se constituye en tarea fundamental del pragmatismo.

---

adelante)

## b) El Ojo de Dios

*¡Oh, Tú, Gran Astro! Si te faltasen aquellos a quienes iluminas, ¿qué sería de tu felicidad?*

Nietzsche

En un sentido muy general, toda filosofía dualista presupone alguna forma de realismo, si lo entendemos como aquella postura filosófica que presupone que el mundo “externo” está “ahí”, dotado de sentido, estructura, cualidades y relaciones, independientemente de todo sujeto que lo perciba, interprete o hable de él. El discurso que se proclama capaz de aprehender la realidad así entendida es, en terminología de Putnam, la mirada del “Ojo de Dios”. Si nos valimos de la metáfora de la esencia de vidrio para apuntar al sujeto de conocimiento, con la del ojo de Dios se hará referencia a la pretensión de conocer una realidad “objetiva” “fuera” del sujeto, cuestiones que para Rorty son insostenibles. Volveremos a estas categorías más abajo. Se comprenderá entonces por qué la crítica al realismo es un punto fundamental para la comprensión de todo el edificio filosófico de Rorty.

Ahora bien, el concepto de realismo adopta diferente significado. Conforme a Rorty están, por ejemplo, los realistas técnicos (Kripke y Putnam), que tienen una visión fisicalista del mundo, lo cual quiere decir que para ellos, la pregunta ¿X es verdad? significa que “X” debe corresponder a un hecho físico y no a alguna forma de intencionalidad.

Por otro lado están los realistas intuitivos, como Stanley Cavell, Barry Stroud y Thomas Nagel, que se muestran escépticos frente a la postura pragmatista de abandonar los problemas epistemológicos, ya que, como lo expresa Nagel, “los problemas irresolubles no son por ese motivo irreales” (Rorty, 1982, xxiii), lo cual presupone afirmar la existencia de los hechos más allá del alcance de los conceptos humanos.

Por su parte Putnam distingue entre realismo metafísico y realismo interno (Rorty, 1982, 133). El primero se remonta a Parménides y se basa en la necesidad de llamar a las cosas por su nombre. Siguiendo esta línea, la “teoría del conocimiento” dio cuenta de la “objetividad”, de cómo se vinculan las ideas y las cosas, y posteriormente en la filosofía del lenguaje, cómo se vinculan las palabras con el mundo. Este realismo está relacionado con la idea de un mundo físico objetivo que debe ser aprehendido representacionalmente por la mente o por el lenguaje, construyendo una teoría sobre la base natural de los objetos a representar. El realismo interno se refiere a la capacidad que tiene la ciencia de explicar su génesis, y en este sentido, concuerda más con el enfoque rortiano de que toda comunidad lingüística con una cierta tradición

científica puede dar cuenta de cómo llegó a su estado actual de lenguaje y creencias.

Coincidiendo con el realismo metafísico, el enunciado russeliano de “todo lo referido debe existir” (Rorty, 1982, 115) —que en Searle es “el principio de existencia”— es el punto de partida para una discusión sobre la verdad. De ahí surgen problemas como aquellos en torno a la verdad de los enunciados que se refieren a un mundo ficticio: estos enunciados ¿tienen un correlato real? ¿son verdaderos? Una forma de salvar tal dificultad fue planteada por Putnam y Sellars distinguiendo la semántica de la epistemología. La noción acuñada por Putnam de “epistemología realista” —que para Rorty es oscura y compleja, pero que no obstante ayuda a efectuar la separación— pretende explicar la tesis de que el conocimiento proporciona una imagen de la realidad física y aquella según la cual, de acuerdo con ciertas convenciones, todo puede ser una imagen de la realidad (Rorty, 1982, 122), con lo cual se salva el relativismo de los “esquemas conceptuales alternos” (“*alternative conceptual frameworks*”), estableciendo el supuesto de la relación palabra-mundo real en términos físicos, libre de toda “subjetividad”.

Por lo tanto, el realismo “técnico” o “metafísico” se equipara con la mirada del “Ojo de Dios”, esa perspectiva omnisciente que, fuera de

todo contexto y vocabulario humanos, da cuenta de la totalidad del mundo y sus relaciones. Bajo este presupuesto, descubrir cómo son las cosas en sí mismas llegó a ser la tarea fundamental de la filosofía moderna, que considera ciertos problemas filosóficos como los más importantes por ser constitutivos de la naturaleza humana. El intento de unir la esencia (de vidrio) humana con la mirada del ojo de Dios conduce al problema de la verdad como correspondencia. Esta problemática, objeto del escepticismo de Rorty, lo lleva a hacerse un cuestionamiento de fondo sobre la pertinencia de que la epistemología continúe siendo en nuestra época la tarea filosófica fundamental. Desde el pragmatismo, la epistemología, que ha cumplido ya su función histórica, debe ser abandonada a favor de la hermenéutica y una nueva “concepción” de la verdad:

*Para los pragmatistas la 'verdad' es sólo el nombre de una propiedad que comparten todos los enunciados verdaderos. Es lo común a 'Bacon no escribió Shakespeare', 'Llovió ayer', 'E es igual a mc2,' 'el amor es mejor que el odio,' 'La alegoría de la pintura fue la mejor obra de Vermer', '2 más 2 son 4' y 'Existen infinitos no que no pueden ser enumerados'." Los pragmatistas dudan de que pueda decirse gran cosa de esta característica común. Dudan de ello por la misma razón que dudan que se pueda decir gran cosa sobre la característica común compartida por acciones morales dignas de encomio, tales como Susana deja a su marido, Estados Unidos se une en la lucha*



contra los nazis, Estados Unidos se retira de Vietnam, Sócrates no escapa de la cárcel, Roger recoge basura del camino y el suicidio de los judíos en Mazada. Según ellos es bueno llevar a cabo algunas acciones, bajo ciertas circunstancias, pero dudan de poder decir algo útil y general acerca del por qué son acciones buenas. (1982, xiii)<sup>19</sup>

Tres dudas aparecen en el texto: primero, la duda de poder hablar de una característica común a todos los enunciados "verdaderos"; después, la duda se desplaza del campo de los enunciados denotativos o apofánticos, al de los performativos, en este caso morales, para que puestos juntos resulte más fácil mostrar el absurdo de intentar encontrar lo general que haga emerger la "verdad" de los primeros y la "bondad" de los segundos. En tercer lugar, se duda de la utilidad de buscar lo general. Rorty quiere destacar de manera contundente la diferencia entre enunciados "verdaderos" y la "Verdad", entre acciones "buenas" y la "Bondad", para demostrar que a lo largo

---

<sup>19</sup> For pragmatists 'truth' is just the name of a property which all true statements share. It is what is common to 'Bacon did not write Shakespeare,' 'it rained yesterday,' 'E equals mc2,' 'Love is better than hate,' 'The Allegory of Painting was Vermeer's best work,' '2 plus 2 is 4,' and 'There are non-denumerable infinities.'" Pragmatists doubt that there is much to be said about this common feature. They doubt this for the same reason they doubt that there is much to be said about the common feature shared by such morally praiseworthy actions as Susan leaving her husband, America joining the war against the Nazis, America pulling out of Vietnam, Socrates not escaping from Jail, Roger picking up litter from the trail, and the suicide of the Jews at Masada. They see certain acts as good ones to perform, under the circumstances, but doubt that there is anything general and useful to say about what makes them all good (Rorty, 1982, xiii).

de la tradición filosófica occidental se han confundido, trayendo consigo consecuencias negativas.

La obra de T. Kuhn, especialmente *La estructura de las revoluciones científicas*, que ha venido a transformar muchos campos del saber, en Rorty ha ejercido un especial influjo, pues de ella retoma y recontextualiza los conceptos de conmensurabilidad, ciencia normal y ciencia anormal, como categorías fundamentales para la postulación del abandono de la epistemología. Gracias a esas categorías y a la noción de paradigma planteada por Kuhn, ha sido posible introducir una nueva concepción de la verdad, que no deja ya cabida al dualismo ni a nociones como representación, objetividad y realidad, en una palabra, al problema tradicional del conocimiento:

pensar que el conocimiento presenta un 'problema', sobre el cual deberíamos tener una 'teoría', es resultado de considerar el conocimiento como una agrupación de representaciones que [...] fue producto del Siglo XVII". (Rorty, 1989, a, 131)

Ahora bien, el problema del conocimiento, del método y la verdad no son exclusivos de la filosofía, sino que pertenece también al discurso científico. Desde el momento que la ciencia se ha preocupado por el conocimiento verdadero, se ha abocado a la tarea de desarrollar una metodología que garantice esa fidelidad. Pero la filosofía se

constituyó también en una especie de metalenguaje, fundador y legitimador del conocimiento,<sup>20</sup> basando esa posibilidad en la creencia de que existe un “terreno común”, gracias al cual todos los objetos de conocimiento son conmensurables:

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". (Rorty 1989, a, 288)

A lo largo de la historia de la filosofía, se ha pensado que el terreno común existe fuera de nosotros (Platón), dentro de nosotros (Descartes), o bien en el lenguaje (la filosofía analítica). Pensar desde la epistemología, forma impuesta sobre todo en la Ilustración y predominante hasta nuestros días, es creer 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”. (Rorty 1989, a, 288) Así, aunque las culturas occidentales tienen una necesidad de conmensurabilidad, un “deseo de constricción”, Rorty duda de que la verdad de los enunciados sea independiente de alguna tesis filosófica y de que existan criterios que posibilitem el acuerdo racional. (Rorty 1967, 54) Las categorías de “verdad” (independiente),

---

<sup>20</sup> Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su

“método” y “criterio” serán el blanco de la duda rortiana. La filosofía lingüística rechazó las proposiciones o los enunciados filosóficos no susceptibles de verificación, puesto que supusieron haber descubierto una estructura lógica del lenguaje (“sintaxis lógica”) para decidir sobre la verdad o falsedad de los enunciados de la filosofía. Sin embargo, observa Rorty, pronto se supo que “no existe disciplina tal como una ‘lógica’ filosóficamente neutral que emite juicios peyorativos sobre tesis filosóficas” (Rorty, 1967, 54). Lo anterior recuerda una vez más el “tribunal de la razón” kantiano, que está en la base y es consecuencia de las cuestiones de método.

Aunque de manera implícita, la nueva actitud está orientada por un afán de libertad que se contrapone a la opresión puesta por la búsqueda de fundamentos. Por ello, ser inconmensurables significa abandonar la epistemología, y abordar el conocimiento desde perspectivas holistas y antifundacionistas, en una palabra, pragmatistas. Todo lo anterior significa un antirrepresentacionismo que va ligado al “antiesencialismo” y al “antirrealismo”. Rorty se asombra de que los filósofos de habla inglesa aún sigan preocupados con la discusión en torno a la relación de dependencia entre mente y realidad, al igual que a principios de siglo. El giro lingüístico ha sido el resultado

---

propio estatuto un discurso de legitimación y se llama filosofía.” (Lyotard, 1989).

de un desplazamiento del problema de la mente al del lenguaje, por lo que ahora lo opuesto al realismo no es el idealismo sino el antirrealismo.

Ahora bien, el antirrealismo puede aplicarse tanto a la línea representacionista como a la antirrepresentacionista en filosofía. En el primer sentido, significa que no existe una "cuestión de hecho" que sea representada por algún enunciado verdadero particular; en el segundo se refiere a la pretensión de que "ningún ítem lingüístico representa ningún ítem no lingüístico". (Rorty 1991, a, 2) Rorty considera que las discusiones entre escépticos y no escépticos, o entre realistas e idealistas carecen de sentido. Una vez más muestra su pirronismo:

Para el pragmatista, las oraciones verdaderas no son verdaderas porque correspondan a la realidad, por lo que *no hay necesidad de preocuparse* a qué, clase de realidad, *si la hay*, corresponde una oración dada –*no hay necesidad de preocuparse* sobre qué la "hace" verdadera"<sup>21</sup> (Rorty, 1982, xvi, *cursivas mías*).

Dos veces aparece la afirmación "no hay necesidad de preocuparse", y aunque en Rorty la palabra "preocupación" no parece remitir a estados de ánimo, nos hace recordar la *ataraxía* pirrónica. No

---

<sup>21</sup> For the pragmatist, true sentences are not true because they correspond to reality, and so *there is no need to worry* what sort of reality, *if any*, a given sentence corresponds to –*no need to worry* about what "makes" it true." (subrayado mío).

obstante sí formula claramente la duda ante la existencia de algo denominado "realidad" cuando al referirse a ella agrega Rorty el condicional "si la hay". De inmediato, menciona la ética, como consecuencia cuasi lógica de lo expuesto: "Al igual que no hay necesidad de preocuparse, una vez que hemos determinado qué debemos hacer acerca de si hay algo en la Realidad que haga de ese acto el acto Justo a realizar" (1982 xvi)<sup>22</sup>

Se ve ahora una clara conexión con el escepticismo pirrónico, pues si recordamos, el paso de la *epojé* (suspensión del juicio) a la *ataraxia* (tranquilidad del alma), conduce finalmente a la *metropatía* (moderación de las pasiones)<sup>23</sup>, estableciéndose la sucesión que va de lo epistemológico a lo moral. El pragmatismo no busca un correlato en la realidad ni para lo verdadero ni para lo justo. En cambio, la tradición filosófica moderna establece un paralelismo entre inferencia y racionalidad por un lado y todo aquello que no es racional y la imaginación por el otro; de ahí la conclusión de que lo que se infiere de la "realidad" es racional:

Somos racionales, dice la historia, en tanto nos apeguemos al espacio lógico dado al comienzo de la investigación y en tanto podamos ofrecer

---

<sup>22</sup> "Just as there is no need to worry, once one has determined what one should do, whether there is something in Reality which makes that act the Right one to perform".

<sup>23</sup> Véase el Capítulo I.

argumentos para las creencias que tenemos al fin de la investigación, refiriéndonos a las creencias que teníamos al comienzo. (Rorty, 1991, a, 95)

Las ciencias naturales, especialmente la física, que se constituyeron en el paradigma de la racionalidad, se vieron sometida a la exigencia de llevar a cabo investigaciones racionales. Sin embargo, toda vez que el afán de conmensurabilidad ha sido abandonado, ningún discurso resulta privilegiado en el sentido de ser mejor expresión de la realidad. Para el pragmatismo el vocabulario de la ciencia natural es simplemente el que se expresa en un marco contextual conocido y "familiar" (Rorty 1991, 95)

Aunque admite que después de Kuhn muchos han logrado escapar a la distinción entre ciencia y arte, que se basa en la supuesta racionalidad de la primera, no todos han logrado liberarse del concepto de realismo, pues continúan suponiendo que en la naturaleza hay algo que el sujeto puede aprehender, y que es independiente de "su red de creencias y deseos" (Rorty 1991, a, 96). El escepticismo en este sentido se torna desconstrucción, con el propósito no de construir edificios sólidos, sino pequeños islotes de sentido. Se trata, como dice Andrés Bello, de "desconstruir [...] la codificación moral implícita en la

filosofía lingüística y en la epistemología.”<sup>24</sup> Rorty se acerca a la tradición antigua pues comparte con Pirrón la creencia de que la búsqueda de la verdad sólo produce angustia, pero agregándole una pequeña dosis de risa rabelesiana que critica y se opone a la “seriedad filosófica.”<sup>25</sup>

La desconstrucción del escéptico pirrónico rebasa la del escéptico metódico-constructivo, ya que no busca el conocimiento verdadero sino la vida placentera. Incluso la filosofía analítica que se mostró escéptica frente a la filosofía tradicional, abandonando conceptos como mente, conciencia e idea, sólo lo hizo para afinar el método y presentar finalmente enunciados pragmáticos que en el fondo son éticos (Rorty, 1967, 18) pues llevan implícito un deber. Éstos incluyen enunciados sobre la actividad filosófica, sin admitir su carácter contingente o perspectivista. A esta actitud Rorty la llama “comodidad metafísica”. (Rorty 1967, 19)

Resumiendo, Rorty reacciona “escépticamente” frente a los siguientes supuestos del realismo filosófico:

---

<sup>24</sup> “Introducción” de Andrés Bello a la edición española de *El giro lingüístico*, en: (Rorty 1990, 23).

<sup>25</sup> Por seriedad filosófica se refiere Rorty a la que se identifica con el manejo de conceptos tales como “necesidad” y “racionalidad”, en tanto las nociones de “contingencia” e “irracionalidad”, se entienden como pertenecientes al ámbito no filosófico, o únicamente, como la contrapartida de los conceptos filosóficos.



- a) Que la relación sujeto-objeto, en sus diferentes formas, tales como hombre-naturaleza; mente-mundo; palabra-realidad, etc. es en sí misma problemática, razón por la cual surgen la filosofía y la ciencia.
- b) Que la verdad es la correspondencia o adecuación entre ambas partes de la relación, la cual se traduce en “representaciones” mentales “falsas” o “verdaderas” de la “realidad”.
- c) Que con el fin de lograr representaciones fieles, exactas, correctas y por tanto verdaderas, es preciso hallar el camino adecuado, para lo cual se requiere la creación del método.
- d) Que la filosofía, ha elaborado el Método entre los métodos, para legitimar los discursos y proposiciones de todas las esferas de la cultura, en otras palabras, que es la poseedora de la mirada de Dios.
- e) Que el núcleo o parte fundamental de la filosofía, lo que casi le da su razón de ser, es la epistemología, actividad filosófica predominante desde Sócrates hasta nuestros días, pasando por Descartes y Kant, como filósofos fundamentales en este desarrollo. Como consecuencia, el papel de la filosofía, en tanto que poseedora del método, se ha arrogado el título de “tribunal de la razón”, concepto que en gran medida define la práctica filosófica predominante de la Modernidad y la Ilustración.

f) Que el realismo es la actitud filosófica que, como presupuesto y consecuencia de lo anterior, tiene la posibilidad de ofrecer un discurso filosófico serio y verdadero, en otras palabras, de hacer la auténtica Filosofía.

g) Que la filosofía analítica mediante el “giro lingüístico” se tornó revolucionaria y no es un “método más”,

Y por último, la consecuencia ético-política de lo anterior, que se analizará en el siguiente punto:

h) Que toda filosofía, siendo poseedora del Método y por tanto de la Verdad, tiene a su vez los criterios de validez de la moral, dando pie a las éticas universalistas.

i) Que la acción política debe fundarse en la metafísica o la ética.

### 3. Momento escéptico ético-político

*La cuestión es en qué medida sirve para fomentar la vida, para mantenerla, para conservar el tipo, quizá para crearlo.*

Nietzsche

#### **a) Antifundacionismo**

Como hemos visto, sólo a partir de una postura escéptica desde la cual sospecha de la tradición que coloca a la epistemología y a la metafísica como centro de la filosofía, Rorty descarta toda forma de sustento filosófico, incluyendo la idea de fundamentar la ética y la política en la metafísica o la epistemología:

Rawls piensa que "la filosofía como búsqueda de la verdad de un orden metafísico y moral no puede proporcionar una base viable y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática." (1991, 1, 180)

Un postulado pragmatista consiste en abandonar los problemas filosóficos planteados desde la línea que va de Platón a la Ilustración pasando por Kant, arrojando por la borda la idea kantiana de la filosofía como tribunal de la razón. Teniendo como uno de sus objetivos prácticos el encontrar vías para mejorar la sociedad en la que vive, Rorty convierte en punto de ataque todo aquello que pueda intervenir negativamente en el camino. El fundacionismo filosófico que pretende

sustentar la acción en categorías y conceptos ahistóricos, metafísicos, universalistas, esencialistas y “rationales”, es uno de esos estorbos. La negativa a aceptar que la filosofía rija la acción política surge de la necesidad de hacer de la justicia la principal virtud social, sin recurrir a ninguna autoridad legitimadora:

Si se piensa que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos [...] se deseará una explicación sobre la “autoridad” de esos principios generales.

Si se siente la necesidad de tal legitimación, se deseará un prefacio religioso o filosófico a la política. (Rorty 1991,a, 183)

La reacción y respuesta a cada uno de los objetos de sospecha implica una postura ética y conduce a una acción política que son respectivamente el punto de partida y consecuencia de la crítica a la epistemología. La ética es punto de partida porque tiene por objeto la transformación real de individuos e instituciones para lograr mejores formas de vida, y la manera de hacerlo es mediante la acción política; es consecuencia pues al abandonar todo intento fundacionista se pasará a una ética contextualista y etnocentrista. He evitado el uso del término “relativista”, que sería el más inmediato a surgir en lo que a la ética rortiana se refiere, por cuestiones que es preciso aclarar. La primera es que el propio Rorty rechaza que su postura sea calificada

de esa manera. En un sentido, la tesis de que cualquier creencia sobre cualquier tema es válida, es una noción de relativismo sumamente ingenua, que sólo sostendría un estudiante de primer semestre. En otro sentido, por relativismo se entiende la actitud de algunos filósofos que sostienen que “los fundamentos para escoger entre diversas opiniones son menos algorítmicos de lo que se había supuesto.” (Rorty 1982, 166) De aquí se sigue que: “Relacionar el pragmatismo con el relativismo es resultado de una confusión entre la actitud del pragmatista hacia las teorías filosóficas y su actitud hacia las teorías reales.” (Rorty, 1982, 167). Por consiguiente, se puede decir que los pragmatistas son “relativistas metafilosóficos en sentido limitado”. Este último se opone al “sentido absoluto”, conforme al cual “relativo” es *correlato de absoluto, concepto que le da su razón de ser.*

La tradición ética frente a la cual se muestra escéptico Rorty es aquella que tiene como base principios formulados sobre el bien y el mal en torno a temas como la justicia y la dignidad humana, que a su vez sirven para formular las leyes. Para Rorty, en cambio, no es cuestión de principios sino de *phrónesis* (Rorty, 1982, 91) que, según la

idea romántica, se obtiene por conversación, gracias a poetas, novelistas e ideólogos.<sup>26</sup>

Los críticos del relativismo suelen vincular la postura anterior con el irracionalismo. Pero no debe confundirse la crítica a la razón con el irracionalismo sin las necesarias mediaciones teóricas. El ser “irracional” puede manifestarse en múltiples formas. Rorty, se muestra escéptico frente a la idea de que el irracionalismo propio de los que apelan a nociones pseudo epistemológicas como “intuición”, “pensar con la sangre”, esgrimidas por tiranos y bandidos, que se hacen pasar por intelectuales, deba ser combatida “formulando las concepciones *correctas* de la razón, la ciencia, el pensamiento, el conocimiento o la moralidad, concepciones que expresan su *esencia*” (Rorty 1982, 171), escudándose así frente al resentimiento y odio irracionales. Puede por tanto formularse la crítica al irracionalismo desde dos perspectivas globales: a) por alejarse de los postulados de la razón conforme se entiende en la filosofía moderna ó b) por utilizar ese argumento para combatirlo.

Esta forma de escepticismo que culmina en un antifundacionismo no significa la cancelación de la moral o la política, sino sólo la pretensión de su fundamentación filosófica y su carácter ahistórico y

---

<sup>26</sup> Véase el punto 3 c. abajo

universal. La comunicación humana, en lugar de revestir la forma de “diálogo” que conduce al “consenso racional” al cual se accede por convicción o subsunción ante la fuerza del mejor argumento, debe ser conversación, indagación que nunca termina, esperanza de mejores formas de vida, originalidad individual, solidaridad social y práctica de la no crueldad. Esta será una sociedad libre de constricciones, donde el filósofo es un personaje inmerso en su cultura, que se da a la tarea hegeliana de “poner su tiempo en palabras”.

Tenemos entonces que desde el pragmatismo, y la perspectiva ética y política que de ahí se derivan, el cometido frente a la tradición epistemológica será, no la superación del dualismo, que sólo sería una forma más de dualismo, sino el rechazo a considerarlo como problema filosófico junto con el dogmatismo que surge cuando, apelando a la posesión del método adecuado, tanto la filosofía como la ciencia fundan su desarrollo, postulados y conclusiones sobre la sólida base de una verdad con pretensiones de ser garante de la correcta conexión entre sujeto y objeto, que a su vez se convierte en sustento de la moral y la política. El pragmatismo lleva a cabo un desplazamiento de la búsqueda de fundamentos éticos erigidos sobre una verdad epistemológica, al análisis del impacto que el hecho moral ejerce sobre la sociedad, lo cual conduce a un desplazamiento más: la verdad

epistemológica se abandona para dar cabida a la verdad social, que Dewey denominó “aserciones garantizadas” (*warranted assertibilities*), que deben ser objeto de estudio de la sociología para detectar de qué manera los grupos sociales las justifican. Ejemplos de “aserciones garantizadas” son:

“2 más 2 son 4”; “Holmes vivía en Baker Street”; “Henry James nació en Estados Unidos”, “Debería haber más amor en el mundo”. “Todas estas son aserciones garantizadas y todas son verdaderas exactamente en el mismo sentido. La diferencia entre ellas aparece mediante el estudio sociológico de la forma como la gente justificaría cada aserción –mas no mediante un estudio semántico.” (Rorty 1982, 127).

De esta manera, y asumiendo una postura a todas luces nietzscheana, Rorty atribuye al filósofo el haber “inventado” no sólo el problema de cómo las cosas se relacionan con el mundo, propio de la Modernidad, sino cómo las palabras se relacionan con el mundo, propio de la filosofía posterior al giro lingüístico. Rorty propone entonces pasar del “problema de la verdad” a “la verdad como problema”.

Por último, en el contexto de la relación entre lo privado y lo público, Rorty se muestra escéptico frente a la noción de naturaleza humana, tomada como abstracción y modelo a seguir, y en su lugar propone la *autoformación*, a través de la descripción metafórica de



nosotros mismos. Es el momento de la unicidad y originalidad que se abandona cuando es preciso entrar en el terreno de lo público, y dar paso a la solidaridad, que junto con la noción de no crueldad, serán las categorías ético-políticas fundamentales.

***b) De la verdad a la multiplicidad de vocabularios***

*Los metafísicos [...] finalmente prefieren siempre un puñado de 'certezas' a todo un coche lleno de bellas posibilidades.*

*El martirio del filósofo, su 'holocausto por la verdad' hace salir a la luz lo que hay en él de agitador y comediante*

Nietzsche

El antifundacionismo conduce a una nueva dimensión del problema de la verdad. Si la realidad se concibe como un conjunto de descripciones lingüísticas o juegos de lenguaje, la necesidad de “representarla “tal como es” desaparece y junto con ella la del dualismo, el método, la teoría de la verdad como correspondencia. Vimos de qué manera la postura que implica la urgencia de alcanzar las cosas “como realmente son” significa que hay un observador por encima de todos los juegos de lenguaje, de todas las culturas y épocas por las que ha atravesado la humanidad. O bien significa que es posible hablar “desde ningún punto de vista”, contra lo cual ya advertía Nietzsche al plantear la necesidad

de la perspectiva. El escéptico, por tanto, “suspende el juicio acerca de cómo son las cosas cuando ni él ni nadie tienen relación con ellas.”<sup>27</sup>

No se sostiene más la diferencia entre *doxa* y *episteme*, pues sólo hay *doxa*, o cuando mucho, opiniones justificadas, “*para-doxa*”<sup>28</sup> o “*warranted assertions*”; pero en sentido estricto, no hay criterios ajenos al lenguaje que permitan decidir entre una opinión y otra. Sin embargo, sí hay criterios de justificación, que en la antigüedad fueron denominados “probabilidades” por escépticos académicos como Carnéades, y que consisten en afirmar lo más verosímil, conforme al parecer de cada uno.

¿Supone lo anterior que hemos de cancelar la cuestión de la verdad y erradicarla de nuestro vocabulario, cayendo sin remedio en un atroz relativismo, como sugieren algunos en tono irónico? ¿cómo entender el tránsito de la verdad epistemológica a la multiplicidad de vocabularios? ¿Qué significa pasar del problema de la verdad a la verdad como problema?

En la obra de Rorty, tres categorías son fundamentales para resolver los problemas planteados, a saber: “antirepresentacionismo, etnocentrismo y liberalismo”. (Rorty 1991, a, 1) Contrario a la representación que presupone la teoría clásica de la verdad como

---

<sup>27</sup> Cabanchik 1993, 80).

correspondencia, una explicación antirrepresentacionista no contempla el conocimiento como asunto de captar bien la realidad en una representación mental, sino de "adquirir hábitos de acción para habérselas con la realidad". (Rorty, 1991, a, 1)<sup>29</sup> Ese enfrentamiento con la "realidad" no es otra cosa que tener que manejarse en un mundo de la vida determinado, es la introducción del "punto de vista" escéptico que descarta toda forma de separación del lenguaje y el mundo.

En este contexto, la filosofía del lenguaje tiene dos vertientes: los representacionistas (Tarski y Carnap), y los antirrepresentacionistas (Dewey y el segundo Wittgenstein). Los primeros parten del concepto de verdad para de ahí construir una teoría del significado y del lenguaje; los segundos parten de una concepción del lenguaje entendido como un conjunto de prácticas sociales y de ahí derivan su noción de verdad. La filosofía del lenguaje aparece aquí como centro del análisis de la verdad, ya que se trata de un estudio que toma en cuenta el giro lingüístico que consiste, en palabras de Rorty, en el supuesto de la filosofía contemporánea de "que si alguna vez pensamos, con Aristóteles, que la necesidad provenía de las cosas, y después pensamos con Kant, que venía de la estructura de nuestra mente, ahora sabemos que viene del lenguaje, y dado que la filosofía

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, 81.

debe buscar lo necesario, la filosofía debe volverse lingüística.” (Rorty, 1982, 27)

El problema de la verdad, que ha venido sufriendo transformaciones del realismo aristotélico al mentalismo cartesiano/kantiano, al giro lingüístico y finalmente al giro pragmático debe tratarse ahora de manera distinta. En el terreno de la investigación, las diferencias epistemológicas son sustituidas por diferencias sociológicas, por ejemplo, si se trata de terrenos como el de la teoría física o la crítica literaria. La articulación filosófica en torno a la verdad<sup>30</sup> parte, en la línea pragmatista que viene de James y Dewey,<sup>31</sup> de un intento por acabar con el dualismo y la problemática filosófica que ha desencadenado. Aunque pertenece a esa escuela, Rorty va más allá de James, pues a pesar de haber afirmado que la verdad no es una “noción explicativa”, siguió pensando que requería ser definida.

A la “teoría pragmatista constructiva de la verdad”, Rorty opone la simple “disolución de la problemática tradicional de la verdad”. Pero

---

<sup>29</sup> “of acquiring habits of action for coping with reality”.

<sup>30</sup> No se puede hablar de una “teoría rortiana de la verdad”, ya que esto traicionaría su postura frente al problema.

<sup>31</sup> Aquí debemos mencionar el distanciamiento de Rorty con Peirce, pues un rasgo del pragmatismo *deberá ser* justamente el abandono de Peirce y considerar que ni James ni Dewey tienen propiamente hablando teorías del conocimiento, de la verdad o de la moralidad. En un auténtico deslinde de Peirce comenta Rorty: “Su contribución al pragmatismo fue meramente haberle dado el nombre y haber estimulado a James.” (Rorty 1982, 161) Pero recordemos que el propio Peirce, al conocer lo que estaba haciendo James con el nombre de pragmatismo decidió romper con él, incluso con el nombre,

esta disolución, como ya se ha sugerido, no significa el abandono de la verdad como problema, que la filosofía siempre tendrá que enfrentar, pues, independientemente de la teoría que la defina, valide o justifique, lo cierto es que la verdad cumple una función social. Pero sí significa un cambio importante de vocabulario. Para comprender el tránsito que venimos analizando hacia la multiplicidad de vocabularios, se puede establecer una comparación entre este concepto rortiano con el griego de “probable”. El sustantivo griego *pithanios* significa probable, en tanto el adjetivo *pithanologyia*, es conjetura, y por último el verbo *peitho*<sup>32</sup>, significa persuadir, convencer, inducir, hacer creer, engañar, excitar, suscitar. Habiendo suprimido la noción de conocimiento verdadero, la necesidad de convencer o llegar a consenso mediante la imposición del “argumento más racional”, queda cancelada, y en su lugar queda sólo el poder de la persuasión, no del mejor argumento, sino del más verosímil, convincente, o incluso, bello y seductor.

Salta a la vista la importancia del lenguaje, no sólo en el proceso de constitución de la verdad, sino en el de su explicación, investigación o transmisión. El escepticismo aquí sugiere que la probabilidad, el convencimiento o la seducción no tienen nada que ver con una “verdad

---

bautizando a su filosofía como “pragmaticista”, “nombre lo suficientemente feo como para resguardarse de los secuestradores” (Apel 1967, xix).

<sup>32</sup> Liddell 1983, 145 y 149.

ahí en la realidad”, sino con los lenguajes que describen interpretando, con opiniones expresadas en vocabularios. Por tanto, opinión ya no significa *doxa* que se opone a *episteme*, sino vocabulario desconocido opuesto a vocabulario familiar. Así, estas opiniones o creencias en efecto se transforman, no en conocimiento, sino en saberes que producen verdades o “un efecto de verdad,”<sup>33</sup> vinculadas con la praxis social y que se constituyen históricamente al interior de las comunidades. En este sentido, la verdad tiene tres usos, a saber: a) de aval; b) precautorio, que recuerda que la justificación es relativa a las creencias que fundamentan un enunciado, lo cual no garantiza que al tomarlo como guía para la acción se conduzca por el mejor camino y c) no-referencial (“*disquotational*”).

Hasta el Siglo XX aparece la posibilidad de este desplazamiento, con la noción de giro lingüístico que vino a revolucionar la teoría del significado. Wittgenstein dio los pasos más importantes para suprimir el dualismo —que él mismo había sustentado— que pone al significado como aquello que contesta preguntas como ¿qué es esto o aquello?, sustituyéndolo por el sentido que las expresiones lingüísticas adquieren en un contexto. Por consiguiente, no habiendo una teoría de la verdad desde la perspectiva del neopragmatismo, en actitud francamente

---

<sup>33</sup> Cabanchik 1993, 87

wittgensteiniana, Rorty pretende ser más terapéutico que constructivo, como ya lo había anunciado en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, aliviar a la filosofía de todos los golpes que se ha dado en su camino en su modalidad metafísica y epistemológica, intentando encontrar verdades. En resumen, adoptar una postura antirrepresentacionista frente a la verdad, significa aceptar las siguientes tesis:

- (1) La verdad no tiene ningún uso 'explicativo'
- (2) Comprendemos todo lo que debemos saber sobre la relación de las creencias y el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con el mundo; el conocimiento que tenemos para aplicar términos tales como 'sobre' y 'verdad de', es resultado incidental de la interpretación 'naturalista' del comportamiento lingüístico.
- (3) Ninguna relación de "el ser vuelto verdadero" (*being made true*) es sostenible entre las creencias y el mundo.
- (4) Los debates entre realismo y antirrealismo no tienen caso, ya que sólo presuponen la idea vacía y engañosa de que las creencias "se vuelven verdades". (Rorty 1991, a, 128)

El "interlocutor imaginario"<sup>34</sup> que acompaña siempre al escéptico epistemológico, carece de razón de ser cuando se abandona la teoría tradicional de la verdad, y junto con ella el dualismo. Así, Rorty se vuelve realmente crítico de tal forma de escepticismo:

---

<sup>34</sup> Para una explicación de este término, véase más abajo.

La imagen de esos dos reinos [esquema y contenido según Davidson; sujeto y objeto según Dewey] nos permite imaginar a la verdad como una relación entre creencias particulares y no creencias particulares que (a) son de naturaleza no causal y (b) deben ser 'analizadas correctamente' antes de refutar (o conceder la victoria) al escéptico epistemológico. Adoptar (1)-(4) más arriba, significa borrar esta imagen, y por tanto, suprimir la mayor parte de los dualismos filosóficos que Dewey pensó que deberían suprimirse. También significa abandonar la imagen necesaria al escéptico epistemológico para hacer su escepticismo interesante y discutible –hacerlo algo más que la búsqueda de *unheimlichkeit* de los filósofos, de un sentido de extrañamiento del mundo (Rorty 1991, a, 29).

El desplazamiento que hemos venido analizando del “problema de la verdad” a “la verdad como problema”, además de contextualizarse en el terreno de la epistemología, encuentra su ámbito ideal en el de la sociología y la política. La propuesta de una sociedad libre de las constricciones impuestas por una ética y una política fundamentadas, se comprenderá mejor sobre la base de otro desplazamiento: de la concepción tradicional de la mente a la imagen de la red de creencias, producto también del giro lingüístico:

Pensemos que la mente humana es una red de creencias y deseos, de disposición de las oraciones –redes que continuamente se vuelven a tejer de manera que puedan recibir nuevas disposiciones de las oraciones. No preguntes de dónde surgen las nuevas creencias y deseos. Olvida de



momento el mundo externo, así como el dudoso interface entre persona y mundo, llamado "experiencia perpetua". Supongamos sólo que continuamente aparecen nuevas creencias y deseos, y que algunas producen marcas en las viejas creencias y deseos. A estas marcas las llamamos "contradicciones" , a otras "tensiones". A las dos las olvidamos mediante diversas técnicas. Por ejemplo, podemos simplemente abandonar una vieja creencia o deseo, o bien podemos crear toda una multitud de nuevas creencias y deseos con el fin de encapsular al molesto intruso, reduciendo la marca que las viejas creencias y deseos le ponen. y que ella les pone. O podemos descoser y por tanto borrar toda una gama de creencias y deseos –podemos dejar de *tener* disposiciones hacia frases que usen ciertas palabras (la palabra "Dios", o "flogisto", por ejemplo). (Rorty 1991, a, 93)

Para Rorty, creencias y deseos son cuasi sinónimos, pues fácilmente tomamos oraciones indicativas por imperativas. Siguiendo a Bain y Peirce, las creencias son hábitos de la acción, misma que empuja ítems hacia el medio ambiente produciendo nuevas creencias que se deben tejer, y que a su vez producirán nuevas acciones y así sucesivamente. La persona es, desde esta perspectiva, su red de creencias y los vocabularios que usa para expresarlas.

Este enfoque permite plantear una forma más de superar el dualismo mente-cuerpo, ya que sólo existen los movimientos del

organismo y sus “estados interiores”. Pero es preciso aclarar que esta terminología es metafórica:

Por lo común se expresa esta bifurcación de las dos vidas y los dos mundos diciendo que las cosas y eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo el propio cuerpo, son externas, en tanto las tareas de la propia mente son internas. Esta antítesis de lo externo y lo interno debe ser interpretada como metáfora, ya que las mentes, al no estar en el espacio, no podrían describirse como estando espacialmente al interior de otra cosa, o como teniendo cosas que suceden espacialmente dentro de sí mismas.<sup>35</sup>

Sólo desde esa perspectiva resulta válido hablar de estados de los músculos y estados de la mente, o estados intencionales, que es lo mismo que creencias. La distinción de Dewey, que Rorty hace suya, muestra que no hay abismos ontológicos o cualitativos, sino únicamente diferencias cuantitativas o de grado. Por ejemplo, el “hábito” y la “investigación” se encuentran situados en los extremos de un espectro que va de las creencias que requieren un mínimo de retejido, movimientos casi instintivos, hasta el movimiento más complejo que supone introducir, abandonar y retejer nuevas creencias, como por ejemplo la práctica de la ciencia y la política revolucionarias. Cuando se da uno de estos movimientos más complejos, estamos hablando de recontextualización. (Rorty 1991, a, 94)

Sin embargo, siempre aparece la objeción acerca de qué pasa con la racionalidad, la objetividad y la realidad, cuando se abandona la noción de verdad epistemológica. De acuerdo con la tradición, se es racional sólo si se llevan a cabo inferencias a partir de enunciados descriptivos de las cosas tal como son. Se piensa que la investigación racional se da dentro de un espacio lógico que si no está claro, debe aclararse. Además, quien no se apegue a dicho espacio, será tachado de “irracionalista” (Rorty 1991, a, 95). La forma descrita desde la era Moderna ha correspondido a la práctica de las ciencias naturales<sup>36</sup>, pero también las ciencias humanas se han visto forzadas a entrar en él. El arte el único ámbito que ha podido salvaguardar su autonomía.

La identificación entre lo científico y lo racional coincide con el realismo, y la investigación es un proceso que “trata de encontrar la naturaleza de algo que está fuera de nuestra red de deseos y creencias” (Rorty 1991, a, 96). Justamente frente al realismo Rorty hace explícita la forma de escepticismo que critica y sustenta. Tomemos la pregunta típica del realista que dice: “¿Existe *realmente* tal cosa?” Este cuestionamiento es en el fondo *la* pregunta escéptica, que se han venido formulando a lo largo de la historia de la filosofía, que

---

<sup>36</sup> Ryle 1949, 12.

para el pragmatista es sólo una forma extraña de preguntar “¿Hay otras creencias que deberíamos tener?” La diferencia entre la primera pregunta y la segunda estriba fundamentalmente en el supuesto subyacente a ambas. En el primer caso, el “mundo” o la “realidad” externos al sujeto están dotados de cualidades, relaciones o estados intrínsecos; en el segundo sólo existe la relación causal entre los objetos de ese mundo y los enunciados sobre ellos, de lo cual se desprende que:

Nosotros no sostenemos ningún escepticismo *generalizado* sobre las otras mentes o culturas, o sobre el mundo externo, sino sólo un escepticismo particularizado sobre tal o cual creencia o grupo de creencias –sugerencias particulares sobre cómo retejer. (Rorty 1991, a, 97; cursivas de Rorty).

Los diversos juegos de lenguaje o vocabularios son entonces los contextos que dotan de sentido a las palabras, incluyendo los de la ciencia natural y la moralidad vigente. Paradójicamente, en las “mentes ilustradas” los vocabularios normales de la ciencia han llegado a adquirir la forma de “libros de valores,” con lo cual se designa un estatuto superior, por su capacidad para alejarse de cuestiones morales, eliminando toda interferencia subjetiva. No obstante, como vimos, Rorty aclara que se trata sólo de la familiaridad de las metáforas

---

<sup>36</sup> Rorty pretende diluir distinciones tales como la explicación de los fenómenos “duros” y la interpretación de los fenómenos “blandos” de Dilthey, y las consiguientes ciencias que se

que han llegado a adquirir un sentido literal en el lenguaje, lo que les confiere la supuesta "objetividad". Por otro lado, existen los vocabularios anormales extraños, metafóricos, que son los de la poesía, la literatura y la filosofía (con minúsculas). En ningún momento el vocabulario científico es el que describe al mundo tal como es, simplemente funciona para resolver problemas, al igual que los vocabularios de las ciencias humanas o del arte. La diferencia es sólo una cuestión de familiaridad.

*c) Ironía privada y esperanza social*

*¡Justo hago todo lo posible para que no se me comprenda fácilmente!*

Nietzsche

*Limito mis actos según los demás, mas sólo los amplío según yo mismo*

Montaigne

La distinción entre objetivo y subjetivo, antiguo tema de discusión, es retomada por Rorty para, con base en Kuhn, desarrollar una nueva forma de entender ambos conceptos y la nueva sociedad. En la tradición realista, objetivo se ha entendido como lo que está "ahí fuera", y en la pragmática trascendental contemporánea, como "objetividad de

---

ocupan de ellos.

la experiencia”.<sup>37</sup> Por contraste, subjetivo se entiende como lo perteneciente a la interioridad del sujeto, o bien, como la introducción por parte del sujeto de consideraciones fuera de lugar en un momento argumentativo para llegar a consensos racionales. Rorty sugiere “que se mitigue la distinción entre teoría y práctica, hecho y valor, método y conversación” (Rorty 1989, a, 310), para erradicar la creencia de que “la distinción entre epistemología y hermenéutica [...] debe considerarse como paralela a la distinción entre lo que está “ahí fuera” y lo que nosotros “inventamos” (Rorty 1989, a, 310).

Abandonando el concepto tradicional de objetividad, la solidaridad emerge como el auténtico vínculo social. No es necesario encontrar terrenos comunes, ni intereses comunes para la relación entre los miembros de un grupo o comunidad. La idea de un “nosotros” se levantará sobre la base de la conversación libre. Hay aquí una coincidencia importante con Montaigne:

El más fructífero y natural ejercicio del espíritu es, a mi parecer, la conversación. Hallo su práctica más dulce que la de cualquier otra acción de nuestra vida; y este es el motivo por el cual, si me viera ahora forzado a elegir, creo que consentiría antes en perder la vista que el oído o el habla.  
[...] Cuando me contradicen, despiertan mi atención, no mi cólera; me acerco

---

<sup>37</sup> “La objetividad de la experiencia puede entenderse en el sentido de un pragmatismo de orientación trascendental. La estructura categorial de los objetos de la experiencia posible

a aquél que me contradice, que me instruye. La causa de la verdad debería ser la causa común a uno y a otro.<sup>38</sup>

La categoría de conversación es crucial para comprender el significado de “ironía privada” y “esperanza social”. Estos dos conceptos remiten a la forma cómo se relacionan los ámbitos de lo público y lo privado, que hoy en día constituyen un problema ético fundamental. Debemos partir definiendo el significado que Rorty da al concepto de ironía: El “ironista”<sup>39</sup> es alguien que 1) duda de que haya un vocabulario final, pues toma en cuenta constantemente otros vocabularios; 2) está consciente de que los argumentos de su vocabulario actual no pueden disolver estas dudas; 3) al filosofar sobre su situación no piensa que su vocabulario esté más cercano a la realidad que otros. En otras palabras, los ironistas nunca se toman totalmente en serio, pues saben que los términos que usan para autodescribirse pueden cambiar: “conocen la contingencia y fragilidad de sus vocabularios finales y por tanto de sí mismos.” (Rorty 1989, b, 74). Alejado de la metafísica, el ironista es nominalista e historicista. Utiliza la metáfora “hacer” no la de “descubrir”, la de “diversificación” y “novedad” en lugar de “convergencia”. Los vocabularios finales son

---

hace posible la objetividad de la experiencia.” (Habermas 1989, 133)

<sup>38</sup> Montaigne 1987, III, 170.

logros poéticos en lugar de resultados de la investigación conforme a criterios establecidos. El ironista no descubre las cosas "como son", sino que cambia su autoimagen, se recrea a sí mismo. Su método es entonces la redescipción, no la inferencia. Para decirlo brevemente, el ironista es lo contrario del metafísico, y la recreación es recontextualización, lo mismo que hace la "crítica literaria".<sup>40</sup>

La descripción del ironista corresponde, como podrá verse, al ámbito de la vida privada. En esta línea ubica Rorty a escritores desde Hegel hasta Nietzsche, Foucault y Derrida, y entra en polémica con Habermas. En tanto que éste considera esa línea de pensamiento destructora de la esperanza social, para Rorty es irrelevante en cuanto al ámbito de la vida pública y de los asuntos políticos. Para Rorty estos filósofos son sumamente valiosos para construir nuestra imagen privada, pero "bastante inútiles cuando se trata de política." (Rorty 1989, b, 83) Este comentario se entiende en el marco del discurso metafilosófico de Rorty conforme al cual la filosofía no tiene ninguna

---

<sup>39</sup> "Ironist", el que usa la ironía especialmente al escribir. Aunque en español no existe el vocablo "ironista", no parece correcto traducirlo sin más por "irónico" que es adjetivo y no sustantivo.

<sup>40</sup> A los que se dedican a esta tarea no les interesa explicar el verdadero significado de los libros, ni evaluar lo que se denomina "mérito literario", sino recontextualizar los libros. (Rorty 1989, b, 80). Compárese con lo que dice Rilke en sus consejos al joven poeta: Lea lo menos que pueda de cosas estético-críticas: o son opiniones partidistas, petrificadas y vaciadas de sentido en su endurecimiento contra la vida, o son hábiles juegos de palabras, en que hoy se saca una opinión y mañana la opuesta." (Rilke 1987)



función social que cumplir en tanto que fundamentadora de la praxis, como creen Habermas y Apel. Se muestra “escéptico de la idea de que proporcionar fundamento filosófico a nuestras intuiciones o instituciones pueda hacer algún bien. (Rorty 1999,1)

¿Cómo determinar entonces cuáles son las instituciones y vocabularios más convenientes para una sociedad? Dentro de la perspectiva etnocentrista, las libertades burguesas que incluyen nociones de fines humanos, derechos humanos, racionalidad bien, etc., son sólo convicciones que se basan en el hecho histórico de ser mejores para la recreación de la persona privada. Su relación con la vida pública consiste en ser capaces de discutir cómo “equilibrar la necesidad de paz, riqueza y libertad cuando las condiciones exigen que una de estas metas sea sacrificada a la otra.” (Rorty 1989, b, 85)

Una pregunta surge de lo anterior ¿en dónde radica la responsabilidad moral del individuo en una sociedad en donde se conciben lo público y lo privado como radicalmente separados? Para Rorty la respuesta estriba en la solidaridad y la conversación. El individuo, especialmente el intelectual tiene deseos idiosincráticos de originalidad, en cuanto tal: siente [...] la necesidad de lo inefable, lo sublime, la necesidad de trascender los límites, la necesidad de utilizar palabras que no forman parte del juego de lenguaje de nadie, de

ninguna institución social.”<sup>41</sup> Pero, cuando se trata de abordar asuntos generales y entrar en el terreno de la vida pública, deja de lado esos propósitos y realiza los propósitos sociales, “como dice Habermas, descubriendo bellos modos de armonizar los intereses, más que modos sublimes de apartarse de los intereses de los demás.”<sup>42</sup> Se trata justamente del momento de la solidaridad, para lo cual no se requiere la noción de una esencia humana que nos mueva a ciertos actos en favor de otros seres humanos, sino la libertad de asumir una causa común simplemente porque pertenecer a un grupo y compartir con él una misma cultura.

Rorty intenta otorgar a los ámbitos de la vida pública y la vida privada la misma importancia para que el individuo se pueda realizar en ambas esferas, sin necesidad de hacerlo sobre la base metafísica de la esencia humana. El punto que desea dejar claro Rorty es que para la práctica de la no-crueldad, de la no-humillación, de la solidaridad, que son las categorías morales fundamentales, para que la conversación

---

<sup>41</sup> Rorty, “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad” en: (Guiddens 1991, 275).

<sup>42</sup> *Ibidem* Contrástese la perspectiva de Rorty, que al separar los dos ámbitos no sugiere que se presente ninguna especie de conflicto, con la de Freud, para quien el proceso de desarrollo de la cultura es un mal necesario frente al desarrollo individual. Por ello, en el individuo interfieren dos aspiraciones: el deseo egoísta y el altruista. “Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno.” (Freud 1981, 111)

fluya sin limitantes, no se requieren certezas, ni fundamentos filosóficos, pues la creencia es suficiente:

La premisa fundamental del libro es que una creencia aún puede regular la acción, aún puede considerarse digna de morir por ella, entre la gente que está consciente de que esta creencia no fue motivada por ninguna otra cosa más profunda que la circunstancia histórica contingente. (Rorty 1998, 189)

En resumen, el escepticismo se erige entonces contra la metafísica tradicional y todas las implicaciones que de ahí se puedan seguir en torno a la conducción moral y política de los individuos, a manera de fundamentos esencialistas, ahistóricos y universalistas.

#### 4. Filosofía y utopía social

*Los metafísicos [...] finalmente prefieren siempre un puñado de "certezas" a todo un coche lleno de bellas posibilidades.*

Nietzsche

Saldadas cuentas con la epistemología, el metadiscurso rortiano se toma propositivo y vislumbra una sociedad utópica en donde la filosofía se disuelve a sí misma, prefigurándose el sueño de una cultura post-filosófica en la cual, tras el abandono del dualismo, el realismo y la necesidad de constricción impuesta por el problema de la verdad, la función del Filósofo tradicional queda automáticamente cancelada:

*A fortiori*, una tal cultura no incluiría a nadie llamado “el Filósofo”, como aquél que explica por qué y cómo ciertas áreas de la cultura gozan de una especial relación con la realidad. Sin lugar a dudas, dicha cultura tendría especialistas que señalarían de qué manera se relacionan las cosas. Pero ellos no tendrían “problemas” especiales que resolver, ni poseerían ningún “método” especial que aplicar, y tampoco padecerían a causa de normas disciplinarias en particular, ni tendrían ninguna auto imagen colectiva de su “profesión”. Se pueden parecer a los profesores de filosofía contemporáneos en que están más interesados en la responsabilidad moral que en la prosodia, o más interesados en la articulación de oraciones que en la del cuerpo humano, pero tal vez no lo hagan. Serían intelectuales sabelotodo dispuestos a ofrecer un punto de vista casi sobre cualquier cosa, con la esperanza de que se conecte con todo lo demás. (Rorty, 1982, xxxix)

Esta sociedad utópica que se edifica sin fundamentos teóricos es más creadora que buscadora y, lo que concierne más a nuestro interés, carece de sustento teórico filosófico para la ética y la política. La nueva forma de concebir la verdad abre el camino a considerar un tercer desplazamiento: de la epistemología a la hermenéutica, fundamental en la construcción de la nueva sociedad:

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 constrictión y confrontación (Rorty, 1989, a, 287-288)

La hermenéutica así entendida estaría estrechamente vinculada con la idea de sociedad que busca Rorty. Aunque no construye una teoría social acabada, la insinúa siguiendo a Oakeshott, sugiriendo que el lazo social puesto por la hermenéutica, formaría una *societas*, es decir, “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”. (Rorty 1989, a, 290) Este papel de la hermenéutica es de carácter prescriptivo pues la sociedad actual aún no alcanza ese “ideal” propuesto por Rorty. Como buenas herederas de la Ilustración, las sociedades occidentales aún piensan en términos realistas, dualistas. Vimos ya como el dualismo se manifiesta en la ciencia como división del discurso científico en “duro” y “blando”, para usar terminología de Dilthey; o en una parte “seria” cognitiva y “todo lo demás”; en ciencias naturales y ciencias sociales, cuyo estudio y fundamentación correspondería respectivamente a la epistemología y a la hermenéutica.<sup>43</sup> En otras palabras, la cultura se divide en dos campos, el de la explicación y el de la interpretación (o comprensión). Lo anterior responde a la vieja distinción entre *doxa* y *episteme*, aún introyectada en el pensamiento occidental y que otorga a la *episteme* el reino de la verdad y la racionalidad, avalado por un método de

---

<sup>43</sup> Véase: (Rorty 1989, a, 291)

conmensuración, en tanto que la *doxa* sólo por casualidad puede ser opinión verdadera.<sup>44</sup>

Si Rorty reformula la dicotomía (que no es dualismo) en términos de vocabularios normales y anormales para calificar dos discursos, diferentes no lo hace porque respondan a dos entidades ontológicamente distintas, sino por el grado de familiaridad o extrañeza del vocabulario con que se describen el uno y el otro.<sup>45</sup> Los límites de la hermenéutica, como la entiende Rorty, estriban en que se despliega un gran esfuerzo para comprender un discurso anormal desde uno normal. No obstante, aunque el esfuerzo presupone el uso de reglas, “puede trascender ese carácter” (Rorty, 1989, a, 292)

Se da entonces un “giro pragmático”, mediante el cual se expresa que la autoridad y la racionalidad no son fundamento de la epistemología para justificar, y que toda justificación epistémica o moral se puede referir a prácticas sociales, contingentes, relativas, etc. Por lo tanto, las consecuencias del pragmatismo significarán que lo que a la Ilustración fue la secularización del pensamiento teológico, a nuestra época (posmoderna o postnietzscheana) será el pensamiento posfilosófico, caracterizado por la disolución de la filosofía en la cultura.

---

<sup>44</sup> Véase “Menón”, en: (Platón 1981).

El escepticismo religioso y la sustitución de Dios por la razón propios de la Ilustración, no se dieron sin la resistencia de los que se oponían al cambio. De igual manera, en la filosofía contemporánea se presenta una reacción frente al escepticismo que duda de la cultura post renacentista, que en su tiempo constituyó un pensamiento revolucionario y vanguardista:

La separación que se dio en la Ilustración entre los escritores que minimizaron la importancia de la religión y pasaron a temas serios, y aquellos para quienes la religión era tan importante que debieron oprimir al escepticismo religioso constante inflexiblemente, tiene su paralelo actual entre los filósofos que reaccionan al escepticismo de Wittgenstein, sobre la tradición filosófica post renacentista.” (Rorty, 1982, 21)

La misma reacción aparece en una resistencia a abandonar la idea del fundacionismo ético y político y con ello la necesidad de la epistemología para conformar una *universitas* que significa un “grupo unido por intereses mutuos en la consecución de un fin común” (Rorty, 1989, a, 290), en lugar de una *societas* que se refiere a grupos culturales cuya cohesión se debe a la conversación de los individuos que pertenecen a ellos y no a la unión sobre la base de una estructura “objetiva”, o “esencial”:

---

<sup>45</sup> En la base de este análisis está presente la noción de paradigma desarrollada por Kuhn.

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. (Rorty, 1989, a, 351)

Al abandonar toda idea esencialista y objetivista, y con ello el problema epistemológico de conocer verdades, Rorty parte de una actitud escéptica que duda 1) de la existencia de esencias, de lo objetivo y de la verdad, 2) de que la “esencia”, “idea”, “representación” o “lenguaje” con que se aprehende la cosa, corresponde a una aprehensión fiel y 3) de la dificultad o imposibilidad del conocimiento en general. No es dogmático, otra forma de denominar al escéptico “académico”, pues no *niega* rotundamente la existencia de dichos conceptos, sino que se concreta a *proponer* su abandono, sin proporcionar argumentos fundacionistas, sino únicamente sobre la base pragmática del bien común de una sociedad o de grupos culturales concretos.



## 5. El escepticismo ético como antifundacionismo

*Hasta es posible que existan puritanos faáticos de la conciencia que prefieren dejarse morir por una nada segura antes que por un incierto algo*

Nietzsche

Recapitulando, debemos preguntarnos si realmente las "dudas" que hemos señalado a lo largo de este capítulo corresponden a las dudas del escepticismo epistemológico. El escéptico aparece siempre ahí donde hay argumentos sólidos, que califica de dogmáticos, para refutarlos. Mas las intenciones del escéptico moderno de la tradición, no son necesariamente las del abogado del diablo entregado al placer de refutar por refutar. En la tradición occidental moderna las auto-objeciones del propio filósofo constituyen la actitud escéptica más fuerte. Como vimos en el Capítulo 1, el escepticismo metódico-constructivo es autodestructivo, ya que sólo cobra vida en la medida en que su fin es la propia aniquilación, una auténtica autoinmolación, que culmina en la cancelación de la duda. En esta tradición, que se remonta a Sócrates, el escéptico se presentaba en forma de *daimon* o *demon*. En la filosofía contemporánea, cobra la figura de un personaje abstracto, un molesto interlocutor que todo lo cuestiona pero que tiene la función de evitarle al filósofo caer en error.

Pues bien, ese personaje escéptico es ajeno a Rorty, ya que no refuta, ni presenta teorías alternativas relativistas o subjetivistas, ni intenta mejorar las teorías de la verdad o la bondad, sino que se concreta a abandonarlas. (Rorty, 1982, xiv). Su "escepticismo" es comparable a una especie de agnosticismo, o secularismo que, sin negar la existencia de Dios, postulara la inutilidad de investigaciones acerca de su Naturaleza o su Voluntad: "dudan acerca de lo que significaría afirmar Su existencia, y por consiguiente acerca del sentido de negarla".<sup>46</sup> (Rorty, 1982 xiv) Hasta aquí Rorty está más cerca del escéptico pirrónico, que no niega ni afirma, y muy lejos del escéptico académico, que no es otra cosa que un dogmático invertido, que niega la existencia de la verdad; no se trata tampoco de dudar, como el escéptico fideísta, de la capacidad humana para llegar a la verdad. Sin embargo, la duda rortiana se aleja del pirronismo cuando se vuelve propuesta; propuesta de abandonar todo intento de definir "filosóficamente" y con mayúsculas, la "Verdad" y la "Bondad" como "nombres propios de objetos, metas o normas". Con minúsculas, "verdad" y "bondad", sólo deben nombrar "propiedades de frases, acciones y situaciones". La misma suerte deben correr conceptos tales como "filosofía" y "racionalidad".

---

<sup>46</sup> "they feel unclear about what it would mean to affirm His existence, and thus about the

El pragmatismo proporciona a Rorty los elementos para llevar a cabo una inversión en el orden jerarquizado por la tradición. Las esferas en las que Kant dividió la cultura son el reflejo moderno de esta jerarquización: la esfera empírico-racional, de la ciencia y la filosofía ocupa el lugar más alto; en segundo lugar está la esfera de la moralidad, que incluye la religión y la política y en tercero la esfera estética, que goza de un mayor ámbito de libertad, pues no está constreñida a las ataduras que impone la verdad a las dos anteriores. En su crítica a Kant, Rorty suprime toda jerarquización y diferenciación ontológica de la cultura, sustituyéndolas por diferencias de otro tipo: filosofía, ciencia, política, moralidad, religión y arte, son ámbitos que se distinguen únicamente por sus diversos juegos de lenguaje o vocabularios, mas no por el mayor, menor o nulo grado de "correspondencia" con la realidad. La filosofía y la ciencia ya no serán consideradas poseedoras del método para conocer la esencia de las cosas, ni la verdad, ni tendrán el monopolio del vocabulario que describe las cosas tal como son.<sup>47</sup> La crítica se dirigirá entonces a una

---

point of denying it.

<sup>47</sup> Paul Feyerabend ha sido uno de los más acérrimos críticos a la cuestión del método moderno: "La idea de un método que contenga principios científicos, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos entra en dificultades al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. En ese momento nos encontramos con que no hay una sola regla, por plausible que sea, ni por firmemente basada en la epistemología que venga, que no sea infringida en una ocasión o en otra [...] tales infracciones [...] son necesarias para el progreso." (Feyerabend 1994, 14).

línea que va de Galileo a Descartes, Locke, Berkeley, Hume y Kant, y que ha hecho suya la tarea de buscar la verdad filosófica y científica:

La tradición que llamamos "filosofía moderna" se preguntó "¿por qué ha tenido tanto éxito la ciencia? ¿Cuál ha sido el secreto de su éxito? Varias respuestas erróneas a estas preguntas han sido variaciones de una sola metáfora, encantadora pero sin beneficio; esto es, la Nueva Ciencia descubrió el lenguaje de la propia naturaleza. Cuando Galileo dijo que el Libro de la Naturaleza estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas, quiso decir que no fue por casualidad que este nuevo vocabulario reduccionista, matemático funcionara, sino que funcionó porque *así eran realmente las cosas*... Desde entonces los filósofos han intentado y fracasado al tratar de dotar de sentido a las nociones de "funcionó *porque*" y "*así eran realmente las cosas*" (Rorty, 1982, 191-192)

El dualismo subyacente a las nociones de "Libro de la Naturaleza", "*así eran realmente las cosas*" es para Rorty el supuesto que abrió toda la problemática filosófica desde la Antigüedad hasta la Modernidad y contra el cual levanta su mirada escéptica. Rorty no niega los logros de Galileo o Descartes, sino los vocabularios que nos han legado sobre la existencia de una "naturaleza en sí". Si los vocabularios de la ciencia y la filosofía "funcionan", esto es, originan cambios sociales, la pregunta filosófica no estará dirigida a la "verdad" que descubre las cosas como son, sino a investigar qué condiciones

posibilitaron que se consideraran verdaderos y ejercieran un impacto en la praxis.

En este punto se pueden establecer algunas similitudes y diferencias entre Rorty y Montaigne. El filósofo francés afirmaba la aceptación del catolicismo por ser práctica corriente de su comunidad. Rorty acepta el *american way of life* por los mismos motivos. Ambos niegan que existan criterios, principios o fundamentos para llegar a la verdad; sin embargo, difieren en cuanto a su significado. Del análisis de Montaigne se deduce su creencia en la verdad como algo que enuncia algo existente fuera del individuo, algo que, como diría Rorty, "está ahí fuera", pues sostiene que "nadie descubre nunca lo que en realidad sucede en la naturaleza" (Popkin, 90). En el hombre mismo y sus limitaciones radica entonces la imposibilidad de conocer la verdad mediante sus propios recursos, pero sin embargo, a través de la revelación se puede llegar a los primeros principios. En cambio Rorty, como vimos, desplaza el problema de la verdad, rechazando aquella conceptualización que la entiende como representación fiel de algo exterior al ser humano e independiente de todo vocabulario, negando a la vez lo que denomina el "escepticismo generalizado":

Para los pragmatistas la pregunta "¿Existe realmente tal cosa?" es sólo una forma extraña de preguntar "¿Existen otras creencias que debamos tener?"

La última pregunta sólo puede contestarse enumerando y recomendando esas otras creencias. De tal manera que no apoyamos ningún *escepticismo generalizado* sobre las otras mentes o culturas, o sobre el mundo externo, sino sólo un *escepticismo detallado* sobre tal o cual creencia o grupo de creencias –sugerencias específicas sobre cómo retejer. (Rorty, 1991,a, 96-97); (cursivas mías)

Un punto de convergencia interesante se encuentra en la forma como ambos autores contemplan la filosofía. Para Montaigne las teorías de los filósofos son sólo invenciones humanas; para Rorty, la filosofía es invención de vocabularios que tiende a disolverse en poesía. Sin embargo, en el caso de Montaigne, la afirmación es de carácter negativo, crítico, en tanto que Rorty no presenta ningún juicio de valor al respecto, sino que simplemente lo señala como un hecho, o tal vez como prescripción sobre el camino que debería seguir la filosofía, si es que aún desea cumplir con una amplia y activa función dentro de la sociedad.

La forma de vida que se desprende del pirronismo es otro punto de convergencia entre estos filósofos. En el fondo de su pensamiento se asoma la tendencia hacia una vida tranquila, no comprometida. En este sentido afirma Montaigne:

Y puesto que no soy capaz de escoger, acepto la elección de otros y me quedo en la posición en que me puso Dios. De otra manera, no podría dejar

de rodar incesantemente. Así, por la gracia de Dios me he mantenido intacto, sin agitación ni disturbio de conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión, en medio de tantas sectas y divisiones que ha producido nuestro siglo.<sup>48</sup>

La salvaguarda pirrónica que asume Montaigne es en términos religiosos, se levanta contra la multiplicidad de sectas, frente a la imposibilidad de elegir racionalmente entre ellas, por carecer de criterios para hacerlo. Por su parte Rorty se enfrenta fundamentalmente a una multiplicidad de culturas con la consiguiente pluralidad de ideas políticas, costumbres, vocabularios y todo lo que implica un *lebenswelt* frente a otro.

Por lo tanto, sí es posible detectar en Rorty un escepticismo ético, o un “antifundacionismo”, como prefiere llamarlo<sup>49</sup>, siempre y cuando se le ubique en el lugar que le corresponde. Por ejemplo, en relación al pirronismo, hay similitudes y diferencias: conforme a ambas filosofías, no se puede derivar la moral de un discurso verdadero; buscan asimismo el bien vivir. La distancia en el tiempo es un factor de suma importancia, pues Rorty duda de la metafísica occidental, el universalismo y el esencialismo, cuestiones inexistentes en tiempos de Pirrón. Por otro lado, en tanto Pirrón se aleja por completo del

---

<sup>48</sup> En (Popkin, 1983, 92)

<sup>49</sup> Véase la entrevista que hice a Rorty, en el Apéndice 2 de este trabajo.

pensamiento social, Rorty sí lo considera aunque, como un producto más de su escepticismo, separado de la vida privada y ajeno a toda verdad.

Este enunciado lapidario [de Sartre] recuerda aquello que une a Dewey y a Foucault, a James y a Nietzsche –sentir que no hay nada profundo en nuestro interior excepto por lo que ahí hayamos puesto nosotros, ningún criterio que no hayamos creado durante el curso de crear una práctica, ninguna norma de racionalidad que no apele a dicho criterio, ninguna argumentación rigurosa que no obedezca a nuestras convicciones.” (Rorty 1982, xlii)

Al igual que con la filosofía existencialista, el antifundacionismo o escepticismo ético no ofrece ningún terreno firme sobre el cual pisar. Se requiere asumir el riesgo, sin certezas, sin verdades, sin creencias fundadas, sin preceptos impuestos, sin dogmatismos.



## Capítulo 3

### *Respuesta al escepticismo ético desde la ética del discurso*

## 1. El problema

*Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria.*

*Apel<sup>1</sup>*

Una de las preocupaciones filosóficas fundamentales de Karl-Otto Apel ha sido la posibilidad de una ética fundada en la razón, con validez y alcance universales. Durante los últimos treinta o cuarenta años, el filósofo alemán ha estudiado críticamente las principales corrientes filosóficas de nuestro siglo, tales como la filosofía analítica, la hermenéutica, el pragmatismo, la fenomenología, y por supuesto, lo más relevante de la tradición filosófica europea, especialmente la alemana.

El propósito de Apel, como lo indica el título de una compilación de obras tempranas (Apel 1972), consiste en llevar a cabo una transformación de la filosofía que implica una revisión que si bien no se

---

<sup>1</sup> Apel 1985, a, 344.

trata precisamente de una superación, sí de una recepción contemporánea de Kant, a partir de la cual estará en condiciones de proponer una nueva filosofía trascendental fundada en el *a priori* de la comunidad de comunicación, evitando y superando con ella la aporía kantiana:

Así pues, cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como aparecen, pero el entendimiento nos los representa como son, esto último hay que tomarlo, no en sentido trascendental, sino meramente empírico, es decir: nos los representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible, y por consiguiente con los sentidos en general y, por tanto, como objetos del entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento trascendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestra categorías ordinarias. El entendimiento y la sensibilidad no pueden, en nosotros, determinar objetos, más que entrelazados uno a otra.<sup>2</sup>

El interés de llevar a cabo esta empresa tiene que ver, al igual que en el caso de Rorty, con un metadiscurso, una reflexión sobre el papel que la filosofía debe jugar en la actividad humana en la era posmetafísica, que en gran medida se ha visto atravesada por fuertes rasgos de irracionalismo, escepticismo, subjetivismo, relativismo e

historicismo, por un lado, y por una tendencia tecnológico-cientificista por el otro, frente a las cuales Apel desarrolla un discurso diferente, encaminado a la superación de dichas tendencias. Para ello, un instrumento fundamental es la filosofía trascendental kantiana, misma que, una vez que haya sido sometida a la transformación apeliana, permeada por los giros lingüístico, pragmático y hermenéutico, resultará en la pragmática trascendental y la posibilidad de la fundamentación racional de la ética.

Retomando la afirmación de Marx sobre “la total superación de la filosofía”, Apel interpreta esta proposición, no en el sentido que le da Rorty, es decir, como un abandono de la metafísica y la epistemología tradicionales y por ende un cambio de objetos de estudio, problemas, temas y procedimientos, sino como su realización en un mundo transformado filosóficamente, un mundo racional que hoy en día parece estar en franca contradicción con la perspectiva posmoderna. Frente a este cometido se le presentan dos alternativas: optar por una filosofía ajena a la problemática social, que se aísla y refugia en el ámbito de lo privado, de la mera ilusión, encubridora de la realidad, o la de abandonarla en aras de la consecución de una praxis política real<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Kant 1979, 152.

<sup>3</sup> Como lo ha propuesto Rorty en el ya célebre artículo “Priority of Democracy over Philosophy”, en: (Rorty 1988).

Apel por supuesto rechaza ambas vías y en su lugar enfatiza el papel de la filosofía como un discurso teórico necesario para la acción, a pesar de su “impotencia” políticamente hablando.<sup>4</sup> Lo que Apel busca es devolver a la filosofía su auténtico papel de “mediación entre teoría y praxis”. (Apel 1985, a, 2)

Ahora bien, al igual que muchos filósofos a lo largo de la historia, Apel recoge y expresa la transformación que de hecho ha sufrido el devenir filosófico. Sin embargo, con esa tarea abre caminos y posibilidades al filósofo actual para que tome en sus manos la empresa de la realización de la filosofía, logrando convertirla en esa auténtica mediación. Un primer paso consiste en abandonar las cosmovisiones de los grandes pensadores tomadas o rechazadas en su totalidad. En lugar de ello Apel propone “utilizar y apreciar con mayor imparcialidad el potencial de su pensamiento que está a disposición de todos”. (Apel, 1985, a, 2) En este tenor y mediante el análisis y crítica de las diversas corrientes filosóficas, es como Apel descarta y se apropia de aspectos de varias corrientes filosóficas. Por ejemplo, del pragmatismo, en especial de Charles Sanders Peirce, retoma la idea de la comunidad (científica) ilimitada de comunicación y la posibilidad de formación de

---

<sup>4</sup> A diferencia de Rorty, “Apel encarna algo así como la idea platónica del filósofo. el hombre convencido, profesional y vitalmente, de que la reflexión filosófica posee una especificidad y

consenso; de Kant el trascendentalismo filosófico y la prematura idea de una globalización ético-política (la paz perpetua); de Hegel, la importancia de la historia; de la fenomenología hermenéutica heideggeriana, el descubrimiento de estructuras cuasi trascendentales, gracias a la cual es posible superar el esquema gnoseológico sujeto-objeto del idealismo alemán, mediante categorías como la “pre-estructura existencial” del comprender, el “ser en el mundo” (*dasein*), especie de *a priori* corporal; de Wittgenstein la idea de las reglas intersubjetivas del lenguaje<sup>5</sup>; de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer señala el mérito de “haber aplicado críticamente la radicalización de la idea de hermenéutica [...] a la autocomprensión filosófica de las ciencias del espíritu” (Apel 1985, a, 25), que se refiere al acuerdo con los otros acerca del mundo; de la filosofía analítica el descubrimiento del *a priori* lingüístico y por tanto la revolución del giro lingüístico; de Habermas, la idea de la comunidad ideal y real de comunicación y la ética discursiva, que han desarrollado conjuntamente; y por último, de Max Weber la idea de una ética de la responsabilidad.

---

que es menester mantenerla a cualquier precio, porque resulta una contribución indispensable para el saber y el obrar humanos.” Adela Cortina en: (Apel 1991, 10).

<sup>5</sup> Mendieta, 1999, 380.

A partir de estos antecedentes filosóficos (que de ninguna manera son los únicos, ni agotan la lista), Apel se abocará a la tarea de construir su filosofía trascendental, o mejor dicho, a la reconstrucción de la filosofía (trascendental kantiana). Su punto de partida, primero que analizamos en este capítulo, es una especie de diagnóstico de la situación real, examen que antecede a muchos de sus artículos, en donde reiteradamente señala la gran paradoja actual: las sociedades han sufrido cambios sustanciales de donde emergen problemas globales que, no obstante, se pretende resolver con métodos convencionales. El escepticismo ético se inscribe en esta paradoja, pues postula la imposibilidad de una ética de alcance universal. La respuesta a tal paradoja se dará dentro del marco de la filosofía práctica que se desprende de la transformación de la filosofía como ética del discurso (también llamada ética de la comunicación), desde donde el escepticismo ético es desafiado y cancelado. En este capítulo esbozamos suscintamente la filosofía práctica, diferenciando tres momentos. Primero, el marco donde se ubica la posibilidad de cancelar el escepticismo radica en la pragmática trascendental, que es el fundamento de la filosofía práctica, y que se deriva de “la reflexión de los presupuestos innegables de la argumentación”, al igual que la semiótica trascendental, es fundamento de la filosofía teórica (Apel

1985, b, viii). Dado que nuestro interés gira en torno a la ética, en este trabajo se aborda principalmente la pragmática trascendental, haciendo sólo breves alusiones a la semiótica trascendental.

Segundo, para hacer frente al escepticismo ético, Apel debe oponer nuevas formas de interpretación que respondan a los presupuestos teóricos de lo que denomina el “sistema de complementariedad” de la sociedad occidental.

El tercer momento está constituido por el conjunto de temas y la novedosa forma de tratarlos, de los cuales abordaremos: la teoría de los distintos tipos de racionalidad, conforme a la cual la razón no es ya un bloque monolítico, sino que sufre una eclosión en este enfoque y se analiza ahora en sus diferentes modalidades y la teoría consensual de la verdad que incorpora tanto elementos teóricos que emergen de los giros al igual que la propia teoría de los tipos de racionalidad; estos temas forman parte integral de lo que en Apel es el tema último y primero, esto es, la ética del discurso. Último porque es el espacio donde cristalizan los discursos teóricos; donde la filosofía se compromete y asume un papel activo en la vida política, como mediación, en el sentido de una ética de comunicación discursiva. Primero porque constituye el interés originario, rector y primordial a partir de las necesidades morales reales, actuales y generales. Los



lugares donde se aplican los discursos prácticos son la política, la economía, la ecología, etc. La ética del discurso es así una concepción pragmático-trascendental de la comunicación. (Apel 1997, 4)

La novedad de la obra de Apel en torno a la función mediadora de la filosofía radica en la distinción que hace entre la parte “A” y la parte “B” de la ética del discurso. Al interior de la arquitectónica, la parte “A” significa el nivel del compromiso procedimental con el principio universal (U) que reza: “Todas las normas materiales que se han de fundamentar mediante los discursos prácticos deben ser aceptadas por todas las personas que posiblemente resulten afectadas por los efectos de que la gente siga esas reglas.” (Apel 1997, 5). La parte “B” es una macroética de la responsabilidad históricamente referida (Apel 1997, 6). En este contexto, el escepticismo ético aparece ahí donde se duda de la posibilidad de una ética filosófica racionalmente fundamentada, escepticismo que según Apel es una forma de irracionalismo, en peligro de culminar en totalitarismos o dogmatismos políticos,<sup>6</sup> mismos que pretende contrarrestar mediante su ética.

En este capítulo mostraremos, en primer lugar, que para Apel la superación o cancelación del escepticismo es tarea crucial en la

empresa que se propone, a saber, la fundamentación racional de una macroética para la humanidad, capaz de resolver los problemas morales globales por los que atraviesa nuestra época. Por consiguiente, es preciso aclarar, a la luz del contexto del primer capítulo, la clase de escepticismo que tiene en mente al incluir dicho término en el discurso. En segundo lugar se verá que el escepticismo es una actitud filosófica que acompaña al solipsismo metodológico característico de la Modernidad, fundamentalmente cartesiano pero también kantiano.<sup>7</sup> Por último veremos cómo, de manera similar a Rorty, pero con diferencias sustanciales, el discurso ético apeliano parte de la crítica de varias contradicciones o paradojas filosóficas y sociales que denomina “sistema de complementariedad” (en sentido negativo, agregamos nosotros), al cual opone una nueva tesis de complementariedad (en sentido positivo).

Por lo tanto, la hipótesis que aquí se sostiene es que el discurso apeliano es antiescético por excelencia, puesto que es un momento indispensable de la arquitectónica de la ética del discurso el demostrar que todo escético cae en “autocontradicción performativa”, categoría

---

<sup>6</sup> Véase A. Cortina en: (Apel 1994, 15).

<sup>7</sup> El “solipsismo metodológico” que Apel atribuye a Kant no ha pasado inadvertido ni exento de crítica. Para una refutación del tema véase por ejemplo el artículo de D. M. Granja, ¿Es solipsista el yo kantiano?: “Pero es claro que el significado de la tesis que Kant maneja no

indispensable para sustentar la posibilidad de universalidad y fundamentación racional de la ética.

a) *La paradoja*

*Una ética universal —es decir, intersubjetivamente válida— de la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible*

Apel<sup>8</sup>

El mundo que actualmente habitamos, producto del desarrollo vertiginoso de la ciencia y la tecnología se enfrenta a situaciones y eventos que ponen a la humanidad en peligro de una conflagración mundial o de un gran holocausto. En este contexto, Apel centra su preocupación en los grandes problemas éticos actuales como lo son la crisis ecológica, el desarrollo de la energía nuclear, el crecimiento irrestricto de las fuerzas productivas (Apel 1996, 139) y, en sus últimos trabajos, la globalización económica y cultural, problemas que afectan a la humanidad en su conjunto, ya que ninguna nación ni grupo social escapa a ellos. En este panorama, la humanidad navega en el mismo barco, en donde las diferencias resultan ya superfluas. En los años setenta Apel veía con cierto desaliento que, a pesar de lo apremiante

---

es, desde luego, equivalente a la versión, subjetivista de ella elaborada por Peirce y suscrita por Apel.<sup>8</sup>, en: (Dussel 1994, 181).

<sup>8</sup> Apel 1985, b, 346.

del escenario, no existía un reconocimiento general de tal estado de cosas, pues, de lo contrario, la respuesta o reacción “natural” hubiera sido buscar soluciones comunes a problemas comunes. Ni los países industrializados, ni mucho menos los del Tercer Mundo que desde su situación particular siempre han tenido tareas más urgentes que atender, parecían haber asumido la responsabilidad correspondiente. Sin embargo, en sus más recientes escritos señala que ya parece haber indicios de estarse tomando las medidas necesarias para enfrentar algunos de los problemas más acuciantes. No obstante, la tendencia de la posmodernidad es fuerte y ejerce un gran impacto en los discursos contemporáneos. Pero de cualquier forma, esta gran paradoja se constituyó en el primer motor que echó a andar el discurso apeliano:

Por un lado, la necesidad de una ética universal, esto es, que comprometa a la sociedad en su totalidad, nunca ha sido tan urgente como ahora – momento que se caracteriza por una civilización globalmente uniforme, producida por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por el otro lado, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética general, no parece haber sido jamás tan difícil como en esta era científica. (Apel 1996, 1)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> De aquí en adelante, y como en capítulos anteriores, todas las citas extraídas de textos en idiomas extranjeros, serán traducción mía.

Ya en 1972 Apel hablaba de una sociedad "globalmente uniforme". Sin embargo, en esas fechas el concepto predominante era el de "macroética", pues sólo hasta los años noventa abordará de lleno el problema de la globalización, entrando así en la discusión mundial, desde su especial perspectiva. (Apel 1997,a) Es así que el proyecto que ha venido desarrollando a partir de la pragmática trascendental y la ética del discurso (en conjunción con Habermas, aunque con discrepancias en la última etapa)<sup>10</sup>, tiene como una de sus categorías centrales la macroética. Con el fin de demostrar la necesidad actual de una ética universalmente válida, Apel distingue tres niveles que corresponden a distintos ámbitos de la acción humana, así como a determinadas etapas del desarrollo cultural. El primero y más elemental, denominado "microética", da cuenta de las relaciones humanas de pequeños grupos como clanes, vecindarios o familias; el segundo, llamado "mesoética", amplía su campo de acción y

---

<sup>10</sup> Para una somera descripción de las diferencias, véase la "Introducción" de A. Cortina, en donde expone: "Por su parte, la pragmática formal toma en Habermas el nombre de pragmática universal, y en la filosofía de Apel el de pragmática trascendental, no sin razón. Habermas rehusa en este título el adjetivo 'trascendental' por temor a que los resultados de las ciencias sean hasta tal punto formalmente diversos de los de la filosofía que resulte imposible una colaboración entre ambos saberes, de suerte que llega a afirmar en ocasiones el carácter falible de los enunciados de su pragmática, en el sentido de que son hipótesis comprobables, al parecer, empíricamente. Apel, por su parte, señalará con su pragmática trascendental la diferencia de método, de tipo de enunciados y de modo de comprobación entre la filosofía y las ciencias que, precisamente por ser diferente pueden colaborar, cosa que no ocurriría si fueran idénticos." En: (Apel 1991) Véase asimismo de Apel "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas" y "Pensar Habermas contra Habermas", en: (Dussel, 1994, 192-206; 207-253).

comprende a grupos mayores como por ejemplo el conformado por un estado-nación. Ambos niveles corresponden a la “moral convencional” (tradicional) (Apel 1992, 7). Hoy en día las normas morales por lo general permanecen en el nivel micro e incluso en el campo de la política (mesoética) se reducen a las decisiones de pequeños grupos. Pero las tensiones y conflictos que enfrentamos ya no pueden ser solucionados dentro del marco de las limitadas normas y categorías de las morales convencionales. La insuficiencia de éstas se debe a que por un lado el avance científico y tecnológico ha sido enorme y alcanza a toda la humanidad, dando como resultado un primer momento de globalización. Por el otro lado, no existen discursos éticos capaces de dar cuenta e imponer las normas necesarias de control.

¿Cómo se explica el predominio adquirido por la ciencia y la tecnología sobre la ética? Apel hace un recuento histórico en donde señala que la humanidad ha sufrido un desequilibrio, una asimetría que históricamente se ha venido gestando entre el *homo faber* y el *homo sapiens*. El equilibrio entre los órganos de agresión disponibles y los instintos inhibitorios, que en determinada época del desarrollo cultural equivaldría a la moral, se ha perdido con el creciente desarrollo de las armas modernas. En la actualidad el desequilibrio se manifiesta en la expansión de la ciencia y la tecnología y el retraimiento de los sistemas

morales de control. En tanto que la tecnología se ha desarrollado vertiginosamente, el fortalecimiento de la responsabilidad moral ha permanecido a la zaga. La situación de deterioro ecológico actual pone como nunca de manifiesto este problema, pues el peligro de acabar con la ecósfera trae consigo la necesidad de evitarlo, regulando las responsabilidades que a cada uno corresponden en cuanto a la actividad científica y tecnológica. Asimismo, la energía nuclear representa una constante amenaza a la vida humana (Apel 1996, b, 2) que no sólo se cierne sobre una nación, como en la era atómica, sino sobre el planeta entero; los niveles de contaminación ponen también en peligro la vida de todos y, por último, el fenómeno de la globalización que se ha venido desarrollando a partir del fin de la guerra fría y que conecta al capitalismo financiero y la tecnología comunicativa, afecta muchas veces de manera negativa a todos los países del mundo.<sup>11</sup> Por ello, el grado de responsabilidad, relativo a los tres niveles de la ética, se vuelve más apremiante e el nivel de la macroética.

#### *b) El sistema de complementariedad*

La paradoja que presenta la necesidad de una ética racionalmente fundada y la “aparente” imposibilidad de lograrlo, así como los problemas que la paradoja plantea, tiene su correlato y base en lo que

---

<sup>11</sup> Véase Apel 1997, a.

Apel ha llamado el "sistema de complementariedad" de la sociedad occidental. Este sistema funciona dentro de un marco de fuertes contradicciones y presenta una serie de dificultades al proyecto de una macroética. Apel atribuye a Hume, el gran escéptico del siglo XVIII, el haber signado a la cultura occidental con una dicotomía que tiene su base en la proposición filosófica de que hecho y valor son radicalmente distintos. Max Weber retoma la distinción y ve que en efecto la ciencia se entiende como la esfera de la racionalidad, pues su objeto de estudio son los hechos "libres de valores" y es por tanto capaz de objetividad y de alcanzar la verdad.

Este presupuesto humeano se refleja en varios ámbitos, tanto formal ["sentido académico", le llama Apel (Apel 1985, b, 346)] como realmente. En el nivel formal coexisten en la filosofía contemporánea dos corrientes que en Occidente se consideran contradictorias o antitéticas y que son la filosofía analítica y el existencialismo. La primera se caracteriza por sus pretensiones de "objetividad" y de ofrecer como resultado discursos "libres de valores", en tanto la segunda tiene como ámbito propio el terreno de la subjetividad. Ambas coinciden en que no se puede deducir valores de hechos puesto que son radicalmente distintos. Conforme a esta tradición, la filosofía occidental es una verdadera antítesis de la idea marxista que



presuponía el discurso filosófico como la mediación dialéctica entre teoría y praxis, entre ciencia y política (Apel 1996, b, 7). Apel en cierta forma recupera el enfoque marxiano y retoma el problema de la mediación:

Como filosofía dialéctica (en el sentido hegeliano) el marxismo no acepta la distinción humeana entre lo que es y lo que debe ser como una separación insuperable entre hechos científicamente cognoscibles y normas que deben ser establecidas subjetivamente. (Apel 1985, 346)

La dialéctica hegeliano/marxista permite a Apel problematizar el carácter mediador de la filosofía, presuponiendo que existen vías de solución, pues en realidad la diferencia entre filosofía analítica y existencialismo no es una contradicción, sino que en las sociedades occidentales se convierte en una especie de división del trabajo o complemento, en donde cada una se atribuye un campo específico de acción: la filosofía analítica se identifica con la ciencia objetiva libre de valores; el existencialismo con el campo subjetivo de las decisiones éticas privadas. De hecho, esta división del trabajo funciona de maravilla y parece no presentar inconvenientes. Incluso desde la perspectiva de cada una de las esferas, la división se contempla con beneplácito, se tiene en alta estima la parte que a cada uno corresponde, y hasta se puede llegar a menospreciar, o ignorar, a la

contraparte. Ejemplo de ello es Kierkegaard quien aunque “creía que la ‘objetividad’, en el sentido de validez intersubjetiva universal del conocimiento, es privilegio de la ciencia libre de valores [...] el pensamiento subjetivamente interesado era el ‘pensamiento fundamental’ en tanto que veía la objetividad de la ciencia como existencialmente irrelevante y por tanto no fundamental.” (Apel 1996, b, 8)

En el sistema de complementariedad Apel detecta algo así como un “dualismo epistemológico” implícito. En lo teórico, la idea de una ciencia libre de valores está acompañada del supuesto de una racionalidad propia de la ciencia natural. En este punto aparece la primera forma de escepticismo que Apel refutará y pretenderá superar o, mejor dicho, cancelar, pues, esta racionalidad científico-tecnológica se muestra escéptica frente a la posibilidad de que las ciencias humanas y la ética puedan ser también “racionales”, tener validez intersubjetiva y fundamentos filosóficos, en lugar de bases meramente subjetivas. Apel enfatiza que el paradigma de este tipo de racionalidad ha impuesto una duda generalizada sobre el “potencial de la razón” (Apel 1996, b, 139) que la restringe al ámbito de las ciencias empírico-racionales, forma de escepticismo que tiene entonces su origen y su

razón de ser en el sistema de complementariedad real y que se constituye a la vez en una especie de sustento teórico del formal.

Incluso el primer Wittgenstein restringió la posibilidad de proposiciones con sentido al ámbito de la ciencia natural: "Por tanto, no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más elevado."<sup>12</sup> De ahí que el problema teórico-formal que le interesa remarcar a Apel y cuya solución estará en la base de su desarrollo teórico consiste en "la dificultad [de] cómo la filosofía teórica con su pretensión de validez universal puede discutir aquello que, por definición es subjetivo y singular." (Apel, 1996, b, 8)

En las propias ciencias humanas y en algunas éticas el escepticismo irrumpe de manera similar como duda frente a la posibilidad de fundamentación. Hemos visto la postura del existencialismo ilustrado con el caso de Kierkegaard que, aunque reconoce objetividad para las ciencias naturales, le adjudica no obstante un menor rango, y sin embargo, las ciencias humanas, en sus inicios aspiraron a la misma racionalidad que las ciencias naturales.

La disociación entre la filosofía y la ciencia tiene su correlato en otros ámbitos, esto es, en el "real" o de los discursos prácticos, como por ejemplo en la teoría política, lo cual indica que no se trata sólo de

un dualismo epistemológico sino que las separaciones son reales pues atraviesan también el ámbito de la vida social, o mundo de la vida. Por ejemplo, en muchos estados modernos la iglesia y el estado están escindidos tanto formal como realmente, pues además de la separación marcada por la ley hay también una indiferencia entre ambos. Dicha escisión, presupone al mismo tiempo una distinción radical entre las esferas de lo público y lo privado de la vida social, con el consiguiente reparto de tareas. Así, corresponde a la esfera de lo público tratar con la objetividad de la ciencia libre de valores y a la esfera de lo privado tratar con cuestiones éticas y de fe. La propia ley tiende a convertirse, mediante el creciente proceso de secularización y su pretendida “objetividad”, en un ámbito cada vez más ajeno a las normas morales, volviéndose así más “pragmática”.

Por otra parte, a diferencia del sistema de complementariedad de occidente, en la Europa Oriental, durante la época anterior a la caída del socialismo real, se vivía bajo un “sistema de integración”, una especie de “aristocracia” filosófica<sup>13</sup> que “garantizaba la unidad del conocimiento científico y la moralidad sobre la base de una

---

<sup>12</sup> Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, 6.41, en: (Apel 1985, b, 351).

<sup>13</sup> El artículo donde aparece este comentario (“El a priori de la comunidad de comunicación y la fundamentación de la ética”) está incluido en *La Transformación de la Filosofía*, edición alemana, en 1976 (Versión española que aquí se maneja: Apel 1985, b). Se comprende

'superciencia' dialéctica". (Apel 1996, b, 13) Ésta imposibilita también hablar de una ética de responsabilidad colectiva —o corresponsabilidad— puesto que las normas se postulan desde una élite, por lo que su validez no puede fundamentarse intersubjetivamente. En consecuencia, en Occidente se trata tanto de una dificultad formal como real, en tanto que en el Este, la dificultad real se exacerba.

Además, la aceptación de la dicotomía por la mayoría de la gente que vive bajo el sistema liberal impide ver como problemático el hecho de que la base de las normas públicas siga siendo las convenciones y decisiones privadas, pre-rationales de los ciudadanos libres. Se puede mencionar algunos problemas al respecto, uno de naturaleza interna en el nivel mesoético, otro del ámbito del derecho internacional que corresponde al nivel macroético. En el primer caso no existe forma de distinguir entre "acuerdos explícitamente inmorales"<sup>14</sup> y convenciones moralmente obligatorias. En el segundo caso, las naciones ricas no tienen elementos para decidir si deben tomar responsabilidad sobre las naciones pobres o generaciones futuras, o simplemente actuar estratégicamente conforme a sus intereses (Apel 1996, b, 142)

---

entonces que los comentarios sobre la Europa del Este son anteriores a acontecimientos tales como la caída del muro de Berlín y del socialismo real.

<sup>14</sup> Apel pone el ejemplo de acuerdos realizados por alguna banda de delincuentes.

Dada la complementariedad del sistema de las sociedades actuales, cualquier crítica a la separación entre hecho y valor, así como cualquier intento de racionalización de la ética, será objeto de reacción escéptica. ¿Cuáles son entonces las dificultades que tiene que enfrentar Apel si hasta donde hemos visto el sistema parece funcionar bien? Para comprender el problema es preciso retomar la paradoja desde una perspectiva a la luz de la cual el panorama no parezca ya tan promisorio, pero tampoco tan pesimista, pues de hecho se puede estar de acuerdo en aceptar la problemática real planteada por Apel y no obstante negar que existan vías de solución.

Por lo tanto, el principal desafío que el sistema de complementariedad presenta a la razón proviene tanto del solipsismo metódico como de un escepticismo frente a la ética de alcance universal que niegan la posibilidad de establecer vínculos de responsabilidad solidaria entre la humanidad. Específicamente, una dificultad importante que enfrenta el proyecto apeliano, y a la que debe contestar satisfactoriamente, es el escepticismo frente a una macroética de alcance universal.

## 2. Desafío al escepticismo ético

*En nuestros días algunos contextualistas e historicistas radicales, como por ejemplo Richard Rorty y otros, han intentado cuestionar la necesidad de esta pretensión de universalidad, pero únicamente lo pueden hacer mediante proposiciones universales autocontradictorias<sup>15</sup>*

Apel

El proyecto de una ética como la que desarrolla Apel provoca múltiples reacciones escépticas que se dirigen contra la posibilidad de sus fundamentos filosóficos, es decir, contra toda forma de universalismo y de la normatividad que de ahí emerja, poniéndose en cuestión, como lo haría Rorty, la existencia de un “terreno común”,<sup>16</sup> que en Apel equivaldría a la “comunidad ideal de comunicación”. De igual manera surge un escepticismo frente a la posibilidad de su aplicación en los discursos prácticos, dudándose así de la utilidad de la comunidad real de comunicación.

Apel polemiza con autores que desde diversos ángulos se muestran escépticos. Por ejemplo, Arnold Gehlen limita la responsabilidad moral al papel que cada uno juega dentro de un sistema; el etólogo Konrad Lorenz, despliega una visión ética biologicista y basa la posibilidad de mejoramiento de los sentimientos morales (como empatía) en una mutación biológica. El premio Nobel de

---

<sup>15</sup> “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur”, en: (Dussel 1944, 37).

economía Friederick August Von Hayek, reduce el actuar moral al cumplimiento de las obligaciones contractuales. La reacción de Apel es la siguiente: a Gehlen le opone el concepto de corresponsabilidad; a Lorenz la razón humana y a Hayek la solidaridad ética. Las tres respuestas se resumen en la necesidad de una ética con fundamento racional que trascienda cualquier tradición cultural.

Desde la filosofía aparecen otras dificultades. Max Weber, cuyos planteamientos filosóficos y sociológicos retoma y critica Apel en diversos lugares, es el primero en distinguir claramente y separar el ámbito de la ciencia y de la ética. Al primero corresponde el orden de lo racional y al segundo el de lo irracional. Sólo la ciencia es una actividad libre de valores, en tanto que la ética y la religión son “asunto de emociones y decisiones privadas que no pueden tener pretensiones de validez pública universal.” (Apel 1992, 15) El desarrollo de la ciencia presentó un problema paradójico frente a la moral: si bien la racionalidad se identificó con la actividad de la ciencia natural, las consecuencias tecnológicas de ahí derivadas ejercieron un impacto sobre los mundos de la vida, de donde emergió la necesidad de una ética planetaria de la corresponsabilidad, racionalmente fundamentada. No corresponde entonces o no *debería* corresponder a la ciencia el

---

<sup>16</sup> Véase el Capítulo 2, 2, b, arriba.



monopolio de la racionalidad, y es precisamente ese monopolio el que ha obstaculizado el desarrollo de una macroética.

La falacia contenida en el argumento, que consiste en identificar la ciencia con una racionalidad libre de valores y la moral con sentimientos irracionales, no resiste o se viene abajo, con el siguiente contraargumento: ni siquiera la misma actividad científica escapa a un momento comunicativo, de ahí que su actividad no se basa sólo en la relación cognoscitiva privilegiada y pura “sujeto-objeto”, sino que también interviene siempre la relación comunicativa “sujeto-cosujeto” de la comunidad científica.

En torno a la filosofía profesional y el papel que ocupa en esta problemática, cabe resaltar el auge que ha cobrado la ética en las últimas décadas en Europa y Estados Unidos. No obstante, se acepta la imposibilidad de la racionalidad ética, lo cual es producto del positivismo y de haber asumido un aristotelismo o neohegelianismo tácitos del “*ethos* tradicional de una forma de vida sociocultural específica.” (Apel 1992, 18) Dicha postura ética se centra más en la *phrónesis* que en la *theoria*, asume la tradición cultural en lugar de la universalidad y se da en situaciones concretas. Este sería el caso de un pragmatismo como el de Rorty, del neoaristotelismo pragmático, de un relativismo post-wittgensteiniano o kuhniano (que da como resultado

la inconmensurabilidad de las distintas formas de vida), de un hermeneuticismo post-heideggeriano y de un super historicismo que Apel no puede aceptar. Dichas tendencias aparecen tanto en Estados Unidos como en Europa:

De esta manera, dentro del alcance del giro neoaristotélico, historicista y relativista, y acompañada por inectivas más o menos fuertes contra el universalismo deontológico poskantiano, ha brotado en el mundo occidental una amplia corriente de éticas del bienvivir, según la reflexión de las tradiciones locales. Mientras que en las regiones anglosajonas, con Williams, MacIntyre o los "comunitaristas" norteamericanos, se subraya primariamente la necesidad de valores sustanciales o normas materiales en contra del formalismo kantiano, en Alemania la tendencia hermenéutico-historicista del neoaristotelismo es más bien neoconservadora e incluso escéptica, con un fuerte giro agresivo contra el llamado utopismo terrorista de la reciente filosofía emancipatoria neomarxista (por ejemplo de la escuela de Francfort).  
(Apel 1992, 18-19)

Apel opone a dichas corrientes una ética deontológica, universalista, formal, cognitivista y postmetafísica. Deontológica pues se centra en el procedimiento para establecer las normas, distinguiendo entre justicia y buena vida; formal puesto que no es prescriptiva ni proscriptiva, únicamente distingue la validez y legitimidad de las normas; universal, en cuanto no contingente, puesto que las

condiciones de la comunicación son aplicables a todos los humanos; cognitivista, pues se erige contra el emotivismo, el subjetivismo y el escepticismo ético; postmetafísica, en el sentido de postindividualista, crítica del solipsismo metódico de la Modernidad.<sup>17</sup>

Otro desafío al que debe hacer frente proviene de la crítica a la Modernidad que se basa en una "crítica totalizadora de la razón (Apel 1996, b, 25) desde la posmodernidad. Los filósofos considerados precursores de este pensamiento son Nietzsche, Heidegger, el post estructuralismo francés, con Foucault y Derrida y desde luego, Rorty, principal exponente del neopragmatismo norteamericano. Apel incluye a Horkheimer y Adorno como los integrantes del sentimiento pesimista en la posmodernidad. Si bien Apel estaría de acuerdo en la necesidad de someter la razón a crítica, ésta tendría que ser de naturaleza filosófica, lo cual quiere decir, desde la razón misma. Se trata entonces de una autocrítica que desde Kant ha sido la tarea primordial y legítima de la filosofía, al igual que la crítica a la racionalidad científica predominante en la Modernidad. Pero no se debe confundir esta tarea "filosófica"<sup>18</sup> con la crítica posmoderna devastadora —o totalizadora— de la razón.

---

<sup>17</sup> Véase E. Mendieta en: (Apel 1985, b, xii).

<sup>18</sup> Véase el capítulo 4, para la diferencia con Rorty.

La racionalidad científica que ha predominado en la Modernidad, entendida como la poseedora del control del valor neutral para su uso tecnológico, ha sido el centro de preocupación de la hermenéutica (como en Heidegger por ejemplo). Apel concuerda con la hermenéutica, pues reconoce el peligro que implica tal predominio de la razón científico-tecnológica, por lo que no le sorprenden sentencias tan pesimistas como la de Arthur Koestler de calificar a la humanidad como “un error de la evolución” (Apel 1996, 251). Comprensible, mas no justificable, ni bueno, ni sano.

Apel enfrenta el reto de cuestionar, analizar, criticar y responder a un número de dificultades que podemos resumir como sigue: primero, el sistema de complementariedad y los presupuestos teóricos que le son inherentes: la separación tajante entre hecho y valor, hecho y norma, objetivo y subjetivo, teoría y praxis, ciencia y ética; el solipsismo como base metodológica del sistema de complementariedad; la idea de la razón como atributo exclusivo de la ciencia natural que se autodenomina objetiva, libre de valores y verdadera; los valores éticos supuestamente basados en las decisiones personales arbitrarias e irracionales de los individuos, en una palabra, subjetivistas. Segundo, los presupuestos/consecuencias teóricas y prácticas del sistema de complementariedad: el escepticismo

frente a la posibilidad de una ética fundada en la razón; el historicismo subyacente al sistema de complementariedad; el relativismo epistemológico, ético, político y cultural resultante. Tercero, las consecuencias práctico-políticas de separación entre lo público y lo privado y los totalitarismos y autoritarismos que de ahí se derivan.

*a) La nueva tesis de complementariedad*

Toda vez que ha lanzado el desafío a los discursos que se muestran escépticos de una ética filosóficamente fundamentada, Apel puede ofrecer argumentos para sustentar tal desafío y la posibilidad real de su ética. El desarrollo de su discurso y la crítica al escepticismo frente a la racionalidad de la ética es extensiva a las ciencias sociales. Es preciso recordar que dado el fuerte influjo de Charles S. Peirce y, dado que el escepticismo cobra vida dentro del sistema de complementariedad que marca la tajante línea divisoria entre hecho y valor, tanto la ética como la ciencia (natural, social y su relación) han sido temas de constante reflexión. Por ello, no debe sorprender que muchos argumentos de la ética correspondan también a la ciencia.

Para demostrar que es posible la superación del sistema de complementariedad, Apel descubre y expone una contradicción en Max Weber. Como se vio, según Weber, únicamente la ciencia se maneja

con una racionalidad libre de valores de explicación causal, por lo que la elección de las normas y valores que determinan las metas y objetivos y por tanto el progreso de la ciencia en términos de verdad, son dejadas a las decisiones pre-racionales o irracionales, quedando implícito que los resultados de la investigación científica, dado que son libres de valores y objetivos, garantizan el progreso científico hacia la verdad. Postular esto necesariamente debería “presuponer una última norma o valor a la luz de la cual se determinarían los propósitos de la actividad científica y evaluar los procesos racionales.” (Apel 1996, b, 157). La contradicción se clarifica, ¿cómo puede ser irracional el criterio (norma, valor o procedimiento) para establecer las metas y evaluar los resultados de una actividad racional?

La contradicción se resuelve por varias vías, de las cuales la crítica al solipsismo metodológico y el desarrollo de la teoría de los distintos tipos de racionalidad para la construcción de una teoría de la verdad, son de suma importancia, pues ésta última abre la posibilidad de argumentar en favor de una racionalidad ética, siempre anterior al momento de la argumentación o investigación en donde interviene la racionalidad científica. Sin embargo, la tesis se mueve en círculo pues la hermenéutica o momento de la precomprensión antecede y precede al momento de la comprensión. Por ello, a la negatividad del sistema

weberiano de complementariedad, Apel opone dos tesis: primera, si bien la racionalidad instrumental es un aspecto de la razón, ésta depende de las pretensiones de validez comunicativa que la preceden. Incluso cuando en la investigación científica se actúa conforme al procedimiento monológico de seguir normas nomológicas, hubo un acuerdo previo para establecer dichas reglas y su aplicación. Y segunda, ese acuerdo es hermenéutico; pero Apel entiende la hermenéutica de manera distinta a Heidegger y Gadamer —y por consecuencia a Rorty—, pues no se refiere a ella como al momento subjetivista y arbitrario que se opone al orden de lo racional, sino que en su transformación como hermenéutica trascendental, cobra sentido como el acuerdo previo establecido sobre la base del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación. Se trata entonces de una hermenéutica normativa en donde el círculo que se inicia con la pre-comprensión, resulta ahora de las condiciones de validez del acuerdo intersubjetivo. El círculo hermenéutico apeliano, puesto que ha asumido el giro lingüístico, rompe con la naturaleza ontológica de una estructura del *dasein* pensado por Heidegger.

El círculo hermenéutico de Apel consiste por un lado en la idea de que la explicación de las regularidades de la naturaleza (del físico) presupone la comprensión comunicativa y por otro, en que toda

comprensión comunicativa presupone conocimientos objetivos. La comprensión se basa en la comunicación intersubjetiva sobre asuntos objetivos del mundo. Por tanto, la comprensión no debe reducirse a intenciones de significado (Searle) sino que debe buscarse en las pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, veracidad, rectitud).

Podríamos decir entonces que al sistema de complementariedad (negativo) humeano-weberiano occidental, que separa tajantemente hecho y valor y divide las tareas de la cultura, Apel opone su tesis de complementariedad (positiva), conforme a la cual explicación y comprensión son formas complementarias que corresponden a diversos intereses que guían el conocimiento y no a una simple distribución del trabajo. Para Apel comprensión y explicación se presuponen recíprocamente. Cuando se reconoce esto, se reconoce que hay una separación entre ambas en donde la comprensión no queda reducida, como en el reduccionismo neopositivista, a un aparato heurístico precientífico. Explicación y comprensión se relacionan por lo tanto como sigue: 1) se complementan en la totalidad del contexto del conocimiento humano; 2) se excluyen como intereses diferentes o intenciones para plantear preguntas; 3) no se reducen la una a la otra.

Esta tesis une dos de los tres intereses que Apel supone que deben considerarse para una explicación sistemática de las



condiciones de posibilidad de la constitución de sentido de los posibles objetos de la experiencia, a saber, a) el interés de controlar un mundo objetivado y b) el interés de comprensión comunicativa, no quedando aislados ni excluyéndose el uno al otro. Pero hay un tercer interés que consiste en llevar a cabo una auto reflexión crítico-emancipatoria que tiene que ver con la praxis evolutiva o revolucionaria de cambiar “la naturaleza cuasi humana individual o social” (Apel 1996, b, 129) a partir de un proceso de ilustración, por ejemplo, superando los límites internos mediante la reflexión crítica. Este proceso es independiente de la eliminación de los límites socio-políticos y no se debe confundir con él, pues sólo consiste en abordar el problema de la auto liberación mediante la reflexión crítico-emancipatoria. La relación interesante que establece Apel –pues ambos momentos no son independientes el uno del otro—, es que la eliminación de los límites socio políticos presupone siempre una reflexión crítica.

El complemento adicional a la tesis de complementariedad que requiere el interés crítico-emancipatorio es una mediación dialéctica entre la comprensión comunicativa y una explicación cuasi naturalista que Apel deduce de una condición intrínseca a la naturaleza humana y una exigencia ética, características metodológicas de las ciencias sociales crítico-reconstruktivas.

Sólo con la asunción del giro lingüístico en el discurso, podrá Apel desarrollar una nueva filosofía trascendental, condición de posibilidad de la realización del interés emancipatorio con una nueva ética. Para ello, un factor crucial es que la pregunta sobre las condiciones de validez y posibilidad del conocimiento científico que Kant resolvió mediante la síntesis trascendental de la apercepción, sufre un cambio y cuestiona ahora la "posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados". (Apel 1985 b, 155) Del análisis de la conciencia se pasa al análisis de los signos, a la interpretación de los signos con base en un consenso intersubjetivamente ilimitado (Peirce).

La filosofía trascendental en sentido apeliiano significa entonces el *a priori* de los intereses del conocimiento y el *a priori* de la reflexión acerca de la validez. Retomando entonces el ejemplo de la ciencia, una comunidad de investigadores contempla dos horizontes trascendentales, que son en primer lugar, el saber objetivo, científico, tecnológico y en segundo el saber intersubjetivo hermenéutico del acuerdo. Pero no debemos olvidar que a estos dos horizontes Apel agrega el interés cognitivo que surge de complementar los intereses de conocimiento de la naturaleza y acuerdo interpersonal dirigido a la emancipación humana.

Los tres intereses en conjunto son la condición de posibilidad de toda comprensión y tienen valor trascendental. A partir del acuerdo entre ellos, se pueden postular principios regulativos válidos en el terreno científico-tecnológico, así como en el de acuerdos intersubjetivos en el terreno de la ética. Es posible entonces llegar a acuerdos en cuanto al sentido de la vida o al progreso emancipatorio. La línea hegeliana en la que se inscribe Apel se muestra cuando contempla la historia como progreso hacia la libertad, que conforme a Marx supondría la superación de la enajenación, cuyo pre-requisito según Apel es la comprensión.

#### *b) Intersubjetividad vs. solipsismo y escepticismo*

*La concepción objetivista de la ciencia unificada se apoya en un presupuesto que el neopositivismo, como enfoque analítico-lingüístico, comparte curiosamente con la filosofía tradicional de la conciencia de la época moderna, con el presupuesto del solipsismo metódico.<sup>19</sup>*

Apel

Apel atribuye al solipsismo metódico cartesiano el ser la causa de confundir las “decisiones arbitrarias particulares” con la “libertad de conciencia” en tanto autónoma, negando así la intersubjetividad y cayendo en la falacia de no ver el sistema de complementariedad no

---

<sup>19</sup> Apel 1985, b, 221.

sólo como una cuestión de hecho, sino como una deficiencia teórica y práctica que debe ser superada. El error del solipsismo es no caer en cuenta de que el pensamiento con sentido y las decisiones particulares o privadas “presuponen la estructura de reciprocidad interpersonal, de interacción simbólica que se torna explícita en la comunicación lingüística”. (Apel 1996, b, 142)

La metafísica tradicional parte de la relación sujeto-objeto como si se tratara de dos ámbitos separados, y esta separación ha sido retomada por las ciencias tanto naturales como sociales. La epistemología moderna se basa en la descripción y explicación, dejando de lado el momento de la comprensión hermenéutica. Desde esta tradición (Descartes, Locke y Husserl), el sujeto aislado “sería capaz de reconocer algo en tanto que algo y por tanto de cultivar la ciencia.” (Apel 1985, b, 221-222) Incluso el sujeto trascendental kantiano es solipsista pues constituye el límite del mundo fenoménico. Kant partió, según Apel, “de un principio subjetivo de la razón en el sentido del solipsismo metódico. (Apel 1991, 151) El “yo pienso” (cartesiano, kantiano y husserliano) constituye a los otros “yoes” como entidades “metafísico-inteligibles” y no como sujetos trascendentales, pues no los presupone como co-sujetos del conocimiento objetivo mediado comunicativamente. (Apel 1991, 152)

Sólo una postura postmetafísica podrá entonces incorporar la dimensión trascendental de la subjetividad al partir de la comunidad de comunicación y no del yo aislado. Si el solipsismo metodológico está en la base de todas las tesis o presupuestos del sistema de complementariedad, Apel debe resolver este problema, así como el del escepticismo que le acompaña:

En lo concierne al desprendimiento (*detachment*) del mundo, esto significa que la desconexión ("*bracketing off*") de la "tesis general" sobre la existencia del mundo conduce a una introspección crítica que, como resultado, tanto la existencia de un yo que argumenta dentro del marco de un juego de lenguaje y la posibilidad de una "duda verdadera" sobre la existencia de ciertas cosas, queda invalidada (Apel 1996, b, 25)

Un yo desconectado de la comunidad lingüística, y por ende solipsista, constituye la única forma de un "verdadero" escepticismo, pues sólo desde su aislamiento puede dudar de todo menos de sí:

Supongo que todos los objetos que veo son falsos; me persuado de que nada ha existido de lo que mi memoria, llena de falsedades, me representa; pienso que carezco de sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué hay, pues, digno de ser considerado como verdadero? Tal vez una sola cosa: que nada cierto hay en el mundo.

¿Hay alguna otra cosa, diferente de las que acabo de reputar inciertas de la cual no pueda haber la menor duda? [...] ¿No me he persuadido también, de

que yo mismo no existía?. Sin duda, yo era, puesto que me he persuadido o he pensado algo.<sup>20</sup>

La reflexión trascendental no parte del “cogito puro”, ni de la “unidad sintética de la apercepción del yo”, sino de la intersubjetividad como condición de posibilidad de comunicación con los demás. De ahí que no sólo se trata del tránsito, de una superación, o del paso del “yo solipsista” al “nosotros trascendental”, sino de un verdadero complemento de ambas instancias (Apel 1996, 150).

Para la construcción de una auténtica mediación dialéctica entre sujeto y objeto (teoría y praxis, hecho y valor) que pueda superar el solipsismo, Apel se valió de tres discursos que resultaron en lo que hoy se conoce como los giros lingüístico, pragmático y hermenéutico. En ese contexto, la transformación del kantismo será posible a partir de dos enfoques filosóficos fundamentales: “El primero es la concepción de los juegos lingüísticos defendida por el segundo Wittgenstein; el segundo la *‘indefinite Community of Investigators’* postulada por Ch. S. Peirce.” (Apel 1985, 212). Me parece que debemos agregar a Heidegger que concibe al ser humano como “ser en el mundo” (*dasein*), miembro de una comunidad real de comunicación e interacción intersubjetiva.

---

<sup>20</sup> Descartes, 1980, 59.

Aún más, la pragmática trascendental del lenguaje presupone también, además del presupuesto de la intersubjetividad del lenguaje, una especie de realismo que es preciso dilucidar, pues de ahí resultará la refutación tanto del solipsismo (cartesiano-kantiano) como del escepticismo cartesiano, moderno y posmoderno. El realismo apeliano parece estar conformado por tres aspectos fundamentales. Uno, procedente de Heidegger, que significa que el *dasein* es además un “ser-con” que interactúa con la naturaleza mediante sus actos corporales. Dos, el que proviene de la teoría de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, pues el significado puesto en ellos está siempre referido a formas de vida<sup>21</sup> y tres, la teoría de la intersubjetividad de Peirce. Como Apel mismo reconoce, estos tres autores han sido clave en la crítica al idealismo, al fenomenalismo y a la filosofía de la conciencia y, —yo agregaría— en la crítica al solipsismo y escepticismo modernos que les son inherentes. Los “giros” permiten a Apel ubicar al sujeto trascendental en una sociedad concreta en donde se da la realización de todo consenso de conocimiento y de praxis histórica. De ahí que la mediación dialéctica recupera los giros y postula dos niveles:

---

<sup>21</sup> Véase Apel 1991, 173. Aunque no debemos olvidar que Apel también se muestra crítico de los juegos de lenguaje porque carecen de elementos autorreflexivos.

Por una parte, con cualquier argumento, incluso con cualquier palabra humana [...] postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego lingüístico trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación; pero por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la sociedad históricamente dada. (Apel 1985, b, 213-214)

Conforme a este nuevo enfoque, Descartes no podría dudar de que el mundo exterior sólo fuera un sueño sin destruir su propia pretensión de verdad pues, diluyendo la distinción entre mundo externo y mundo onírico, éste deja de tener sentido. De igual manera Kant cae en contradicción, pues destruye el sentido de la frase “el fenómeno de las cosas” cuando —a pesar de haber dado prioridad a la experiencia del proceso objetivo de conocimiento del mundo externo, sobre la experiencia introspectiva—, declara incognoscibles las cosas en sí mismas. Al universalizar esta pretensión, la distinción entre noúmeno y fenómeno resulta ya vana.

Con esta crítica Apel se sitúa en una posición desde donde puede hacer frente tanto al realismo metafísico como al solipsismo y escepticismo que lo acompañan. Para el metafísico “las cosas en sí mismas” “se conciben como cosas sin presuponer, en principio, ciertas condiciones subjetivas-intersubjetivas de posibilidad para que podamos (re)conocer su ser”. (Apel 1996, b, 151). La diferencia con Kant queda



ahora clara: ahí donde el conocimiento es posible por la experiencia del yo y el mundo, en Apel es posible por la intersubjetividad, por lo cual afirma que “tenemos que concebir el mundo real como algo cuyo propio ser sólo puede concebirse como algo que se revela y por ende se reconoce bajo el presupuesto, en principio, de las condiciones subjetivas-intersubjetivas de nuestro ser en el mundo y accediendo a un conocimiento intersubjetivamente válido del mismo.” (Apel 1996, b, 150)

Aunque el ser del mundo es independiente del acto cognitivo<sup>22</sup>, no es independiente de la posibilidad de ser comprendido en términos del conocimiento empírico posible intersubjetivamente válido de los seres (Apel 1996, 156). La dicotomía (aporía, antinomia) kantiana (noumeno-fenómeno) y la dicotomía realista-relativista-escéptica (las cosas como son en sí, las cosas como son para mí) queda entonces salvada mediante la filosofía crítica trascendental, pues para Apel el acto de conocer significa siempre (re)conocimiento de las cosas mismas.

Para concluir este punto, veamos lo que debe mostrar la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental en su refutación al solipsismo:

1) Que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso. (Apel 1991, 154)

### **3. Respuesta al escepticismo ético**

Los mismos presupuestos de las filosofías que reflejan y proporcionan sustento teórico al sistema de complementariedad, darán la pauta para determinar los objetivos de Apel:

Obviamente mi tarea consiste en debilitar, recurriendo a la idea de una racionalidad diferenciada, esos presupuestos, a saber, el presupuesto de que ahí no puede haber una clase especial de racionalidad de las ciencias humanas, porque dicha pretensión competiría con la metodología de la ciencia nomológicamente explicativa; y las concepciones estándar de fundamentación y de validez intersubjetiva que, junto con el veredicto de Hume contra derivar normas de hechos, impiden la fundamentación racional de la ética. (Apel 1996, b, 143)

---

<sup>22</sup> Apel no postularía, como Berkeley, la dependencia del mundo del acto de conocimiento.

La posibilidad de fundamentación racional de la ética es indispensable para abordar filosóficamente la problemática mundial descrita en el punto (1) de este capítulo, y requiere metodológicamente de la demostración de que la razón se descompone en varias clases o tipos de racionalidad, una de las cuales es la racionalidad ética. Si se llega a demostrar esto, se demostrará asimismo que la ciencia natural no tiene el monopolio de la razón y que sus presupuestos son erróneos. Además de mostrarse escéptico frente al monopolio de la razón que se ha arrogado la ciencia natural, Apel debe poner en duda la relevancia de la distinción entre hecho y valor que a su vez se muestra escéptica frente a la posibilidad de fundamentar una ética:

Incluso aunque no sea lógicamente posible derivar normas de hechos, sigue siendo *altamente cuestionable* si todas las ciencias de contenido empírico son, por este motivo, meras ciencias fácticas, y en el contexto actual esto significa ciencias fácticas libres de valores. Resultaría que sólo las ciencias naturales y ninguna de las ciencias humanas empíricas ni las "metaéticas" filosóficas pueden constituir su objeto fenoménico sin alguna forma de evaluación moral. (Apel 1996, b, 14, subrayado mío)

Pero, por otro lado, Apel pone en duda la misma pretensión de objetividad de la ciencia que deja de lado el supuesto de la validez intersubjetiva de las normas morales implícitas en todo el discurso incluyendo el de las ciencias naturales. Filosóficamente la objetividad

sólo se entiende sobre el presupuesto de la validez intersubjetiva de las normas morales que guían la investigación científica. Hay entonces una ética de la comunidad ideal de comunicación subyacente a la investigación que no puede ser “irracional, de meras emociones y decisiones privadas, subjetivas.” (Apel 1992, 16)

### *a) Autocontradicción performativa*

La noción de autocontradicción performativa, junto con la teoría de los tipos de racionalidad y la teoría de la verdad, ilustran cómo Apel en efecto ha roto con la tradición moderna —fundamentalmente cartesiana— que hace de la razón un concepto metafísico, construido a partir del yo solipsista. Este nuevo enfoque constituye el elemento teórico mas fuerte para la superación del escepticismo ético.

Dentro del marco de su ética discursiva pragmático-trascendental Apel entra en polémica con las filosofías escépticas que dudan de, o niegan la posibilidad de “una fundamentación filosófica independiente de una ética deontológica” (Apel 1997, 15). Muchas de las polémicas entabladas por Apel son ya famosas. Mencionaremos únicamente las más relevantes, tomando como criterio de selección el tema que nos ocupa, esto es, la postura escéptica del adversario filosófico, especialmente la de Rorty. Apel discute con distintos enfoques

filosóficos en diversos lugares, para demostrar en qué momento caen o están en peligro de caer en contradicción performativa. Por ejemplo, en los comunitaristas ve una negativa a aceptar la posibilidad de su ética, pero se pregunta si a pesar de esa negativa no sentirán la necesidad de una ética universal. En una ponencia (inédita hasta el momento de escribir estas líneas) pronunciada en 1997 ante las Naciones Unidas<sup>23</sup>, Apel refuerza la paradoja que ha venido señalando desde sus primeros escritos, incorporando a su discurso la noción de “ética global” un tanto como sustituto a la de “macroética” de escritos anteriores: en foros internacionales se está abordando ya el problema de una ética global, en tanto la mayoría de los filósofos continúan postulando su imposibilidad. Sin embargo, al parecer los comunitaristas no niegan la *necesidad*, sino únicamente la *posibilidad* de tal ética, por lo cual buscan alternativas para encontrar recursos teóricos que, aunque no estén dirigidos a desarrollar una ética universalista, sí intentan encontrar por lo menos un mínimo de elementos comunes que faciliten la convivencia. Apel menciona la ética minimalista de Sissela Bok, por ejemplo, y sus tres categorías de valores globales comunes (“*Common Values*”) a la humanidad, que consisten primero en tareas de apoyo y lealtad mutuas; segundo, en un juego limitado de constricciones a

---

<sup>23</sup> A la que ya nos hemos venido refiriendo como: (Apel 1997).

ciertas formas de violencia y deshonestidad y, por último, puntos de vista para seleccionar una noción “delgada” (*“thin”*) de justicia procedimental (Apel 1997, 15) El teólogo católico Hans Küng, al igual que muchos comunitaristas, propone un “mínimo ético común a todas las religiones, culturas y civilizaciones”, así como un “mínimo necesario de valores comunes, normas y actitudes básicas.”

Apel presta especial importancia a Hans Jonas y Michael Walzer, cuyos trabajos reconoce como útiles a la solución del problema de la ética global, aunque limitados en sus planteamientos. Señala que en una obra de Jonas<sup>24</sup> publicada en 1979, se abordan problemas que él comenzó a tratar desde 1971. Asimismo, dicha obra se constituyó en un desafío para Apel sobre la base de dos preguntas: ¿Debe una ética de la responsabilidad solidaria dar marcha atrás (a una etapa anterior a Kant) y ubicarse en un terreno metafísico-religioso? Y ¿Debe abandonar la utopía del progreso (de Bacon la utopía del control de la naturaleza, de Marx la utopía de la emancipación humana)?

El rasgo común de las éticas minimalistas es su escepticismo frente a la universalidad y fundamentación de la ética, o en otras palabras, frente a la posibilidad de que pueda tener una postura independiente (*“free standing”*) de los valores y normas de las culturas

particulares, colocándose por encima de ellas. A esta postura Apel contrapone la siguiente objeción:

Los valores de las diferentes culturas e incluso el principio de universalización que, por así decirlo, debe mediar el uso de los 'valores comunes' en una 'ética global minimalista', deben ser *interpretados* sin recurrir a un punto de vista particular comprensivo que a su vez sea dependiente de la cultura. (Apel 1997, 16)

Michael Walzer distingue entre "moralidad delgada" ("*thin morality*") y "moralidad gruesa" ("*thick morality*"). La primera se constituye abstrayendo aquellos rasgos culturales de las tradiciones que puedan compartir las diferentes moralidades gruesas. Esta capacidad de abstraer dichos elementos, hace posible la aparición de fenómenos como la solidaridad. La moralidad delgada, esto es la versión minimalista, aparece entonces como una superposición ("*overlapping*") de las diferentes versiones gruesas del maximalismo ético, y sólo en este sentido entiende Walzer el universalismo. Sin embargo, Walzer se separa del minimalismo moral ya que no acepta ninguna idea central de la moral elaborada a partir de las tradiciones culturales locales que llegue a las ideas de verdad y justicia objetivas y racionalmente fundadas. Para él, por tanto, "la moralidad es gruesa desde el principio, culturalmente integrada, totalmente resonantes y se

---

<sup>24</sup> *El principio de responsabilidad: un intento de una ética para la civilización tecnológica.*

revela de manera delgada sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se dirige a objetivos específicos.”<sup>25</sup>

Ninguna explicación de ese corte satisface a Apel; no obstante, en el caso de los comunitaristas acepta ciertos avances debido a su *intento* de explicar el universalismo, aunque dicha explicación sea insuficiente pues en todos los casos permanece dependiente del *ethos* cultural. Sin embargo, Apel enfatiza que la independencia de la ética discursiva no se logra recurriendo a presupuestos metafísicos. Y es precisamente en este punto donde se esgrimen los argumentos fuertes contra el escepticismo (y solipsismo) que “únicamente apela a la reflexión posible de un argumentante sobre aquellos presupuestos de la argumentación que no puede negar sin caer en autocontradicción performativa” (Apel 1997, 17). Demostrando la contradicción, la pragmática trascendental cobra fuerza y sentido.

---

<sup>25</sup> M. Walzer, en: (Apel 1997, 19).



## b) Tipos de racionalidad y teoría de la verdad

*Toda comprensión racional [...] significa necesariamente que el acto humano tematizado [...] puede ser interpretado como racional.*<sup>26</sup>

Apel

La crítica y superación del escepticismo, que culmina en un antiescepticismo indispensable para la ética del discurso, resulta comprensible al interior de toda la arquitectónica ética. Hemos visto, de manera negativa, como a partir del concepto de autocontradicción performativa el escepticismo se autocancela. Ahora bien, desde la positividad de la propuesta de la ética del discurso, Apel enfrenta el problema del escepticismo a partir de dos tesis básicas: la teoría de los distintos tipos de racionalidad y la teoría consensual de la verdad.

Por lo tanto, la razón aquí ya no se hipostatiza como una entidad metafísica, sino que mas bien se operacionaliza, recurriendo a lo que cualquier posible participante en un discurso puede practicar en forma congruente, siendo éste el criterio trascendental de un tipo de racionalidad comunicativa independiente de la cultura. (Apel 1997, 17)

Queda implícita una respuesta a una forma de escepticismo ético que, como en el caso de Rorty, hunde sus raíces en la metafísica pues la presupone como parte integral de la filosofía que critica. Pero, gracias a la clara influencia de Max Weber, la razón no se concibe ya

---

<sup>26</sup> "Pensar con Habermas contra Habermas", en (Dussel 1994, 222).

como una “entidad metafísica”, sino como una “función” común a todos los participantes (actuales y potenciales) que son capaces de entrar en una metarreflexión sobre los presupuestos de la argumentación. Vimos cómo el escéptico que niega esta posibilidad y que al negarla argumenta reflexivamente cae en autocontradicción performativa. Ser racional y evitar el irracionalismo significa evitar la contradicción. Este momento de reflexión trascendental cae fuera del ámbito de cualquier grupo cultural real, momento que Apel ha denominado el nivel “A” de la ética del discurso.

Por consiguiente, en lugar de negar la racionalidad de la ética, habría que distinguir entre los diferentes tipos de racionalidad, necesidad que surge, como ya se vio, de la propia actividad y comunidad científicas. No obstante, falta demostrar la necesidad en el nivel de la comunidad humana, que es distinta de la comunidad científica. A esta última se le exige dejar de lado sus intereses en el proceso de búsqueda de la verdad (aunque como se demostró en e 2.a. esto no es posible), en tanto que en el caso de la primer se acepta la imposibilidad de tal exigencia (Charles S. Peirce). ¿Cuál es entonces la obligación de todos los miembros de la comunidad ideal humana? Apel sugiere que no se renuncie a los intereses propios, sino que dicha

renuncia signifique el reconocimiento de un principio de intersubjetividad.

Apel retoma el problema de la razón como se ha venido abordando en Kant y Hegel para de ahí elaborar su propia teoría de la racionalidad, que al mismo tiempo se constituye en el metadiscurso filosófico que defenderá, en donde la filosofía tiene la tarea primordial de garantizar el uso correcto de la razón.<sup>27</sup> Este presupuesto es la base para oponer, tanto a Kant como a Hegel y a la tradición que culmina en la distinción hecho-valor, una teoría que pueda responder satisfactoriamente tanto a las deficiencias de la filosofía moderna como al escepticismo ético contemporáneo. Kant distinguió entre la razón como la facultad de las ideas reguladoras y los postulados prácticos. Sin embargo, estableció una dicotomía al contraponerla al egoísmo. De ahí que su principio sea “trans-subjetivo”, pues trasciende la subjetividad que se identifica con egoísmo. Hegel concibió dos formas, esto es, la racionalidad metodológicamente abstracta de la lógica, la matemática y la ciencia moderna, que denominó *abstrakter Verstand*, y *Vernunft* (Apel 1996, 137). El mérito de Hegel, al hacer tal distinción, consiste en haber concebido a la razón como mediación total de “todos los momentos abstractos de la actualidad del ser en cuanto ser”. (Apel

1996, 138), sentando las bases para superar las “falacias abstractivas” que surgen de la racionalidad analítica de la ciencia moderna y de la filosofía científicista.

Gracias a la distinción hecha por Hegel, es posible entonces enfrentar a quienes criticando *una cierta forma de racionalidad abstracta* formulan una crítica generalizada a la razón en cuanto tal.

Apel sostendrá que:

Dado que argumentar contra la razón significa, en forma crucial, confiar en la razón como una instancia que se usará contra sí misma, la filosofía puede y debe intentar reinterpretar con confianza los motivos justificables de tal crítica a la racionalidad en general desde el punto de vista dialéctico de la auto-trascendencia y por consiguiente de la autodiferenciación de la razón.  
(Apel 1996, 138)

Apel defenderá entonces una autodiferenciación tipológica de la racionalidad como razón, para demostrar las falacias y contradicciones en las que caen los críticos de la razón. Si bien coincide con las sospechas de que la racionalidad técnica es en gran medida causante de la crisis actual de la que hemos hablado, esto se explica por el desequilibrio entre el *homo faber* y el *homo sapiens*, por lo cual no se puede descalificar sin más ese tipo de racionalidad. Pues en muchos casos, de la crítica a la racionalidad científico-tecnológica se sigue la

---

<sup>27</sup> Compárese con Habermas que denomina a la filosofía “el guardián de la racionalidad”.

promoción de diversas formas de irracionalismo como un regreso a la autoridad religiosa, a la fatalidad del ser y a una negación de que la humanidad sea el “sujeto de la historia”.

La pregunta es entonces ¿existe una racionalidad por encima de la racionalidad científico-tecnológica? Apel sostendrá que sí. La negativa a aceptarlo proviene principalmente de tres lugares: primero, del cientificismo que sostiene la racionalidad de la ciencia (nomológicamente explicativa) que vuelve obsoleta la posibilidad de la racionalidad metódica de la comprensión comunicativa y por ende la pretensión de racionalidad de la ciencia social; segundo, el desarrollo de la racionalidad técnica y estratégica de fines-medios, que vuelve obsoleta a la razón práctica, y por ende a los criterios racionales para la praxis política y tercero, todo lo anterior se convierte en el paradigma de la racionalidad libre de valores, que torna obsoleta la posibilidad de una racionalidad ética.

De ese paradigma se desprenden tres axiomas: 1) fundamentar significa deducir proposiciones de proposiciones en un sistema semántico; 2) la validez intersubjetiva sólo es atribuible a enunciados libres de valores sobre hechos e inferencias lógicas y por último, 3) no se puede derivar normas de hechos. De estos axiomas emerge la siguiente conclusión escéptica:

No es posible fundamentar las normas éticas como intersubjetivamente válidas, ya que no es posible derivarlas lógicamente de enunciados de hechos que por sí solos pueden ser intersubjetivamente válidos (Apel 1996, 140).

Para atacar la conclusión escéptica y la consecuencia práctica del regreso a decisiones morales irracionales, pre-rationales o actos de fe, Apel debe criticar los axiomas sobre los cuales se basa, demostrando su falsedad, o la falacia en la que incurren al confundir la "libertad de conciencia" como autonomía moral con la "arbitrariedad privada de la decisión", que tiene su base en el solipsismo metódico cartesiano.

Veamos cómo responde Apel a la distinción hecho-valor del sistema de complementariedad, oponiéndole su propia tesis de la complementariedad, rescatando la categoría de "reflexión" como la propia del método de la racionalidad filosófica. Contrario a la filosofía analítica que considera la reflexión como categoría psicológica, Apel la coloca en el contexto de la fundamentación filosófica de los argumentantes lógicos. Aunque Kant y sobre todo Hegel avanzaron en la postulación de la reflexión trascendental (Apel 1996, b, 144), ninguno "incluyó la reflexión trascendental sobre el lenguaje como condición de posibilidad subjetiva-intersubjetiva de la validez intersubjetiva del

pensamiento.” (Apel 1996, b. 144). Apel postula por tanto la posibilidad de una “autorreflexión del lenguaje mediante el lenguaje”, dando prioridad al lenguaje natural, llevando a cabo una transformación del paradigma idealista de la reflexión trascendental (Kant, Hegel) que ha bautizado con el título de “pragmática trascendental”, como complemento de la lógica semántica.

Recordemos que Peirce a la dimensión sintáctica (relación de los signos entre sí), y a la semiótica (relación del signo con los objetos extralingüísticos), agrega la dimensión pragmática (relación del usuario con los signos).<sup>28</sup> Además, la teoría de los actos de habla (Austin, Searle), junto con las nociones de “performatividad” y “actos de habla ilocucionarios” son en gran medida claves para la transformación de la filosofía kantiana. Con estos antecedentes Apel puede establecer el siguiente postulado, que confirma la capacidad reflexivo-trascendental:

Hay seres humanos que reclaman la verdad de su conocimiento y pueden, en principio, expresar sus pretensiones de verdad mediante frases performativas como por ejemplo 'por este acto declaro que' a través de las cuales las proposiciones reclamadas como verdaderas son comunicadas como parte de los actos de habla ilocucionarios y por tanto quedan expuestas, en principio, al posible asentimiento o contestación de una comunidad de argumentación indefinida (Apel 1996, b, 145).

El anterior es un hecho pragmático-trascendental, del cual se deduce tanto una teoría (preliminar) de la verdad como la falacia abstractiva que resulta de pasar por alto tal hecho. Ahora bien, en este momento es preciso formular la pregunta ¿qué significa “verdad” en el contexto de la pragmática-trascendental? O bien, ¿qué está sujeto a valor de verdad o falsedad? La verdad (o falsedad) sólo se puede predicar (para usar terminología aristotélica) de aquellas proposiciones emitidas con pretensión de verdad, mediante abstracción reflexiva. Un interlocutor importante que tiene en mente Apel al formular su teoría de la verdad es el pragmatismo de Rorty, pues dado el escepticismo que conlleva frente a cualquier intento de formular una teoría de la verdad, resulta un adversario al que se debe responder. La tradición pragmatista de James, Dewey y Rorty se inscribe en el lado opuesto de la filosofía analítica en el sistema de complementariedad, esto es, en el de las “puras experiencias subjetivistas individuales.” (Apel 1985, b, 67)

De ahí que, proponer que la verdad está en otra parte conduce a las siguientes falacias abstractivas: 1) olvidarse de la abstracción metódica del proceso (las proposiciones posibles dependen de posibles actos de aserción y la posible verdad depende de las posibles pretensiones de verdad; 2) la verdad es sólo una idea lógico semántica;

---

<sup>28</sup> Véase (Apel 1985, b, 169).



3) la esfera ideal del conocimiento puro debe mantenerse separada de la esfera de los actos de cognición históricos.

Apel enfatiza la pretensión de verdad que los seres humanos establecen al entrar en argumentación,<sup>29</sup> convirtiéndose por ese acto en sujetos trascendentales de conocimiento, al anticipar una comunidad ideal indefinida de argumentantes, realización trascendental del sujeto de conocimiento. De aquí concluye que la racionalidad filosófica es la de la reflexión pragmático-trascendental, siendo así complemento de la racionalidad científico-tecnológica, en lugar de excluirla (no se excluyen la una a la otra). Ahora se aclara el término "fundamentación", que no significa deducción, inducción ni abducción,<sup>30</sup> sino "reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones de posibilidad subjetivas-intersubjetivas de la validez intersubjetiva de la argumentación como actividad humana con sentido. (Apel 1996, 148)

---

<sup>29</sup> Véase "Teorías de la verdad", en: (Habermas 1989). El tratamiento de Habermas de las 4 pretensiones de validez universal resulta más comprensible y arroja luz sobre la argumentación.

<sup>30</sup> Estos tres tipos de inferencia están conectados con las tres categorías de signos de Peirce. terceridad (símbolo), la deducción es la mediación racionalmente necesaria. secundaridad (índice), la inducción, o confirmación de lo universal mediante los hechos ostensibles aquí y ahora, primeridad (ícono), la abducción, conocimiento de nuevas cualidades del ser-así. La abducción o hipótesis "explica la posibilidad de la experiencia, porque realiza una auténtica síntesis en el juicio de experiencia, reduciendo lo múltiple de los estímulos sensoriales y de las cualidades del sentimiento a la unidad de la consistencia".

#### 4. La ética del discurso y la cancelación del escepticismo

*El discurso argumentativo no puede ser rechazado por un escéptico o relativista, en el sentido de que pudiera encontrar en él un argumento contra la posibilidad de una fundamentación filosófica última. De un escéptico que no argumenta, no podemos saber absolutamente nada.*<sup>31</sup>

Apel

Aunque hasta el momento se han hecho múltiples alusiones a la ética del discurso, hemos postergado lo que tal vez pareciera lógico abordar desde un principio, esto es, la clase especial de arquitectónica ética desarrollada por Apel, por la siguiente razón: el discurso apeliano se mueve en una especie de círculo hermenéutico dialéctico, que no corresponde plenamente ni al círculo de la hermenéutica de Gadamer o de Heidegger, ni al círculo dialéctico hegeliano, sino que tiene rasgos característicos propios. Como ya vimos, el círculo aparece cuando Apel descubre un momento ético hermenéutico de la pre-comprensión o acuerdo previo a toda argumentación, tanto científica como filosófica, que culminará, en el caso de la filosofía, en el establecimiento de las normas procedimentales que conducirán los discursos prácticos. Sin embargo, resulta indispensable romper el círculo en algún punto y comenzar el análisis, bajo el entendido de que esto no significa establecer un orden jerárquico, sino una simple forma de abordar los

---

<sup>31</sup> Apel 1991, 154

temas, elegida un tanto atendiendo al propósito personal. Entender el discurso ético específico de Apel, desde donde estará en condiciones de responder al escepticismo en general y al escepticismo ético en particular, presupone tanto la comprensión de la pragmática trascendental, y las dimensiones que la constituyen, desde los giros lingüístico, hermenéutico y pragmático, como las objeciones que desde el escepticismo se el plantean.

En este sentido y para nuestros fines, resultaba indispensable abordar primero los retos y respuesta al escepticismo ético con las categorías que lo hicimos (solipsismo, teorías de la racionalidad y de la verdad) que a su vez presuponen una comprensión de la ética, o bien implican un momento previo ético. La teoría que resulta de incorporar todos estos elementos es la ética del discursos pragmático-trascendental, al interior de la cual el escepticismo frente a la posibilidad de una ética racionalmente fundada no tiene cabida, so pena de caer en autocontradicción performativa, como ya se demostró.<sup>32</sup>

Es preciso volver en este punto a la necesidad de la macroética, ya expuesta por la vía negativa, esto es, como desafío y respuesta a las posturas escépticas, mostrando ahora su posibilidad por la vía

positiva de la ética discursiva. Tomemos como referencia la teoría de la justicia de John Rawls, que han analizado tanto Apel como Rorty, llegando, no obstante a conclusiones distintas, y a pesar de ello, ambos autores se muestran simpatizantes suyos. ¿Cómo puede darse esta coincidencia, a partir de posturas tan distintas? Apel distingue dos momentos en la obra de Rawls, el primero de la *Teoría de la Justicia* (1971) en donde el principio de diferencia “funciona como el contrajemplo ético permanente” contra los abusos de las democracias occidentales. (Apel 1992, 22).<sup>33</sup> En su obra posterior, en el ensayo “La justicia como equidad: política no metafísica”, Apel acusa a Rawls de negar la pretensión de universalidad de su anterior fundamentación de la justicia como equidad, y de recurrir al historicismo neoaristotélico norteamericano. (Apel 1992, 23) Este recurso ha quedado explícitamente expresado por Rorty:

Richard Rorty ha elucidado este giro al confesar su propia pertenencia a una forma extrema de historicismo etnocéntrico, diciéndonos que, como norteamericano, debe insistir en la prioridad de la constitución y las instituciones políticas de su país, por encima y en contra de cualquier reclamo de una crítica filosófica a esta tradición local. (Apel 1992, 23)

---

<sup>32</sup> Véase el punto 3.a. de este capítulo.

<sup>33</sup> “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls 1985, 82). Además de esta formulación del segundo principio de justicia, véase en la misma obra la p. 32.

Por su parte Rorty no hace la distinción entre los dos momentos en la obra de Rawls, por lo que atribuye su primer rechazo a no haberla entendido, pero se explica su coincidencia con la segunda manifestación, en tanto Apel rescata el universalismo del primero. La crítica de Apel a Rorty se centra en su carácter historicista-etnocentrista extremo, cuya conclusión es la defensa de las instituciones liberales democráticas norteamericanas, que se erige contra cualquiera, y en caso de discusión o conflicto, sin presentar argumentos filosóficos para sustentar su postura. A pesar de lo anterior, Apel está en la siguiente disposición en su réplica a Rorty:

“Yo no negaría la posibilidad de que la discusión —esto es, el discurso argumentativo— se derrumbara totalmente, pero, en mi opinión, este derrumbe no debiera nunca ser provocado por mi recurso dogmático a mi propia tradición, aunque, en el peor de los casos, tal derrumbe podría ser inducido por la refutación de los argumentos filosóficos presentados por una de las partes de la discusión, sea Rorty, Nietzsche, Lenin, Khomeini o Deng Xiaoping.” (Apel, 1992, 23)

Apel descubre un conflicto en la *Teoría de la Justicia* de Rawls: al concebir que los votantes que en la “posición original” deben sentar las bases del contrato están sumidos en un “velo de ignorancia”, concibió al mismo tiempo un cierto “sentido de justicia” previo, de tal suerte que la ignorancia es sólo “parcial”. Según Apel, Rawls tuvo que elegir entre

el lobo hobbesiano y la razón kantiana, sin llegar realmente a solucionar el conflicto, optando finalmente por Kant. Sin embargo, el problema de la fundamentación racional de la elección quedaba sin resolver. Posteriormente “entendió la solución kantiana como una clase de constructivismo moral dentro del marco de las instituciones del sentido común.” (Apel 1992, 25).

Lo que importa aquí es qué significa “sentido común”, pues contra esa categoría se erige la ética discursiva:

Si se le toma como el marco de referencia contingente que concierne de modo personal a lo votantes concretos o [...], a los filósofos, entonces difícilmente puede evitarse el abandono de la pretensión a la validez universal. Ya que entonces se introduce todo el impulso de la comprensión que este siglo tiene acerca de la “pre-estructura” contingente o el marco de referencia del mundo de la vida: desde las ideas de Collingwood acerca de la estructura histórica de los “presupuestos metafísicos”, y los análisis de Heidegger y Gadamer acerca de la “precomprensión” del mundo de la vida, hasta la concepción de Wittgenstein de los presupuestos paradigmáticos de los juegos de lenguaje [...]. Todas estas nociones parecen sugerir, como Rorty dice, que sólo puede haber ‘una base contingente para el consenso posible’ que podamos presuponer como una base de sentido común, aún para la ética, pues una persona concreta no puede evitar que sus nociones previas acerca del bien dependan del marco histórico de su tradición cultural. (Apel 1992, 25)

La extensión de la cita se justifica si tomamos en cuenta que resume gran parte de la problemática planteada por un escepticismo ético “historicista”, “etnocentrista” y “contingente” como el de Rorty, al cual la ética del discurso tiene que enfrentar, dado que es la tendencia de “este siglo”. Asimismo resume en dónde se distancia Apel de autores que son fundamentales para su discurso, incluyendo al segundo Rawls. Su insistencia en la autocontradicción performativa la dirige ahora contra los filósofos que al negar la necesidad de las pretensiones de validez o de la norma válida, contradicen en su mismo acto negación, pues formulan argumentos inteligibles y con significado:

Nunca he visto, por ejemplo, que Rorty, en cualquiera de sus largos alegatos contra la posibilidad de presuponer normas universales, se haya comportado como si no supiera que todos los participantes en la discusión efectiva deben, desde luego, seguir normas universalmente válidas de comunicación. (Apel 1992, 26)

Ahora bien, si en cualquier caso el que argumenta presupone normas universalmente válidas, o para decirlo con Habermas, pretensiones de validez universal, ¿por qué no presuponer las mismas condiciones para la búsqueda de normas morales? La respuesta debe ser en términos positivos, es decir, toda discusión sobre cualquier tema *necesariamente* es un discurso argumentativo *no contingente*, pues de

otra manera el acto contradice al discurso. Sin embargo, Apel está consciente de la dificultad de conciliar las pretensiones de validez universal con el marco histórico contingente de las nociones morales de los mundos culturales de la vida. La dificultad se salva con una respuesta aparentemente sencilla que no obstante es un hallazgo fundamental de la ética del discurso que permite la cancelación del escepticismo: no debe contraponerse contingencia histórica a universalidad de las normas, ni ética particular del bien vivir a una ética formal deontológica, pues “en ambos casos se pasa por alto que los filósofos que discuten la contingencia histórica de las condiciones antecedentes de todas las formas de vida, ya han transgredido o sobrepasado reflexivamente aquellas condiciones contingentes.” (Apel 1992, 27)

Por otro lado, como ya vimos, Apel reconoce cierto mérito a los trabajos de los comunitaristas y al esfuerzo de buscar valores comunes en aras de avanzar hacia una ética global; no obstante, esos esfuerzos encuentran su límite en que continúan dependiendo de la diversidad de las tradiciones culturales y esto sólo garantiza el poder compartir valores en forma momentánea, temporal y contingente. Apel, por el contrario, busca fundamentos para una ética independiente que garantice políticas comunes de responsabilidad conforme a una



moralidad histórica racionalmente regida, para toda la humanidad.  
(Apel 1997, 21)

Pero el argumento fuerte mediante el cual su ética se dispara de los límites de la normatividad común, es el siguiente: Apel no está imponiendo una serie de normas o procedimientos a partir de un acto de buena fe y esperanza para la humanidad. Tampoco su crítica al escepticismo es desde esa perspectiva. Precisamente la categoría de autocontradicción performativa es la base para comprender que todo el que argumenta lo hace presuponiendo las reglas de argumentación discursiva, por lo que la posibilidad de una comunidad ideal (ilimitada de argumentantes) de comunicación es no solo un recurso teórico sino una posibilidad real:

Como individuos que argumentan seriamente [...] hemos reconocido ya siempre [...] nuestra participación en una comunidad real de argumentación y en otra comunidad ideal anticipada contrafácticamente. (Apel 1991, 157)

Las éticas comunitaristas como la de Michael Walzer requieren de una interpretación de la moralidad común mínima y por tanto “dependen de la posibilidad de un enfoque complementario en el espíritu de una fundamentación racional, autónoma, independiente, acerca de cuáles deben ser las bases de las normas morales universalmente válidas. (Apel 1997, 21). Esta nueva forma de

complementariedad propuesta por Apel sienta las bases de los procesos empírico-inductivos a través de los cuales se establecen los valores comunes.

En resumen, lo que la mayoría de las éticas posmodernas tienen en común es el confundir las dos dimensiones arquitectónicas de la ética del discurso, que son el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación (que corresponde al nivel A de la ética) y el *a priori* de la comunidad real de comunicación (que corresponde al nivel B de la ética). Algunas críticas a la ética de Apel<sup>34</sup> se centran en el carácter eurocentrista de la propuesta:

Las sociedades americanas han vivido hasta ahora la "modernidad" no como un proceso de avance y desarrollo, sino como una forma de dominación económica y cultural. Esta asimetría o disparidad conflictiva nos permite suponer que las exigencias crítico-normativas de una ética discursiva no pueden ser iguales para una sociedad europea que para una sociedad latinoamericana.<sup>35</sup>

La respuesta de Apel es por demás reiterativa:

---

<sup>34</sup> Me incluyo en quienes han manifestado objeciones en este sentido. Durante la primera visita de Apel a México en 1994 se celebró un coloquio en donde tuvimos oportunidad de entablar un verdadero diálogo (le llamo "verdadero" porque el Prof. Apel contestó a cada una de las ponencias que se presentaron), entre quienes por esa época éramos estudiantes de Posgrado en Filosofía y Apel. La mayoría de las críticas que se le hicieron fueron en el sentido de esa confusión. A través del tiempo se ha ejercido un cambio en mi concepción, en la que he rectificado algunos conceptos, aunque eso no significa una recepción acrítica de la obra de Apel. Los textos de los trabajos presentados durante el encuentro aparecen en: (Dussel 1994).

<sup>35</sup> M. T. Ramírez, en: (Dussel 1994, 100-101).

formal deontológica, pues “en ambos casos se pasa por alto que los filósofos que discuten la contingencia histórica de las condiciones antecedentes de todas las formas de vida, ya han transgredido o sobrepasado reflexivamente aquellas condiciones contingentes.” (Apel 1992, 27)

Por otro lado, como ya vimos, Apel reconoce cierto mérito a los trabajos de los comunitaristas y al esfuerzo de buscar valores comunes en aras de avanzar hacia una ética global; no obstante, esos esfuerzos encuentran su límite en que continúan dependiendo de la diversidad de las tradiciones culturales y esto sólo garantiza el poder compartir valores en forma momentánea, temporal y contingente. Apel, por el contrario, busca fundamentos para una ética independiente que garantice políticas comunes de responsabilidad conforme a una moralidad histórica racionalmente regida, para toda la humanidad. (Apel 1997, 21)

Pero el argumento fuerte mediante el cual su ética se dispara de los límites de la normatividad común, es el siguiente: Apel no está imponiendo una serie de normas o procedimientos a partir de un acto de buena fe y esperanza para la humanidad. Tampoco su crítica al escepticismo es desde esa perspectiva. Precisamente la categoría de autocontradicción performativa es la base para comprender que todo el

que argumenta lo hace presuponiendo las reglas de argumentación discursiva, por lo que la posibilidad de una comunidad ideal (ilimitada de argumentantes) de comunicación es no solo un recurso teórico sino una posibilidad real:

Como individuos que argumentan seriamente [...] hemos reconocido ya siempre [...] nuestra participación en una comunidad real de argumentación y en otra comunidad ideal anticipada contrafácticamente. (Apel 1991, 157)

Las éticas comunitaristas como la de Michael Walzer requieren de una interpretación de la moralidad común mínima y por tanto “dependen de la posibilidad de un enfoque complementario en el espíritu de una fundamentación racional, autónoma, independiente, acerca de cuáles deben ser las bases de las normas morales universalmente válidas. (Apel 1997, 21). Esta nueva forma de complementariedad propuesta por Apel sienta las bases de los procesos empírico-inductivos a través de los cuales se establecen los valores comunes.

En resumen, lo que la mayoría de las éticas posmodernas tienen en común es el confundir las dos dimensiones arquitectónicas de la ética del discurso, que son el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación (que corresponde al nivel A de la ética) y el *a priori* de la comunidad real de comunicación (que corresponde al nivel B de la

ética). Algunas críticas a la ética de Apel<sup>35</sup> se centran en el carácter eurocentrista de la propuesta:

Las sociedades americanas han vivido hasta ahora la "modernidad" no como un proceso de avance y desarrollo, sino como una forma de dominación económica y cultural. Esta asimetría o disparidad conflictiva nos permite suponer que las exigencias crítico-normativas de una ética discursiva no pueden ser iguales para una sociedad europea que para una sociedad latinoamericana.<sup>36</sup>

La respuesta de Apel es por demás reiterativa:

Hay condiciones previas de cualquier argumentación, discusión o discurso argumentativo que no se pueden negar sin caer en autocontradicción performativa; ése es el criterio central.<sup>37</sup>

Desde luego que todo el que habla presupone las pretensiones de validez, pues se expresa en un lenguaje natural inteligible; con veracidad, verdad y rectitud. Pero los argumentantes que tiene en mente Apel son las comunidades científicas, filosóficas y políticas

---

<sup>35</sup> Me incluyo en quienes han manifestado objeciones en este sentido. Durante la primera visita de Apel a México en 1994 se celebró un coloquio en donde tuvimos oportunidad de entablar un verdadero diálogo (le llamo "verdadero" porque el Prof. Apel contestó a cada una de las ponencias que se presentaron), entre quienes por esa época éramos estudiantes de Posgrado en Filosofía y Apel. La mayoría de las críticas que se le hicieron fueron en el sentido de esa confusión. A través del tiempo se ha ejercido un cambio en mi concepción, en la que he rectificado algunos conceptos, aunque eso no significa una recepción acrítica de la obra de Apel. Los textos de los trabajos presentados durante el encuentro aparecen en: (Dussel 1994).

<sup>36</sup> M. T. Ramírez, en: (Dussel 1994, 100-101).

<sup>37</sup> Apel, en: (Dussel 1994, 108.) Más adelante expresó sentirse "tratado muy injustamente", y aludió que la injusticia consiste en decir que todo lo que se rechaza no es más que eurocentrismo.

(gobiernos democrático-parlamentarios). Presupone, por tanto, ser miembro de una comunidad ideal de comunicación y de una comunidad real de comunicación. La primera en tanto que idea regulativa, “a la cual no le corresponde concretamente nada empírico.”<sup>38</sup> Por lo tanto, las asimetrías reales y concretas que se puedan dar entre quienes argumentan seriamente deberán salvarse en el nivel A, en búsqueda de un consenso para la solución de sus problemas reales.

#### a) *Ética del discurso y avance democrático*

*Me parece que la forma de organizar la cooperación sobre la base de la deliberación discursiva constituye la principal vía hacia la democracia y la libertad, conforme lo exige la ética de la comunicación humana*

Apel<sup>39</sup>

Esto refiere a los niveles A y B de la ética. En el nivel A se hacen valer (consciente o inconscientemente) condiciones y presupuestos universalmente válidos de la comunicación, así como normas morales relevantes. El nivel B se refiere a la precomprensión del mundo (de la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística) sociocultural e históricamente condicionado. En el ámbito político y social aparece el escepticismo ahora como consecuencia práctica. De manera más

---

<sup>38</sup> Apel, en (Dussel 1994, 46).

<sup>39</sup> Apel 1996, b, 117.

concreta, el pragmatismo ha venido postulando desde William James, John Dewey y Richard Rorty, no sólo la imposibilidad, sino la inutilidad e incluso el peligro de todo intento de fundamentación filosófica de la ética y de la política. Pues bien, Apel señala el error de estos filósofos neoaristotélicos, pragmatistas, hermeneutas que como Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty (Apel 1991, 157) aceptan el nivel B y niegan el A:

En mi opinión, en estos presupuestos de la argumentación, normativos e inevitables —es decir, que no se pueden negar sin autocontradicción performativa—, está ya implicado un principio ético-discursivo; un principio que puede entenderse como transformación posmetafísica del principio de universalización de la ética —del imperativo categórico, pues— que Kant formuló por primera vez. (Apel 1991, 158)

Apel califica de neoconservadoras, evasivas y escapistas a las tendencias pragmatistas. Su argumentación en contra del relativismo ético es que vivimos en una sociedad planetaria, lo cual ha dado pie al surgimiento de una comunidad real de comunicación, unida gracias a problemas como la crisis ecológica. Una ética universalmente válida, no implica, sin embargo, uniformidad en el concepto de buena vida de las diferentes tradiciones socio-culturales, pluralidad que no sólo debe aceptarse sino promoverse, “siempre y cuando quede garantizado que una ética universalmente válida de derechos iguales e igual

corresponsabilidad para la solución de problemas comunes de la humanidad, sea respetada en cada forma particular de vida.” (Apel 1992, 21)

Como se puede observar, claramente distingue Apel las tres dimensiones o momentos éticos: el universal, que abarca y es común a toda la humanidad, el particular, de los grupos culturales y el individual de la persona privada. Desde esta perspectiva no hay contradicción entre un universalismo post-kantiano y el pluralismo cultural. Si bien explicaciones como la de Walzer son válidas en el nivel antropológico de la ética convencional, pues da cuenta de la forma efectiva como actúan las personas, resulta insuficiente en un nivel postconvencional, procedimental y normativo, esto es, el nivel de la racionalidad comunicativa, que es preciso introducir en los distintos ámbitos de las democracias parlamentarias. En otras palabras, el interés filosófico de Apel está puesto en la macroética o ética global, cuya posibilidad radica a su vez en la pragmática trascendental, gracias a la cual se puede situar la reflexión comunicativa independientemente del ámbito de las moralidades reales y convencionales, sin ser una mera abstracción (ni inducción, ni deducción ni abducción) de valores comunes. La posibilidad del proyecto está avalada —además de la argumentación sobre la no contradicción performativa— por los espacios



internacionales en donde se discuten en la actualidad el problemas que conciernen a todo el mundo, como el de la ecología y la globalización.

En relación con el último problema, para exponer con mayor claridad la situación actual, Apel ha distinguido entre lo que llama “globalización de primer orden” que se refiere al desarrollo, ocurrido a partir del fin de la guerra fría, del “interwinement sistémico del capitalismo financiero y la tecnología comunicativa”, que a su vez es consecuencia del “predominio europeo de la ciencia, la tecnología y la economía política que puede rastrearse hasta la era del descubrimiento y la colonización” (Apel 1997, 1) Este fenómeno y sus consecuencias negativas ha provocado reacciones en contra tales como los movimientos de liberación del Tercer Mundo, fundamentalismos religiosos y políticos y exclusiones voluntarias del sistema de mercado y sus efectos negativos sobre ciertos pueblos y sectores de la población. Ahora bien, para Apel estas reacciones no son mas que una parte integral del proceso mismo de globalización de la cual deduce la “globalización de segundo orden” que se refiere al “reto que se le presenta a la reflexión filosófica y por tanto a la movilización de la responsabilidad moral de establecer un nuevo orden de interacción humana” (Apel 1997, 2)

### b) *La utopía discursiva*

La u-topía, esto es, el no-lugar, es en efecto un no lugar materialmente hablando, pero sí es un lugar proyectado en el cerebro. Si para Platón el *topus uranus* era el lugar mas concreto, objetivo y real, pues era el mundo de las ideas, para Tomás Moro *Utopía* significaba también un lugar, una civilización conocida a través del relato de los navegantes, en donde se había logrado la mejor forma de organización social conocida hasta el momento.

En el Siglo XIX Marx se encargó de adjetivar al socialismo como “utópico”, señalando así una característica fundamental de quienes se adherían a la construcción de una mejor sociedad idealmente pensada, pero sin considerar las condiciones materiales concretas para su realización. En su devenir histórico, el concepto de utopía ha llegado a presentar un carácter ambivalente, a que se le otorga valor positivo o negativo, lo cual se traduce en crítica o adhesión a dicho recurso de la filosofía política.

Con el fin de tomar postura frente al problema de si la utopía es o no necesaria como función del pensamiento político, es preciso explorar el concepto en su doble significación. Apel describe en primer lugar su aspecto negativo, blanco de críticas de quienes se oponen a utilizar dicho recurso. Hace la caracterización desde las críticas al

utopismo que tienen por objeto, no tanto la utopía de Moro, sino un concepto “filosófico-antropológico” de la intención utópica. ¿Cómo debemos entender tal intención? “Como trascendencia del ser” o un cambio de naturaleza humana, una esperanza de que el ser humano llegue por fin a “actualizar” toda su potencialidad, conforme la interpretación que hace Apel de Ernest Bloch (Apel 1984, 85).

Por otro lado, la crítica a la utopía actualmente se centra en dos líneas: Primero, la crítica de Marx al “socialismo utópico”; segundo, la crítica contemporánea a Marx y al neo-marxismo, considerados a su vez como utópicos. Lo utópico se entiende también en un doble aspecto: como peligroso y como irrealizable y por tanto ingenuo, fútil, digno de lástima.

Podemos distinguir por lo menos cinco formas de expresión de la utopía: la filosófica, la político-social y la literaria. La filosófica proviene de Hegel y la dialéctica, y de Kant, conlleva una idea de progreso, como la realización última o superior de la humanidad (o del Espíritu). La literaria, expresada en novelas y que puede ser utopía positiva, cuando se presenta la posibilidad de un mundo mejor, o negativa, cuando se presenta a manera de advertencia de lo que pudiera pasar si “x”. En este último sentido, ejemplos relevantes son *Brave New World* de Adoulx Huxley y *1984* de George Orwell. Por último, la utopía

político-social, es la descrita por los socialistas del siglo XIX como Owen, Fourier, Marx, etc. La utopía teológica en donde el mundo mejor se sitúa “fuera de este mundo”, como en el caso de *La ciudad de Dios* de San Agustín. Y por último, la científico-tecnológica que presenta un mundo más fácil dominado por la ciencia y la tecnología.

Las críticas más relevantes desde el punto de vista filosófico, se dirigen a la concepción dialéctica de la historia por la idea de progreso que lleva implícita y que pocos aceptan actualmente; a la sociedad comunista, por identificarla con un orden absolutamente planificado (Platón, Campanella, Marx) a la que oponen un orden de libertad (Popper y su “sociedad abierta”). El nazismo es otra variante de este tipo de utopía, en una sociedad eugenésicamente planificada. Se critica la ausencia de pluralidad en todos los órdenes, tanto natural como social, ausencia de contingencia, individualidad y el hecho de no separar los ámbitos de la vida pública y la privada. Se critica la interacción o interrelación y control de todos los elementos sociales, tanto políticos, del derecho, la economía, el trabajo, el tiempo libre, la ciencia, la cultura, la sexualidad, la reproducción y la educación. Apel señala que como contrafigura de lo anterior está la utopía del *American dream*, el *self made man*, cuyas posibilidades parecieran infinitas.

La crítica a la utopía científico-tecnológica se vincula a la política. Social por su carácter racional y planificado. Según Apel, hunde sus raíces en el proyecto cartesiano-baconiano de la realización del hombre mediante el dominio técnico-científico de la naturaleza y florece en la sociedad tecnocrática de Saint-Simon. Apel no ve la similitud (en la diferencia) entre la sociedad del Este y la capitalista del Oeste, pero sí considera que ambas presentan actitudes utópicas, la una consistente, la otra inconsistente, igualmente criticables (Apel 1984, 88). Critica al marxismo su carácter tecnocrático (baconiano-saintsimoniano) y señala las utopías negativas o contra-utopías de ambas partes.

Ahora bien, ¿cuáles son los frenos, límites o alternativas a dichas utopías? En primer lugar Apel encuentra sus límites en el derecho a la co-gestión política y su puesta en práctica en las “formas de comunicación en interacción, que no pueden ni deben ser sustituidas por actos automatizables (formulables en el idioma de la informática) de la administración burocrática” (Apel 1984, 89).

La pregunta es entonces si se puede sustituir una sociedad planificada o automatizada por una sociedad dialógica, y de su posibilidad emerge la propuesta apeliario-habermasiana de la ética discursiva, que busca finalmente una fundamentación normativa, de carácter teórico-comunicativo de las ciencias sociales, para llevar a

cabo una reconstrucción de la organización democrática de la praxis social, mediante una ética del discurso en donde la comunidad ideal de comunicación es guía procedimental del establecimiento de la norma básica que surgirá de la comunidad real de comunicación. De ahí que la meta sea el acuerdo racional para la solución de todos los problemas:

Todo participante en el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. No se trata de un juego autosuficiente, sino que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez. (Apel 1991, 155)

La comunidad ideal de comunicación funciona más a manera de idea regulativa y no como una utopía concreta. Sólo apelando a ese principio se podrá esperar una política mediante la cual se establezcan las condiciones para resolver los conflictos y problemas mundiales mediante la argumentación y el discurso.

## CAPÍTULO 4

### *ESCEPTICISMO EN LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA PRAGMATISTA*

## 1. Planteamiento de la cuestión

*El escepticismo moral que representa el sentido común de las dos principales corrientes de la filosofía del Siglo XX se convierte en la provocación central de la ética del discurso.*

H Schelkshorn<sup>1</sup>

La filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica, en donde se inscribe el existencialismo, el relativismo en sus diversas modalidades y el pragmatismo, constituyen las principales corrientes filosóficas a las que se refiere Schelkshorn en el epígrafe. Apel y Rorty pretenden desarrollar discursos críticos de ambas tendencias aunque, en un sentido laxo, se puede ubicar a Apel más dentro de la primera tendencia y a Rorty más dentro de la segunda. Una vez hechas las críticas y propuestas necesarias, Apel optará por la pragmática trascendental y Rorty por un pragmatismo hermenéutico. Como ya se discutió, la equivocidad y multivocidad de los conceptos impide una

---

<sup>1</sup> Schelkshorn 1994, 13.



definición única e inequívoca, de ahí la dificultad de “catalogar” a las distintas filosofías y a sus representantes en forma definitiva.

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos seguido una estructura que parte del planteamiento de la problemática abordada por cada uno de los autores, exponiendo después las dificultades y terminando con el análisis de su propuesta filosófica. Para enfrentar ambas posturas continuamos desarrollando el tema tratando de conservar ese orden, señalando en cada caso el lugar donde aparece el escepticismo y el antiescepticismo, para desde ahí delinear nuestras conclusiones. Para efectos del análisis comparativo se hará una recapitulación de temas ya tratados en capítulos anteriores, cuando resulte indispensable.

El proyecto de Apel consiste en llevar a cabo una reconstrucción de la filosofía trascendental como filosofía primera, recuperando elementos del primer Heidegger, el primer Wittgenstein y de Ch. S. Peirce. Esta empresa la distancia de la filosofía angloamericana, más encaminada hacia una destrascendentalización de la filosofía —como en Rorty— que la acerca más al segundo Heidegger y al último Wittgenstein. Apel por el contrario cree que, con su pensamiento destructivo y crítico que vuelve obsoleta la necesidad de presupuestos trascendentales (como las pretensiones de validez universal), no han

logrado ese propósito: ni Rorty con su categoría de contingencia; ni Wittgenstein con la de juegos de lenguaje y formas de vida. Sin embargo, Apel otorga crédito y reconocimiento a la obra madura de Heidegger y Wittgenstein, especialmente por haber hecho la crítica a la tradición metafísica, presentando un discurso postmetafísico y postsistemático, a cuyos lineamientos se ha adherido.<sup>2</sup> Incluso con el propio Rorty dice estar de acuerdo en casi todos sus planteamientos, a excepción de su “negativa a argumentar”, con lo cual cancela toda posibilidad:

Rorty no es sujeto de crítica, pues dice “No tengo pretensiones de validez, sólo entablo una conversación”, lo cual es injusto porque el otro no puede ya argumentar en su contra, porque Rorty evade la argumentación. (Apel 1998, b)

Como pilares teóricos para el abandono de la tradición filosófica, Rorty considera que los filósofos más importantes de este siglo son Wittgenstein, Heidegger y Dewey:

Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo; Heidegger, un nuevo conjunto de categorías filosóficas que no tuviera nada que ver con la ciencia, la epistemología o la búsqueda cartesiana de la certeza; y Dewey, una versión naturalizada de la visión hegeliana de la historia. (Rorty 1989, a, 15).

---

<sup>2</sup> Véase. (Apel 1967, “Introducción”).

Por su parte Apel, que en una primera etapa de su obra se interesó en James y Dewey, tuvo que recurrir a Peirce para adentrarse en el pragmatismo norteamericano, descubriendo así lo que a sus ojos era el auténtico pragmatismo, después denominado “pragmaticismo” por el propio Peirce con el fin de marcar distancia de James.<sup>3</sup> Paradójicamente, Apel no continuó utilizando la última modalidad del concepto, sino que usa el de “pragmática”; en cambio Rorty, utiliza el original, que pasa por James y Dewey, aunque hay un distanciamiento considerable de Peirce.

## **2. El momento de la crítica o desconstrucción**

### *a) ¿Cancelación o superación del dualismo?*

Recordemos que la dicotomía entre hechos y valores a la manera de Hume, según la cual no se puede derivar valores de hechos, se encuentra en la base del discurso de Rorty y Apel, pero retomada desde diferentes contextos. La dicotomía tiene un sinnúmero de formas de manifestación, entre las cuales se puede mencionar: sujeto-objeto; subjetivo-objetivo; teoría-práctica; racional-irracional, apariencia-

---

<sup>3</sup> Para la diferencia entre los conceptos de “pragmatismo” y “pragmaticismo”, véase la nota 31 del Capítulo 2.

realidad; esquema-contenido; etc. El enfoque desde el cual se analiza cada una de estas diadas, culmina en una determinada perspectiva sobre la función de la filosofía y del filósofo, aunque siempre está presente también como punto de partida. El dualismo se funda sobre el presupuesto metafísico de la dicotomía sujeto-objeto, extrañamiento que, conforme a la tradición, se convierte en un problema a resolver o, en el mejor de los casos, un problema que debe ser superado si se ha de acceder al conocimiento verdadero. Así, la tradición filosófica se ha abocado al desarrollo del método correcto diseñado para salvar la diferencia, con la consiguiente emergencia de la epistemología como tarea filosófica primordial.

En la filosofía contemporánea existe una discusión en torno a la problemática que se desprende de la concepción dicotómica del mundo, en donde objeto y sujeto aparecen como entidades separadas. Aunque los términos del debate han cambiado, existen aún tanto defensores del realismo, como Kripke y Nagel; o bien críticos que han saldado cuentas con el problema, como el último Wittgenstein y Rorty; o quienes, como Apel<sup>4</sup> y Habermas<sup>5</sup> hablan de la superación de la

---

<sup>4</sup> Sobre la concepción del realismo en Apel, véase la p. 162 de este trabajo.

<sup>5</sup> La crítica que hace Habermas a la verdad como correspondencia parece extenderla al realismo: "Si al término 'realidad' no podemos darle ningún otro sentido que el que vinculamos con los enunciados sobre hechos, y entendemos el mundo como suma de todos los hechos, entonces la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo

metafísica, que supondría a su vez la cancelación del realismo epistemológico, sin lograr desembrazarse por completo de él. Sólo conservando algo de la tradición, el escepticismo epistemológico se puede tomar en serio. En este punto Rorty introduce nociones interesantes de escepticismo cuando distingue el sentido estrecho, epistemológico del amplio, “profundo y romántico”, útil para que las culturas puedan auto-criticarse, pero que es independiente del primero y no se deduce de él.

En todo caso, la actitud de Rorty frente al dualismo, es de ataque frontal, no intenta una conciliación, ni superación, sino que propone su completo abandono. Este planteamiento emerge de —o culmina en— su tesis antirrealista, conforme a la cual, si no hay tal cosa como una realidad ontológica pre-lingüísticamente estructurada, no hay tal cosa como un mundo “objetivo”, constituido independientemente de un contexto lingüístico. Y como del afán de objetividad surge el escepticismo, pues sólo el escéptico puede poner en duda si sus

---

podría determinarse a su vez mediante enunciados. La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla.” Hasta aquí todo hace suponer que se trata sólo del sentido de los hechos en los enunciados. Pero la cita continúa: “Y, sin embargo, esa teoría descansa en una observación correcta: “Si los enunciados reflejan ‘hechos’ y no se limitan simplemente a fingirlos o a inventarlos, entonces tales ‘hechos’ tienen que estar dados de alguna manera; y precisamente esta es la propiedad que poseen los objetos’ reales’, es decir, los objetos de la experiencia, los cuales ‘son algo en el mundo’. Los enunciados han de ajustarse a los hechos y no los hechos a los enunciados.” (Habermas 1989, 118). Los hechos entonces al “estar dados de alguna

representaciones reflejan fielmente una realidad independiente, el interés filosófico en él queda automáticamente cancelado.<sup>6</sup> Conforme a nuestro enfoque, esta forma de escepticismo generalizado desaparece en el momento en que cambia la perspectiva respecto de la problemática epistemológica tradicional,<sup>7</sup> aunque de ahí no debe derivarse que no exista ningún tipo de escepticismo positivo.

Otro problema que emerge de escindir el mundo entre una parte material y otra espiritual (o no-material) es el que versa sobre la concepción de la ciencia. La idea de separar a las ciencias naturales y las ciencias sociales, sigue vigente, aún cuando haya una multiplicidad de interpretaciones sobre su función, sus objetos de estudio y la relación entre ambas. La paradoja o contradicción de Hume entre ser (mundo físico) y deber ser (mundo espiritual), conforme a la cual la ciencia natural da cuenta del primero y es objetiva, racional y libre de

---

manera" tienen propiedades *a priori*. Para una discusión sobre la contribución de Habermas a la crítica a la tradición epistemológica, véase: (Rorty, 1982, 172-173).

<sup>6</sup> Michael Williams acertó al detectar en la obra de Barry Stroud (Stroud 1991) un contexto para crear el "requisito de objetividad". (Rorty 1998 a, 155) El escéptico se ve entonces en la necesidad de defender el realismo epistemológico, con el fin de investigar el conocimiento humano.

<sup>7</sup> El propio Williams ofrece un argumento interesante a favor de la cancelación, cuando distingue entre escepticismo "terapéutico" y "teórico". El primero no tiene sentido, se basa en malentendidos lingüísticos y no es posible combatir al escéptico en este terreno, pues como trata con seudoproblemas, no se le puede acusar de incoherencia. El escepticismo teórico concede que sólo tiene sentido dentro de un determinado contexto (el cartesianismo), de ahí que la crítica sólo pueda hacerse en el nivel metadiscursivo de la relación entre filosofía y vida ordinaria. Aceptando entrar en ese contexto, la refutación al escéptico tampoco será posible, pues debemos admitir que tiene razón en el sentido de que no sabemos nada del mundo.

valores, en tanto la ética y las ciencias sociales dan cuenta de la segunda que conlleva fuertes dosis de subjetividad e irracionalidad, han vuelto casi imposible, según Apel, la fundamentación racional de la ética. Por tanto, debe demostrar que a cada una de ellas le corresponden distintos tipos de racionalidad, para a su vez demostrar la posibilidad de fundamentación racional de la ética. Además, lejos de ser una actividad libre de valores, existen elementos éticos en la ciencia natural, como se vio en el Capítulo 3, puesto que de la ética depende la última norma para determinar los propósitos de la ciencia y estar en condiciones de evaluar los procesos racionales.<sup>8</sup> Y por su parte, la ciencias sociales y la ética no son procesos subjetivistas o irracionales, sino producto de su propia forma de racionalidad.

Por otro lado, independientemente del metadiscurso en torno a la actividad científica, lo cierto es que ha dado pie a grandes descubrimientos e invenciones técnicas que tal vez hayan redundado en mejores formas de vida. La pregunta es si existe una relación entre ese hecho y la elaboración teórica que presupone que la causa de ello es que la ciencia natural ha encontrado el vocabulario mismo de la naturaleza. Se confunde un vocabulario que "funciona" con uno que describe las cosas "tal como son". Un análisis de los enunciados

---

<sup>8</sup> Véase pp. 152-154 de este trabajo

apofánticos de la ciencia, supuestamente libres de valor, daría como resultado que aquellos que se toman por “verdaderos” y objetivos, corresponden a “descripciones” hechas desde un contexto cultural, que encierra y refleja sus, valores, expectativas, intereses y propósitos. Existe, no obstante, una resistencia a aceptar que los juegos de lenguaje de la ciencia natural describen “hechos” y tienen por consiguiente la posibilidad de llegar a ser objetivos y verdaderos, en tanto los de las ciencias humanas consisten en una serie de “interpretaciones”.

No se puede entonces hablar de una parte racional (el orden natural, “objetivo”) y otra irracional (el orden humano “subjetivo”), pues ambas esferas son construcciones discursivas, que adquieren su significado en contextos específicos. La alternativa al fundacionismo que se sigue de sustentar el realismo y la objetividad es, por tanto, el “contextualismo”, sugerido por Williams, y Rorty atribuye también a Davidson y parece adoptar él mismo. Pero no olvidemos que la tesis de que el sentido, tanto del mundo físico como del humano, están siempre enmarcados en juegos de lenguaje, no debe interpretarse como si se estuviera confiriendo al ser humano la capacidad creadora del mundo material, lo cual supondría un idealismo cuasi berkeliano, difícilmente sustentable. La perspectiva frente a las ciencias que se dividen el



mundo, con distintos métodos y distintos niveles de precisión y "racionalidad" debe cambiar. Si bien los objetos de estudio son distintos, ambas son "racionales", donde racional significa simplemente, en términos habermasianos, ser capaces de dar razones de su propia actividad. Pero ninguna tiene el método en exclusiva, ni mayores o menores grados de precisión, ni mayores o menores dosis de subjetividad u objetividad.

Lo que hemos llamado la "nueva tesis de complementariedad" en Apel parece plausible para superar el dualismo y sustentar la racionalidad de todas las ciencias y el momento ético presente en ellas. Sin embargo, uno puede mostrarse escéptico frente a la insistencia de que las ciencias sociales obtengan el mismo rango que las naturales, lo cual hace pensar en ciertos rasgos positivistas que él mismo dice haber abandonado, especialmente en el terreno moral. Con todas las salvedades, no se puede dejar de pensar en la "ingeniería social" de Comte. A Rorty le podríamos hacer una objeción similar, es decir, centrada en las consecuencias de su antidualismo, aunque a la inversa. La postura que asume en relación con la igualdad entre ambos discursos lo lleva a sostener que, así como no hay mejores o peores argumentos o enunciados de la ciencia natural, tampoco los hay de las ciencias sociales o la moral. De ahí concluye que, ninguna cultura

puede sentirse epistémicamente “privilegiada”, pero *sí* moralmente.<sup>9</sup> Hablaremos de esta consecuencia más adelante. La conclusión final en torno al dualismo presentada por Rorty es bastante aceptable, pues insiste en anular toda diferencia ontológica y ética, de tal suerte que no habría vocabularios que describieran al ser humano “tal como es” y otros que lo describieran “subjctivamente” o “valorativamente”, pues en todo momento hay valoración. No existe la distinción entre más objetivo, y menos objetivo, más científico y menos científico, sino vocabularios útiles o inútiles, buenos o malos, sensibles o burdos, etc. En resumen, para Rorty no hay tal cosa como “objetividad”, ni en la ciencia, ni en la ontología, ni en la moral; para Apel todas esas disciplinas son intersubjetivas, concepto con el cual supera tanto el de objetividad como el de subjetividad.

#### *b) El problema de la verdad y la verdad como problema*

Las posturas frente al escepticismo expresadas arriba nos conducen al problema de la verdad, pues de ahí se desprenderá la forma como cada uno de nuestros autores enfrentará el escepticismo epistemológico. Desde el pragmatismo de Rorty, la duda que surge frente a la cuestión de si nuestras “representaciones” “ideas” o

---

<sup>9</sup> Véase Rorty 1982, 202.

“lenguajes” son verdaderos, en el sentido de corresponder con la realidad, queda cancelado. Ciertamente, toda la tradición cartesiana constituye una forma de responder al escepticismo. Sin embargo, ese problema únicamente es posible cuando se ha partido de la postura dualista que, al separar los dos mundos (*res cogitans* - *res extensa*), debe buscar la forma de unirlos “correcta”, “adecuada” o “verdaderamente”. Por lo tanto, toda filosofía que tiene en su discurso una teoría de la verdad, necesariamente se verá expuesta a objeciones escépticas, trátase de un interlocutor imaginario<sup>10</sup> o de un adversario filosófico real. La tarea de quien así proceda, consistirá entonces en una contestación al escepticismo, como en Descartes.

En este aspecto habría una diferencia importante entre Apel y Rorty, especialmente en lo concerniente a su lectura de Peirce. En tanto que Apel recupera gran parte de su obra, Rorty se muestra sumamente crítico en lo concerniente a la cuestión de la verdad, en donde encuentra “una mezcla de doctrinas incongruentes” (Rorty 1991, a, 129), pues representa un camino a medias entre el idealismo y el fisicalismo. Tanto idealistas como fisicalistas evitan el escepticismo. Los primeros se adhieren a la teoría de la verdad como coherencia, y en este sentido las representaciones corresponden a “un mundo que

---

<sup>10</sup> Véase el Capítulo 2, p. 98.

consiste de representaciones en un sistema idealmente coherente.” (Rorty 1991, a, 130) Los segundos ponen su fe en que “alguna ciencia empírica contestará al escéptico.” (Rorty 1991, a, 130) Según Rorty, Peirce cae en el terreno del idealismo, pues estaría cercano a Berkeley ya que, para el idealismo inspirado en él, la realidad es un conjunto de representaciones, noción que nos resguarda del escepticismo, pues la correspondencia, en torno al problema de la verdad sólo se da entre representaciones:

Una vez más abandonamos las *tertia*,<sup>11</sup> abandonamos las nociones de representación y correspondencia, y por tanto abandonamos la posibilidad de formular un escepticismo epistemológico.” (Rorty 1991, 1, 139)

Además de la teoría de la verdad como coherencia, Rorty ataca fuertemente la teoría de la correspondencia, por la base dualista que la acompaña. En el mismo sentido dirige Apel su crítica contra esta teoría, tras haber realizado una taxonomía de las teorías de la verdad como sigue:

- 1 Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico.
- 2 Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl.

3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher.
4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty.
5. Teoría semántica de la correspondencia en el sentido de Tarski.
6. Formas postarkianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper
7. Formas constructivistas de la teoría del consenso.
8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana. (Apel 1991, 45)

Posteriormente Apel va demostrando las deficiencias de cada una de estas teorías. La verdad como correspondencia ocupa un lugar especial puesto que es la que pertenece a “la intuición básica natural”, además de estar presupuesta por todas las teorías de la verdad como “condición necesaria”, como por ejemplo en Platón, Kant, Popper e incluso Peirce. Esta teoría tiene una base realista en donde se da una relación ontológica entre “el entendimiento o el juicio, por una parte, y las cosas por la otra.” (Apel 1991, 46) Apel señala, en franca

---

<sup>11</sup> De la raíz latina *trei* de donde surgen “*three, thrice, thirteen, thirty, trio, third, triple, trinity* (Dictionary 1996) Rorty se refiere a ese tercer elemento que surge de la correspondencia entre realidad y representación

coincidencia con Rorty, que el criterio subyacente a la verdad obtenida de una tal relación sería el de “un observador que pudiera colocarse fuera de la relación sujeto-objeto del conocimiento y que pudiera enjuiciarla como una relación entre objetos.” (Apel 1991, 47) De ahí resulta que:

Nadie puede mirar tras el espejo de los fenómenos y nadie puede examinar la coincidencia –supuesta por la teoría metafísica de la correspondencia— entre los fenómenos que se representan o se piensan en los juicios y las cosas-en-sí. (Apel 1991, 47)

Al mencionar a un “observador” omnisciente, llama la atención la alusión a la “mirada del Ojo de Dios”, tan criticada por Rorty, así como la afinidad en cuanto a la descalificación de la metafísica realista. Sin embargo, en la filosofía de Apel el desarrollo de una teoría de la verdad sí es de suma importancia, pues, en sentido estricto, el adjudicarle a Rorty una teoría de la verdad no es del todo correcto, ya que abiertamente rechaza cualquier formulación al respecto.

En el caso de la verdad como evidencia Apel la coloca en el nivel del sentido común o de la interpretación lingüística de los fenómenos del mundo de la vida (Husserl), pues el enunciado se constata empíricamente para verificar su cumplimiento. Rorty distingue entre

enunciados sencillos, que pueden ser verificados y enunciados complejos, cuya verificación resultaría literalmente imposible.

Peirce se alejó de la teoría pragmatista de la verdad porque no le satisfacían las explicaciones empírico-pragmático sociológicas de la comprobación de las convicciones (como las de Dewey y Rorty hoy en día). Con base en Peirce, Apel desarrolla la teoría pragmático trascendental de la verdad como consenso. El problema que se presenta es cómo “explicar el sentido absolutamente válido de la verdad en una línea postmetafísica y útil metodológicamente.” (Apel 1991, 68) La respuesta desde luego no podía ser, a la luz de Peirce, el éxito individual o social del pragmatismo, sino que la comprobación debería darse en el contexto de “una comunidad de interpretación y de experimentación de los científicos, en principio ilimitada.” (Apel 1991, 68) En una comunidad así, los intereses individuales quedan subordinados a los de la comunidad que busca la verdad. Esta comprobación, no obstante es sólo “prueba de la capacidad de consenso mediante argumentos.” Contando con estos criterios de verdad, las opiniones serán tomadas con base en la validez intersubjetiva de los argumentantes, y estarán fuera de toda discusión. La necesidad de comprobación con la realidad (estado de cosas

existentes en sí), que sólo se obtiene mediante “el punto de vista de Dios” queda cancelada.

El resultado de la argumentación es un consenso racional, que no debe ser confundido con una especie de criterio ideal. Queda claro que para Apel la comunidad ideal de comunicación, anticipada contrafácticamente en toda argumentación seria, es una idea reguladora “a la que no puede corresponder nada empírico.” La teoría de la verdad de Apel tiene su ámbito de aplicación en las ciencias empíricas de la naturaleza, las ciencias hermenéuticas del espíritu o ciencias sociales crítico reconstructivas y en los enunciados universales y autorreflexivos de la filosofía.

A la teoría consensual de la verdad se accede a través del proceso argumentativo de todos los involucrados (y afectados) en una situación de habla. En este sentido, los acuerdos tomados serán sobre la base de la igualdad de derechos de todos los miembros de la comunidad ideal de comunicación. Las cuatro pretensiones de validez son susceptibles de ser descubiertas y reconocidas por todo el que argumenta, lo cual presupone una consistencia performativa.

En resumen, si en ambos casos se hacen críticas a diversas teorías de la verdad, especialmente la teoría de la correspondencia, en el caso de Apel es para proponer una nueva teoría, pues aún considera



pertinente la cuestión de la verdad como problema filosófico. Por el contrario, Rorty asume una postura completamente radical y no acepta ninguna teoría filosófica de la verdad. Agradece a Davidson el haberse percatado de que “nadie debería incluso intentar especificar la naturaleza de la verdad.” (Rorty 1998, a, 2) Sin embargo, está consciente de las acusaciones hechas a quienes como James, Nietzsche y él mismo, se niegan a formular tal teoría, adjudicándoles no haber superado su ataque a la correspondencia.

¿Qué significa entonces pasar del problema de la verdad a la verdad como problema? Primero, abandonar la búsqueda de la verdad epistemológica no apunta a la intención de erradicar el término “verdad” del juego de lenguaje filosófico. Segundo, para el pragmatismo, es una invitación a reemplazar el *nombre/sustantivo* “Verdad”, por el adjetivo “verdadero”. Tercero, en lugar de buscar la verdad de las proposiciones, buscar su justificación. Y cuarto, detectar la función social que cumplen los enunciados verdaderos en los distintos grupos culturales. El párrafo siguiente resume la postura del pragmatismo de Rorty frente a la verdad y al escepticismo, así como la relación entre ambos:

Los pragmatistas piensan que si hay algo que resulta irrelevante para la práctica, también debería ser irrelevante para la filosofía. Esta convicción los

hace sospechar de la distinción entre justificación y verdad, ya que la diferencia no afecta mis decisiones para actuar. Si tengo dudas concretas, específicas sobre la verdad de alguna de mis creencias, las puedo resolver preguntando únicamente si está lo suficientemente justificada –encontrando y evaluando razones adicionales en pro y en contra. No puedo dejar de lado la justificación y confinar mi atención a la verdad: la evaluación de la verdad y la evaluación de la justificación, cuando se trata de qué debo creer, son la misma actividad. Si por otro lado, mis dudas son abstractas y no específicas, como las de Descartes –de tal manera que no las puedo resolver— deben ser abandonadas, con Peirce, en tanto que “fantasías”. La filosofía las debe ignorar. (Rorty 1998, a, 19)

### **3. El momento de la delimitación, método y metadiscurso**

#### *a) Escepticismo frente al método*

Aunque una coincidencia entre Apel y Rorty es que a la ciencia natural no le corresponde el reino de la racionalidad, ni de la objetividad, ni tiene el monopolio de ser la única esfera de la cultura cuyos contenidos se expresan en discursos verdaderos, hay diferencias importantes entre la filosofía pragmática trascendental apeliana y la pragmatista rortiana. Con la crítica al dualismo, Rorty duda de la función que han venido cumpliendo tanto la metafísica como la epistemología

tradicionales: la primera por separar, la segunda por intentar unir los extremos del dualismo, que ha hecho aparecer el escepticismo epistemológico, cuestionador pertinaz que debe siempre asumir, por contradictorio que suene, la causa de la verdad:

Sugerir, con el escéptico, que nuestro juego de lenguaje tal vez no tenga nada que ver con el ser del mundo, remite a la imagen de una rueda dentada tan alejada del resto del mecanismo como si estuviera sin girar.”  
(Rorty 1991, 1, 141).

Esta forma de escepticismo es inseparable de la tradición metafísico-epistemológica, y por ende, será fuertemente criticada por Rorty. De ahí que hayamos denominado “antiescéptica” a esta reacción.

Por su parte el discurso de Apel, también crítico del escepticismo en tanto producto del solipsismo y del dualismo, ligados a la metafísica y a la epistemología, a partir de lo que para él es su postura postmetafísica<sup>12</sup>, y de pretender superar el individualismo y el solipsismo, no se constituye en una crítica devastadora a la tradición, mucho menos a la epistemología, pues uno de sus puntos de partida es precisamente el cognitivismo.<sup>13</sup> El escepticismo que critica Apel no es el que está necesariamente adscrito a la tradición filosófica de la

---

<sup>12</sup> Véase el Capítulo 3, p. 149 y 184.

<sup>13</sup> Véase el Capítulo 3, p. 149.

modernidad, sino el que conduce a negar discursivamente aquello que se afirma prácticamente, esto es, las pretensiones de validez universal, cayendo así en contradicción performativa. La superación del escepticismo en el contexto del realismo significa entonces que todo el que argumenta seriamente, como miembro de una comunidad real de comunicación, debe presuponer y reconocer siempre el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación que debe “anticiparse contrafácticamente como existente en todo argumento serio.” Este argumento vale tanto para escépticos como relativistas:

Es importante considerar que sin esta anticipación del ideal contrafáctico no podríamos tomar una postura crítica frente a las opiniones fácticas y a las pretensiones de validez fácticas dentro de la comunidad real de comunicación. Los neopragmatistas como Richard Rorty y muchos otros han olvidado este punto, y de ahí que, al igual que los postwittgensteinianos, sugieren que podemos arreglámoslas sin las ideas contrafácticas o regulativas. (Apel 1994, a 44)

Apel entiende por idea regulativa la trascendentalidad de la comunidad ideal de comunicación en el sentido de que es la anticipación de condiciones ideales, además de tratarse de un postulado ineludible. Por lo tanto, el escéptico queda atrapado en su propio discurso, pues *necesariamente* apela a esas condiciones trascendentales aunque lo niegue.

Tenemos entonces que, si para Apel el escepticismo que acompaña al solipsismo metodológico debe superarse en favor de la intersubjetividad, para Rorty debe abandonarse por ser parte constitutiva del dualismo metafísico, por carecer de interés filosófico y práctico, en aras de la no restricción filosófica y de la solidaridad. La filosofía antirrealista, antirrepresentacionista y antifundacionista, será por consiguiente contextualista en sentido lingüístico y cultural al estilo del segundo Wittgenstein. Apel desemboca en una intersubjetividad fundadora y fundante del yo.

Me parece que ha quedado demostrado a partir de ambos autores que el escepticismo epistemológico es insostenible. Pero, paradójicamente, aunque Apel sostiene que Rorty, por escéptico, se niega a argumentar y por lo tanto abandona el discurso, es precisamente Rorty quien ofrece más argumentos para combatir el escepticismo epistemológico, aunque continúe sustentando un escepticismo ético en sentido particularizado o específico. Gracias a ello, hemos podido evitar hacer conceptualizaciones monolíticas o unívocas en torno al escepticismo y así estar en condiciones de extraer sus momentos positivos y negativos.

La respuesta al dualismo incide también en la cuestión sobre el método de las ciencias. La concepción de la ciencia y la política que

Rorty delinea a partir de Feyerabend y Kuhn<sup>14</sup>, entre otros, es la de un discurso continuo, no sustentado en criterios universales. La distinción tradicional ente ciencia natural (*Naturwissenschaften*) (disciplinas “duras”) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (disciplinas “blandas”), que conduce a la consiguiente diferenciación de sus respectivos métodos, es un viejo problema que en la época moderna se remonta a Dilthey. Rorty coincide con la crítica de Apel a “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, [que] ha contribuido tanto como lo que más a dar significado a la distinción espíritu-naturaleza.” (Rorty 1989, a, 311) A la luz de su pragmatismo, el problema no consiste en que la ciencia natural y su método, la epistemología, esté fundamentada y la ciencia social, y su método, la hermenéutica, no, sino que se trata simplemente de grados de familiaridad:

---

<sup>14</sup> Cabe recordar que de Kuhn retoma varios conceptos, principalmente el de “paradigma”, “ciencia normal”, “ciencia anormal”, que posteriormente transforma en “discurso normal” y “discurso anormal”. Por su parte Feyerabend, con su propuesta del anarquismo como es una “base excelente” para la epistemología y la filosofía de la ciencia, ofrece una visión más libre, alegre, la práctica de una ciencia que incluya una teoría del error, que incluya “una buena cantidad de chismorreos”, para que la historia de la ciencia sea tan “compleja, tan caótica, tan llena de error y tan divertida como las ideas que contenga, y estas ideas serán a su vez tan complejas, tan caóticas, tan llenas de error y tan divertidas como lo son las mentes de quienes las inventaron..” (Feyerabend 1994, 11)

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. (Rorty 1989, a, 319)

No se trata de una distinción entre lo que está "ahí fuera" y lo que nosotros "inventamos". Por ello, asumiendo una postura más radical, Rorty se aleja de la concepción que de hermenéutica tienen autores como Apel, Habermas y Gadamer, en un sentido "purificado", en cuanto a que su crítica no rompe totalmente con la distinción, pues, aún la relacionan con el lado de la "mente" del dualismo cartesiano; con el lado "constituyente" de la facultad kantiana y con un "método" que "compita con los métodos normales seguidos en las disciplinas extrafilosóficas." (Rorty 1998, a, 311). Incluso autores como Lyotard caen bajo esta mirada crítica, pues aunque pretende suavizar el contraste entre conocimiento científico y saber narrativo, colocando al último en igual o superior nivel que la primera, los argumentos, tanto para establecer la comparación, como para explicar sus causas son incorrectos. Así, en lugar de repudiar una falsa concepción de la ciencia de la modernidad, la atribuye a un "cambio en el estatuto del saber científico."<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Véase la "Introducción" en: (Lyotard 1989).

En su propuesta de diferenciar filosofía sistemática de filosofía edificante, Rorty muestra su escepticismo respecto de la epistemología característica de la filosofía y la ciencia modernas, y afirma la hermenéutica como la mejor práctica. El filósofo sistemático es epistemológico, es decir, busca la trascendencia, el sistema y la verdad, en tanto el filósofo edificante habla para su tiempo, conoce su finitud, contingencia y no busca verdades:

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. (Rorty 1989, a, 331)

Hay que mostrar cautela para no confundir el sentido de hermenéutica. El sistema de complementariedad es una división del trabajo, cuya superación es posible, con la mediación dialéctica entre explicación y comprensión (nueva tesis de complementariedad de Apel). Epistemología y hermenéutica se complementan, siempre y cuando se entiendan en sentido pragmático-trascendental. Este significativo aporte lo resume Dussel de la siguiente manera:

Por lo general, con razón, se ha dado mayor importancia en epistemología a las cuestiones de la razón científica referidas a la explicación (*Erklären, explanation*). Apel mostró que ésta ya siempre presupone transcendentamente una razón *hermenéutico-comprensora* (*Verstehen, comprehension*), que desde una comunidad de comunicación, se abre



intersubjetivamente a un mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), en el que se emite todo enunciado pragmático. (Dussel 1994, 74).

Ello significa que tampoco Apel acepta la total escisión de epistemología y hermenéutica. Y en ese punto Rorty sostiene lo que podemos calificar de su propia “tesis de complementariedad”, cuando afirma que “si trazamos la línea divisoria entre epistemología y hermenéutica tal como lo he venido 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*.” (Rorty 1989, a, 314, cursivas mías) Sin embargo, hay diferencias importantes: para Rorty lo que separa a ambos discursos es sólo el grado de familiaridad, por lo que es posible prescindir de la epistemología. De ahí que si se abandona la epistemología, la hermenéutica no será el sustituto, sino la esperanza de que el vacío no se llene jamás. En última instancia la pregunta de la paradoja humeana se plantearía a la inversa, ¿hasta qué grado o en qué forma los valores construyen los “hechos”? lo cual significa que a las creencias más arraigadas y sólidas las “elevamos” a categoría de “hechos objetivos”. Para Rorty no hay tal cosa como “objetivo” y “subjetivo”, en el sentido de dos espacios, uno interior y otro exterior, sólo hay juegos de lenguaje. El problema no consiste en cómo extender la racionalidad propia de la ciencia,

conforme a la distinción weberiana, sino cómo demostrar que tanto la ética, la política como la ciencia son igualmente construcciones de contextos lingüísticos.

Apel quiere “elevar” la ética a discurso racional, Rorty quiere “bajar” la ciencia a discurso contingente. Apel pretende elevar lo subjetivo a categoría de intersubjetivo y desobjetivar un poco a la ciencia. Ambos rechazan la división del trabajo entre ciencias naturales y ciencias sociales o humanas, conforme a la cual la primera es racional (que representa o “refleja” la realidad, conforme a la crítica de Rorty) (“libre de valores”, conforme a Weber y la crítica de Apel). Por lo tanto, sólo en este contexto el escepticismo epistemológico tiene cabida, ya que puede dudar de la correspondencia entre la “representación” y la “realidad. Esta idea trae como consecuencia la noción de que el objeto material de las ciencias naturales es más susceptible de ser aprehendido correctamente, en tanto el de las ciencias del espíritu es de otra índole, más escurridiza. Apel en cambio se mostrará escéptico frente a la pretendida objetividad y monopolio de racionalidad de la ciencia occidental. Si ambos autores oponen la intersubjetividad a la objetividad, ¿en dónde está la diferencia? Para Apel la intersubjetividad es una acción que corresponde a toda la humanidad; para Rorty concierne sólo a “mi comunidad”. En el caso de

Apel la intersubjetividad es un momento de la ética del discurso, un momento formal y procedimental que debe cumplirse para poder llegar a establecer la norma básica de toda argumentación racional. En Rorty es un momento político, no metafísico ni epistemológico.

Las críticas que hace Rorty al escéptico epistemológico, dado que tienen como base una concepción filosófica dualista y realista en el sentido tradicional, no se pueden aplicar al enfoque apeliano. Como ya vimos, Apel de ninguna manera sustenta el dualismo metafísico, sino que por el contrario, todo su discurso está dirigido a superarlo a través de la teoría de la verdad como consenso con base en la intersubjetividad. Por lo tanto, para Apel el escéptico que duda de la "realidad del mundo", de "las otras mentes" o de si nuestras "representaciones" o "ideas" "reflejan" correctamente la realidad, le es completamente ajeno, pues no lo considera en su análisis. Tratándose de un discurso posterior al giro lingüístico, se ha llevado a cabo un abandono de la filosofía de la conciencia, y se ha asumido una teoría de la comunicación como base para el problema de la verdad. Por lo tanto, el escepticismo contra el cual dirige Apel su crítica, se inscribe en el contexto de la filosofía del lenguaje posterior al giro pragmático, conforme al cual la tercera dimensión de la semiótica abre un nuevo campo a la reflexión filosófica. Únicamente en este contexto podemos

entender que el escepticismo, objeto de análisis de Apel, que se puede resumir como aquella actitud filosófica que es insostenible porque siempre que se asume necesariamente se cae en autocontradicción performativa.

Debemos señalar que para Rorty –hasta donde pudimos constatar– Apel no es un interlocutor con el cual discuta acerca de la cuestión del escepticismo. Pero en todo caso, independientemente de si Rorty tiene en mente o no a Apel, dado que el escepticismo contra el cual se rebela no es aplicable a la filosofía de Apel, llegamos a la conclusión de que se trata de contextos muy distintos los que dan pie a las críticas al escepticismo. Apel acepta que responder al escéptico es primordial y gran parte de su obra se dirige a ese objetivo; en Rorty, pese a sí mismo, también hay una respuesta, pues gasta mucha tinta en decir que no es necesario hacerlo y, como hemos visto, es un problema que aparece en varios puntos de su obra.

### *b) Escepticismo ético y la función de la filosofía*

De manera explícita, Apel no hace ninguna distinción entre diversas clases de escepticismo; su crítica se dirige contra aquella forma que argumenta contra la universalidad, violentando con ello las pretensiones de validez, tanto en el terreno epistemológico como en el

ético. El escepticismo se manifiesta siempre que se discute rechazando el carácter universal de la comunicación, o bien dudando, en el plano de la ética, de la posibilidad de una fundamentación racional de la ética. Así, todo argumento escéptico se contradice en la práctica, en el mismo acto de habla. No se puede argumentar en contra de la razón misma, so pena de caer en autocontradicción performativa. Por lo tanto, para Apel, la filosofía seguirá siendo aquella disciplina que mediante la razón proporcione el procedimiento para guiar tanto los discursos de la ciencia, como de la ética y la política. Esto es la filosofía profesional, en el buen sentido de la palabra.

En cambio, para Rorty profesionalización no significa que la filosofía se erija en el “tribunal de la razón” que legitima los discursos de las demás disciplinas, ni que pretenda ser ciencia o adoptar sus métodos y prácticas, ni que sus vocabularios se tornen más oscuros e incomprensibles, ni que sus temas sean aburridos o apartados de la vida. Se confunde el rigor filosófico con una filosofía fundante, pues ésta ha sido la función que tradicionalmente ha cumplido la filosofía desde Sócrates. Filosofía profesional significa simplemente que el filósofo actúe conforme a los cánones de su comunidad filosófica, con el respeto que merece la profesión. (Rorty 1998, 11) Esta afirmación denota claramente su fuente kuhniana de inspiración. La concepción de

Kuhn sobre lo que significa hacer ciencia se ha hecho extensiva a la filosofía e incluso al arte. Ser filósofo supone pertenecer a una comunidad filosófica y utilizar la jerga que la caracteriza. Sin embargo, para continuar con la analogía, debemos aplicar a la filosofía todo el procedimiento que para la ciencia expone Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*,<sup>16</sup> en donde explica que un cambio de paradigma, y por ende la revolución científica, culmina en la instauración de un nuevo paradigma y todo lo que implica, como nuevos métodos, hipótesis, teorías, vocabularios, etc. En otras palabras: nuevas reglas del juego. Sincrónicamente existen también muchas comunidades filosóficas, atendiendo al legado de cada una de ellas, de las que el filósofo forma parte atendiendo a sus propia idiosincrasia. A partir de esta postura nietzscheana Rorty, explica por qué la filosofía tiene pretensiones de universalidad:

El intento de enunciar la naturaleza o tarea o misión de la filosofía por lo general no es otra cosa que el intento de construir las preferencias filosóficas propias en una definición de "filosofía". (Rorty 1998, a, 9)

Sin embargo, aunque en *Consequences of Pragmatism* Rorty había formulado lo que la filosofía *debería ser*, en obras posteriores señala que no hay argumento para avalar ese "deber ser", niega tener

---

<sup>16</sup> Kuhn 1982

una idea de “cómo debe ser la filosofía”. Pero, a pesar de este giro, continúa ofreciendo indicios para detectar su “ideal” del quehacer filosófico en torno a la “utopía democrática global”, moralmente vinculado con la idea de sociedades que busquen aliviar el sufrimiento y en donde todos los habitantes del planeta se preocupen por “el destino de todos los demás miembros.” (Rorty 1998, a, 12) Siguiendo esta idea, progreso moral no significa encontrar respuestas al escéptico, ni actuar con base en las verdades descubiertas por la filosofía; no significa convergencia de la opinión humana en torno a la verdad o a la racionalidad, sino capacidad de ver las diferencias (de religión, nacionalidad, género, raza, situación económica, etc.) entre las personas como moralmente irrelevantes. Las categorías que destacan de la postura rortiana, escéptica frente a lo que la tradición entiende por “progreso moral”, son: solidaridad, diferencia, ayuda mutua, no-crueldad, evitar la humillación, simpatía hacia la diferencia. No es tanto asunto de sentar las obligaciones morales, cuanto de desplegar la imaginación para promover la creación y lograr la estabilidad de las comunidades. Por eso Rorty piensa que la novela es más útil para la educación moral que los propios tratados de ética. En un sentido más general, progreso filosófico tampoco consiste en acercarse cada vez más a la verdad, sino en tornarse cada vez más imaginativos. Sin

embargo, la constante a lo largo de toda su obra, consiste en el intento de desembarazar a la filosofía de ser concebida como “metalenguaje omnisciente”, de estar vinculada a cualquier forma de esencialismo y fundacionismo y, sobre todo, evitar que se convierta en algo parecido a la ciencia:

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. (Rorty 1989, a, 337)

#### **4. El momento de la construcción o reconstrucción**

##### ***a) Escepticismo ético y antiescepticismo***

Hemos tenido que proceder en círculo, partiendo de las posturas frente al escepticismo en el momento crítico, para volver a ellas en el momento propositivo. Esbozaremos ahora el escepticismo en este nivel, así como los comentarios personales al respecto. Cuando Habermas comenta el libro de A. MacIntyre *After Virtue*, plantea de manera clara el problema del escepticismo ético: la Ilustración ha fracasado en su proyecto de fundamentar la moral secularizada. Fuera



del discurso de la metafísica y la religión, la moral, así como todos los demás asuntos prácticos, están confinados al ámbito de los sentimientos, de las discusiones privadas, en una palabra, a actuar sobre bases no racionales, o irracionales.<sup>17</sup>

Del planteamiento general anterior, se sigue una serie de posturas y concepciones que dan pie a la diversidad de reacciones escépticas frente a la posibilidad de la fundamentación racional de la ética. Las más relevantes, para efectos de nuestro tema son:

1. Atacar frontalmente al escepticismo y afirmar y demostrar la posibilidad de la fundamentación racional de la ética.
2. Aceptar el escepticismo con nostalgia, o preocupación o temor ante la imposibilidad de una ética fundada, como guía segura para la acción.
3. Aceptar el punto de partida del escepticismo, para despacharlo de inmediato, sin verse obligado a argumentar en su contra.

Fácilmente se reconoce que la primera postura es la de Apel y la tercera la de Rorty. La segunda no filosófica, se circunscribe al pensamiento cotidiano. El escepticismo ético de Rorty, que tiene su base en un radical antiescepticismo epistemológico, más bien se

---

<sup>17</sup> Véase: (Habermas 1985, 59 ).

podría calificar de desprecio al escepticismo. Donald Davidson lo comenta:

Finalmente, ¿qué podemos decir de la admonición de Rorty de abandonar el intento de contestar al escéptico? Una respuesta breve sería que al escéptico se le ha dicho esto una y otra vez a lo largo de los milenios y al parecer nunca escucha; como filósofo que es, lo que desea son argumentos.<sup>18</sup>

Si se despacha al escéptico epistemológico y con él al escepticismo global o generalizado, cuyo papel finalmente ha sido consolidar la epistemología, el paso casi obligado consistiría en dudar de la ética sustentada en criterios racionales. Pero el problema es que Rorty deriva de ahí consecuencias políticas cuestionables, aunque sostenga que no hay relación entre ética y política. Dado que su concepción de lo social es la comunidad democrático liberal, no se interesa en buscar fundamentos para los valores éticos y políticos, sino que se sólo se ocupa de hacer una apologética de los mismos, llevando a cabo una justificación circular, contrastando la propia cultura con otras.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Davidson 1990, 136.

<sup>19</sup> Véase Sorell 1990, 17

La mayoría de los críticos de Rorty sostienen que no ofrece argumentos para combatir al escepticismo.<sup>20</sup> En función de la libertad política-liberal y de la proyección de una cultura post-filosófica y literaria, el escepticismo que lo conduce a una postura antifundacionista de la ética y la política ha culminado en consecuencias que paradójicamente parecen sustentar una escisión entre teoría y práctica, que es justamente una dicotomía que desea suprimir. En Apel ha quedado diferenciado que el procedimiento que ofrece para la fundamentación filosófica se aplica únicamente “a los niveles de reflexión epistemológicos y teórico-argumentativos más altos —por consiguiente sólo a los niveles de la *autorreflexión del discurso argumentativo*— y de ninguna manera a los niveles de *enunciados teóricos sobre la comunicación del mundo de la vida*. De lo contrario, se podría llegar a resultados “macabros” como hacer de Auschwitz el imperativo kantiano, “conforme a la aplicación de las reglas a su forma de vida y a sus costumbres.” (Apel 1994, 239) En este contexto se localiza su crítica a Rorty “cuando se rehusa a criticar la forma de vida americana y sus instituciones a partir de principios filosóficos (y posiblemente —sí, muy probablemente— a permitir justificarlas) y en lugar de ello recomienda el procedimiento inverso. (Apel 1994, 240)

---

<sup>20</sup> Véase por ejemplo los artículos de B. Williams, D. Davidson y D. Houghton en:

*b) Utopía social y utopía discursiva*

El propósito de la filosofía, así como la función de la ética y la política, tendrán significados muy distintos si se les interpreta a partir de una crítica o aceptación del escepticismo “metódico-constructivo” o del crítico-positivo. De acuerdo con el primero, para que la filosofía no llegue a su fin es preciso abordar toda la problemática en torno a la verdad, evitar una contaminación que puede venir de otras áreas de la cultura, como el arte y la historia. El escepticismo constructivo es parte inherente de la filosofía academicista, de la disciplina así entendida como especialidad; discurso que, en palabras de Peirce, “no forma parte de la vida ordinaria sino que es una especie de excursión de ella”.<sup>21</sup> Desde el escepticismo crítico, la filosofía debe ampliar tanto su significado, de manera que “filósofo” sea sinónimo de intelectual. Significa ser escéptico frente al cartesianismo y la problemática por él abierta, que se ha venido identificando con la propia filosofía y su afán de pureza; significa acabar con el abismo que distancia a la filosofía de la vida; no desear que la filosofía se asemeje a la ciencia ni que pretenda ser ella misma ciencia; significa escepticismo frente al propio escepticismo que ha sido el acompañante, razón de ser y garante de

---

(Malachowski 1990).

vida de la filosofía cartesiana; significa, por último, ser escéptico frente al intento kantiano de mostrar las cosas tal como son, de hacer —como Derrida—, la filosofía más impura, menos profesional, más divertida, más alusiva, más sensual y sobre todo, menos escrita. (Rorty, 1982, 93)

Ahora bien, el escepticismo nunca es un fin en sí mismo, sino mediación en el desarrollo de un discurso filosófico cuya culminación puede tener visos de proyecciones ideales al futuro. En este sentido encontramos en ambos autores ese tipo de proyecciones, que hemos denominado “utópicas”. Es difícil ubicar tanto a Apel como a Rorty en alguna de las cinco formas de utopía que se describieron en el Capítulo 3. Sólo de manera muy general podemos decir que como un ideal a perseguir ligado al metadiscurso filosófico de cada uno, en Apel el objetivo es el reconocimiento de la comunidad ideal de comunicación como idea regulativa presente en toda argumentación y en Rorty tiene que ver con el camino hacia una sociedad “estetizada”.

Consecuencia del antifundacionismo es el “relativismo” ético y cultural, la política sin fundamentos (prioridad de la democracia sobre la filosofía), el etnocentrismo, la ironía y la solidaridad, que emergen de la separación entre romanticismo y pragmatismo. La adhesión de Rorty al

---

<sup>21</sup> Citado por Rorty, en: (1982, 31).

escepticismo antiguo, contra el moderno, y afirmaciones pirronistas tales como que la filosofía ayude al hombre a “conseguir la paz mental”, son prueba del conservadurismo y carácter escasamente crítico de su discurso filosófico.

El punto que merece ser resaltado para ilustrar cómo un pirronismo acrítico y pasivo puede culminar en contradicciones y conclusiones conservadoras, es el de la relación entre la esfera de lo público y lo privado. En la entrevista que hice a Rorty para esta tesis, y pensando en un contexto de ética global, pregunté si el contenido de sus categorías de solidaridad y no crueldad, debido a su carga idiosincrásica, podría sugerir que no hay forma de determinar la responsabilidad ética –tal como lo busca Apel— correspondiente a los países ricos y pobres. Rorty respondió que evidentemente los países ricos tienen responsabilidades que no comparten los pobres, y que no obstante, las categorías mencionadas eran por completo irrelevantes al problema.<sup>22</sup> Con esto reitera la disociación entre filosofía, ética y política, pues una postura antifundacionista como la suya, es tan independiente de la política al grado que dice, “se puede ser antifundacionista y fascista o social demócrata”. Queda tan relegada la filosofía al ámbito de lo privado que incluso “*a fortiori*” los problemas

políticos entre el Primer y Tercer Mundo no pueden ser tratados filosóficamente. Concretamente, sobre la separación de lo público y lo privado y la posible relación entre ambas esferas, sostiene que su “enfoque de la autocreación no es social, aunque puede conducirme (o no) a tener preocupaciones sociales.”

La pregunta es si en efecto es tan indiferente adherirse a teorías políticas disímiles, como fascismo o social democracia sin que exista relación alguna con nuestra condición de sujetos morales. Estoy de acuerdo con la descripción de los dos ámbitos, pues nadie podría negar que son momentos diferentes, el problema es la tesis de la no relación o relación aleatoria entre ambos que sostiene Rorty. Repasemos esta descripción. Su punto de partida consistió en retomar dos discursos que le resultaban igualmente atractivos, esto es, el romanticismo y el pragmatismo. Conforme al primero, el individuo se inventa y reinventa a sí mismo; el impulso romántico está representado por el “poeta fuerte” (“*strong poet*”); la ciencia y la política pertenecen al ámbito de la literatura; la novedad tiene un valor en sí misma; se trata, en pocas palabras, de un impulso esteticista, preconización del reino de la individualidad y la originalidad. Por el otro lado, el pragmatismo se dirige a la sociedad, a la solución de problemas, a la satisfacción de

---

<sup>22</sup> Véase el Apéndice 2 de este trabajo.

necesidades. El problema consiste en cómo conciliar las dos esferas, ya que están, o mejor dicho, *deberían estar*, radicalmente separadas. La esfera de lo privado, corresponde a las decisiones, creencias y deseos más íntimos y personales, la autoconstitución del ser, su creación romántica, poética y original. La esfera de lo público, por el contrario, apunta al momento de lo común, de lo compartido con los otros, que remite a la parte de responsabilidad que tenemos hacia los demás y que es independiente de nuestro ser moral íntimo.

Uno de los elementos utópicos de Rorty consiste en "ver qué pasaría si abandonáramos la exigencia de encontrar una teoría que uniera lo público y lo privado y que nos contentáramos con tratar las exigencias de autocreación y de solidaridad humana como igualmente válidas y al mismo tiempo como siempre inconmensurables." (Rorty, 1989, xv). Considera que es preciso hacer una evaluación del legado filosófico que la tradición occidental ha dejado y cuyas explicaciones encuentra en Husserl, Heidegger y el pragmatismo. (Rorty 1991, b, 9) Heidegger se acerca al pragmatismo por su reacción contra del científicismo y por su desconfianza de las metáforas visuales, comunes a la tradición que va de Platón a Husserl, pasando por Descartes. En otras palabras, todos ellos se niegan a considerar al filósofo como poseedor de la "mirada del Ojo de Dios" (*God's Eye View*). Toda vez



que se abandona esa pretensión, la teoría quedará subordinada a la práctica y no a la inversa, como lo hacen Dewey y el pragmatismo.

Creo que la relación entre teoría y práctica, viejo tema de discusión, no debe tomarse ya como dicotómica, ni como asunto de primacía, sino que es plausible partir de la idea de que toda práctica es teórica y toda teoría es práctica, ya que hasta en la acción más sencilla está implícita una teoría social, consciente o inconscientemente, y la teoría más “pura” tiene una relación directa o indirecta con la práctica. Y encontramos la autocontradicción performativa de Apel, en el sueño rortiano de abandonar la búsqueda de una teoría que una lo público con lo privado, cuando que él mismo está ya expresando esa teoría.

Por otro lado, resulta muy cuestionable la forma como se da el desplazamiento de lo privado a lo público. Según Rorty, si lo privado es esa idea romántica, ontocreadora del yo individual, creativo, poeta (Freud) que habla con metáforas, lo público aparece cuando el individuo se aparta de su originalidad en aras de la solidaridad, y se vuelve nosotros colectivo, solidario, político que es capaz de reconocer a sus compañeros y practica la no crueldad. Si además, el lado privado se conforma y transforma constantemente mediante el conjunto de experiencias subjetivas, deseos y creencias, la pregunta es cómo cambia, cómo se incorporan nuevas creencias y deseos en la “red”.

Conforme a la idea romántica, cada uno se rehace constantemente cuando lee, habla, escribe, e incluso cuando come, duerme o sueña. Pero además, el “estado mental” así constituido, se manifiesta en “hábitos de acción”. Rorty entonces contrapone la noción de la red de creencias a la concepción clásica, según la cual el “conocimiento” es la actividad “humana” por excelencia.<sup>23</sup>

Pero este proceso dinámico nos lleva a suponer que el actor político actúa a partir de esos hábitos puestos por su red de creencias, que en el caso del intelectual (filósofo) ha sido formada, entre otras cosas, por sus lecturas filosóficas. Así, se identificará con el pensamiento de izquierda o de derecha, decidirá ir a la guerra o permanecer en casa, simpatizará o rechazará alguna causa o movimiento político. Sin embargo, la batalla antifundacionista lleva a Rorty a radicalizar la disociación entre acción política y filosofía:

Deberíamos ver al intelectual en tanto que intelectual, como poseedor de una necesidad especial, idiosincrásica, una necesidad de lo inefable, lo sublime, una necesidad de traspasar los límites, una necesidad de usar palabras que no formen parte del juego de lenguaje de nadie, ni de ninguna institución social. Pero no deberíamos ver al intelectual cumpliendo un propósito social cuando satisface esa necesidad. Los objetivos sociales se

---

<sup>23</sup> Hemos visto cómo M. Foucault rescata la parte olvidada del imperativo del Oráculo de Delfos. El “conócete a ti mismo” se complementaba con la sentencia “cuida de ti mismo”.

cumplen [...] encontrando hermosos intereses armónicos, en lugar de formas sublimes de desprendernos de los intereses de los demás (Rorty, 1991, 2, 176)

Las creencias filosóficas forman parte de la red y Rorty insta a “suprimirlas”, como si eso fuera posible. El problema lo resuelve con la definición estrecha de filosofía, reduccionismo que le permite circunscribir la filosofía a ejercer un impacto en el ámbito de lo privado, en la constitución del yo, o *bildung*. La metáfora, la diferencia, la originalidad, son elementos a cultivar para lograr la unicidad. Pero, en el ámbito de lo público, la filosofía muestra su incapacidad de fundar la acción, no tiene nada que decir o sugerir; debe por tanto abandonar esa pretensión. El individuo, en aras de la solidaridad y de poder llegar a acuerdos, debe olvidar sus convicciones filosóficas —y, lo que es más importante, éticas— circunscribiendo su discusión a la esfera privada. (Rorty 1991, a,182)

Me parece que Rorty identifica, o, mejor dicho, confunde los valores morales con valores políticos (solidaridad, no crueldad, no humillación), lo que le permite separar la autocreación de la acción política, y aún así sería una postura bastante objetable. En sentido estricto, es decir, sin autoengaño, si una persona se torna solidaria con

---

Con ello tendríamos dos ideas primigenias de la epistemología y de la hermenéutica.

algún individuo o grupo, tal actitud de alguna manera será reflejo de su constitución como sujeto moral, pues vimos que las formas de subjetivación o interiorización de normas y reglas, provienen tanto de sí como de las prácticas morales de la propia comunidad. A su vez, el acto solidario tendrá que incidir en esa constitución del sujeto moral.<sup>24</sup> Pero Rorty confina la moral al ámbito de la vida privada y la responsabilidad es sólo asunto político:

Otra pretensión central de este libro, que puede parecer igualmente indecente a todos los que la pureza de la moralidad les parece atractiva, es que nuestra responsabilidad hacia los otros constituye *únicamente* la parte pública de nuestra vida, parte que compite con nuestros afectos privados y nuestros intentos particulares de auto creación y que no tiene ninguna prioridad automática sobre tales motivos privados. [Rorty 1988, 195]

El punto más apremiante es la forma como Rorty puede "neutralizar las implicaciones políticas no liberales del pensamiento radical."<sup>25</sup> Y esto se logra negando, simplemente, que pueda tenerlas.

---

(Foucault 1987).

<sup>24</sup> En un artículo por demás crítico, Nancy Fraser (Fraser 1990, 308) distingue tres formas de ver la relación entre romanticismo y pragmatismo, poesía y política, que terminan por ser una especie de aporías respecto de este problema. Primero, el enfoque complementario de romanticismo y pragmatismo como compañeros naturales. Poeta y político serían tan sólo variantes de la misma especie. Segundo, es preciso escoger entre la "crueldad" sublime del poeta y la "bondad" del político liberal reformador. Tercero, la que implica asumir un compromiso para que romanticismo y pragmatismo coexistan. La escisión, en cualesquiera de las tres concepciones que expone Fraser, parece adecuada, al grado que el propio Rorty con el paso del tiempo llegó a ver la relación como problemática, buscando nuevas alternativas

<sup>25</sup> *Ibid.*, 310

Con ello niega la intervención de discursos filosóficos como el desconstruccionismo, posmodernismo, foucaultianismo y neo-marxismo en el discurso y actividad políticas. Ahora bien, en la Introducción a *Objectivity, Relativism and Truth*, así como en un ensayo sobre Foucault,<sup>26</sup> escrito en 1988, Rorty de alguna manera contesta a las objeciones, argumentando que el uso que hace del término “etnocentrismo” es tal vez ambiguo y se presta a confusiones, quedando en entredicho el izquierdismo político que sustenta. Se le acusa —dice Rorty— de intentar una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionistas. Etnocentrismo significa “lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas llamaban ‘democracias burguesas’” (Rorty 1991, a, 15), y por ello acusa a sus críticos (compañeros de izquierda) de pertenecer a esa cultura y de gozar sus beneficios. Como un apoyo importante a favor de la separación entre lo público y lo privado, Rorty se vale de una respuesta hipotética de Foucault:

Creo que Foucault hubiera contestado la pregunta sobre cuál es su postura, cuáles son sus valores, de la siguiente manera: ‘me coloco junto a ustedes compañeros ciudadanos, pero como filósofo, me coloco solo, buscando proyectos de autoinvención que no les conciernen. No ofreceré fundamentos filosóficos para colocarme junto a ustedes en los asuntos públicos, ya que mi

---

<sup>26</sup> “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, en: (Rorty 1991, b)

proyecto filosófico es privado y no proporciona ni motivos ni justificación de mis actos políticos. (Rorty 1991, b, 198)

Podemos aceptar la negativa a ofrecer motivos y justificación de los actos políticos, pero eso no significa que la acción determinada que emprendo, sea fascista o social demócrata, esté deslindada de lo que soy como sujeto moral. Por el contrario, me parece que lo segundo determina lo primero y que posteriormente incorporo los datos de mis actos a mi subjetivación. De lo contrario, ¿de dónde se nutriría la constitución poética del yo? Y ¿qué determinaría mis preferencias políticas? En fin, resulta difícil aventurar una interpretación en cuanto a la preferencia de Rorty por uno de los términos de esta relación, pues aún en un intento de verla en un sentido equilibrado, la balanza oscila y algunas veces parece inclinarse hacia la parte privada y otras hacia la pública.

Por el contrario, Apel claramente centra la atención en la parte pública; su problemática filosófica está íntimamente articulada con la problemática real, de ahí su interés por el desarrollo de una macroética, pues se comprende su necesidad en la era de la globalidad. Por ello, las categorías éticas importantes son la comunidad (ideal y real) de comunicación y la intersubjetividad que la antecede y la precede. El asunto de la esfera privada, que correspondería a la ética

convencional, no está desarrollado y parece no entrar como preocupación filosófica fundamental.

Como se vio, Apel adopta en escritos últimos el problema planteado en foros internacionales como en la UNESCO, de una ética global, no cree que se den soluciones al respecto por la vía del comunitarismo, mucho menos por la del pragmatismo rortiano (Apel 1996, b 140-141), pues insiste en rescatar y conservar el papel de la filosofía como el orden de lo racional, pero con la especificidad que le es propia, esto es, sin pretender que la filosofía se convierta en ciencia objetiva y "libre de valores", pero negando asimismo, la contraparte que sería una ética subjetivista de los valores y las decisiones privadas. El carácter racional de la ética no la vuelve ciencia.

La fundamentación racional (filosófica) de la ética y por ende de la política, conlleva una impugnación a lo que Apel considera como el peligro del irracionalismo imperante subyacente a las corrientes filosóficas que, según él, tienen como su principal precursor y fuente de inspiración a Nietzsche. Dando por supuesto que Apel está manejando el concepto de política en su doble acepción, tanto cuando anticipa mejores condiciones para las sociedades futuras, como cuando piensa en la actividad parlamentaria de los gobiernos democráticos, en última instancia, lo que busca es, además de fundamentos para la ética, dotar

a la política de fundamentos establecidos por la vía discursiva en el nivel formal, procedimental:

Ciertamente es verdad que consideramos en la argumentación —esto es en el proceso de pensamiento serio, con pretensión de validez—el estado ideal comunicativo, no sólo como "idea regulativa", sino que además se considera que debe anticipar de manera contrafáctica; es decir, en cierto modo se supone la estructura *formal* de una alternativa o de un mundo distinto de la realidad presente. Pero esta anticipación no se refiere a una "utopía concreta", cuya realización empírica se pudiera representar o describir en forma de ficción o ser esperada como un futuro mejor. Pues afecta solamente a las *condiciones normativas* de la comunicación ideal, cuya realización empírica en una sociedad concreta depende siempre de otras condiciones de individualización histórica —por ejemplo, de las instituciones concretas y de las convenciones. (Apel 1984, 105)

Debe quedar claro que la ética discursiva de Apel no parte de principios, ni de está separada de la realidad y de la historia, teniendo siempre en mente la diferencia entre dos planos, esto es el de la fundamentación última pragmático-trascendental de las normas y el de fundamentación de normas situacionales, es decir, históricas, en el plano de los discursos prácticos. El procedimiento universal que expone Apel no se exige para el nivel de los discursos situacionales, en donde cada caso exige el consenso de los afectados (o sus



representantes) que deben fundamentar las normas “para garantizar un máximo de adecuación a la situación y, simultáneamente, la *máxima utilización (Ausschöpfung) del principio de universalización referido al discurso*. (Apel 1991, 160) El principio procedimental fundamentado pragmático-trascendentalmente tiene validez incondicional, en tanto la fundamentación de las normas situacionales está sujeta a revisiones, cambios, siendo así un procedimiento falible.

Ambas tendencias reconocen una misma problemática: el peligro de una crisis ecológica mundial, hambre, miseria e incluso la amenaza de una conflagración causada por el desarrollo del armamento nuclear. También reflexionan sobre el papel de la filosofía en todas las instancias de la cultura en donde se plantea la necesidad de que ejerza un verdadero influjo en la conducción de la política. Cabe resaltar una vez más, los antecedentes comunes entre Apel y Rorty, pues como señala Hillary Putnam, Habermas y Apel han llevado a cabo un rescate y revalorización de ciertos argumentos de Dewey en torno a la política aunque, proporcionando “justificaciones epistemológicas a la democracia.”<sup>27</sup>

Por lo tanto, sería falso adjudicarle al pragmatismo el ser ajeno a los problemas de su tiempo, la diferencia con la ética discursiva estriba

en que las soluciones a problemas políticos son políticas, no éticas ni filosóficas. Por ejemplo, en torno a los derechos humanos, Apel a partir de su condena a la corriente filosófica actual que considera obsoleto el problema de la fundamentación racional de una ética universalmente válida, se compromete con la tarea de “proporcionar apoyo empírico y pragmático a un acuerdo —políticamente relevante— sobre los elementos de una ética global.” (Apel 1998, a, 13) Este procedimiento es distinto de la “negociación”, base sobre la cual todavía se establecen acuerdos, como la declaración de las Naciones Unidas de 1948 sobre derechos humanos. Para Rorty, el concepto de “negociación”, peyorativamente hablando, carecería de sentido. Los derechos humanos son como todos los juegos de lenguaje, “construcciones humanas”, de ahí la afirmación de que “la pregunta de si realmente *hay* derechos humanos es, desde el punto de vista que propongo, tan innecesaria como la pregunta de si verdaderamente hay *quarks*.”<sup>28</sup> (Rorty 1998, a, 7) No obstante, es preferible vivir en una sociedad con instituciones que los defiendan, a vivir en sociedades que ignoren el concepto. En realidad, Rorty no se siente tan alejado de

---

<sup>27</sup> H. Putnam, en. (Goodman 1995, 192).

<sup>28</sup> Los *quarks* son partículas de elementos hipotéticos. Se cree que este nombre proviene de *Finnegans Wake* de James Joyce y por ello no es gratuito que Rorty recurra a este vocablo para mostrar lo absurdo de dotar de cualidades a los objetos reales, independientemente del contexto lingüístico que le da sentido. (Dictionary 1996, 1480)

posturas como la de Apel, pues en alusión a Habermas sostiene que “la situación ideal de la comunicación” es sólo una abreviación de “la forma como se deciden los asuntos públicos característica de las democracias constitucionales del Siglo XX, en sus escasos mejores momentos.” (Rorty 1998, a, 52) Esta cita, aunque en referencia a Habermas, nos lleva a suponer que Rorty entiende por “comunidad ideal de comunicación”, una concepción alternativa a la “mirada del ojo de Dios.” Así, para Rorty el consenso logrado a través del procedimiento apeliano no es otra cosa que lo que “nuestra comunidad” desea, apreciación correcta si estuviera refiriéndose a la parte B de la ética y no a la A.

Apel por supuesto no comparte esa caracterización. Ilustremos la objeción recurriendo al ejemplo de la democracia. A diferencia de los países en vías de desarrollo que aún tienen el problema teórico de definir la democracia, de determinar si es la mejor forma de solución a los problemas económicos, políticos y sociales, así como los mecanismos y estrategias para implantarla, el problema de Apel y Rorty es únicamente cómo consolidarla y fortalecerla. En este intento, las discusiones en los foros internacionales entre miembros de los países desarrollados, toma otro cariz. Por ello, un problema importante para Apel consiste en deslindar la especificidad de su ética del discurso de

autores como Habermas y Seyla Benhabib, cuyas éticas discursivas han sido identificadas con la democracia occidental.<sup>29</sup> De hecho, Apel coincide en que hay elementos para esta suposición, que incluso, como apuntamos arriba, Rorty ve con buenos ojos, pues dicha identificación se basa en avalar una postura “popular por ser antitrascendentalista” (Apel 1998, a, 24) Desde luego que Apel no puede aceptar tal identificación pues ha permanecido dentro del trascendentalismo, distanciándose del propio Habermas<sup>30</sup> y a sabiendas de que su postura es de hecho más “filosófica”, difícil y menos popular. No obstante, las diferencias con Habermas son sólo de estrategias conceptuales y argumentativas, pues finalmente ambos son herederos del “giro pragmático-lingüístico-hermenéutico de la filosofía actual [...] de acuerdo con pensadores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle e incluso Richard Rorty.” (Apel 1994, c, 208)

---

<sup>29</sup> Un autor que establece esta identificación es Michael Walzer.

<sup>30</sup> Véase los artículos “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas” y “Pensar Habermas contra Habermas”, en: (Dussel 1994). Sobre la postura de Habermas, véase el artículo “Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación”, en: (Habermas 1985).

## **5. CONCLUSIONES**

## 1. La función positiva del escepticismo

*Y de todas las consecuencias, la más espantosa es ésta: los seres humanos terminan por amar y adorar con demasiada frecuencia a quienes ejercen el poder sobre ellos, por imitarles e identificarse con ellos, por experimentar el goce en la humillación.*

Henri Lefebvre

La primera reacción al enfrentar a dos filósofos con posturas antagónicas como Apel y Rorty sorprende al constatar sus antecedentes filosóficos similares y que no obstante los conducen a conclusiones opuestas en lo que se refiere al escepticismo ético. Sin embargo, veremos que la divergencia no radica tanto en su concepción del escepticismo cuanto de la ética y del discurso metafilosófico en torno al papel que debe jugar la filosofía en las sociedades occidentales contemporáneas.

Si el escepticismo epistemológico históricamente ha cumplido la función —en ocasiones a pesar de sus pretensiones en contrario— de apoyar al discurso en la búsqueda de la verdad, el papel del

escepticismo ético es más complicado, pues sus propósitos son múltiples y ambiguos. En torno al escepticismo se han escrito las más encontradas opiniones, describiéndolo como “el deleite en la mesa de los dioses” o como el peor enemigo de la razón. Así, Sócrates osciló entre actitudes escépticas, agnósticas y antiescépticas. Pero para nuestros fines, consideramos que el principal debate del escepticismo antiguo está entre *epojé* o suspensión del juicio, *scepsis* o indagación que nunca termina y *pithanios* o aceptación de la probabilidad. Los pirrónicos practican la *epojé*, pero también la *scepsis*; Timón convirtió la *ataraxia* en el criterio práctico para la acción, distinguiendo con ella las representaciones que es preciso seguir y la que es preciso apartar,<sup>1</sup> en constante indagación. Pirrón y su aceptación de la costumbre, junto con Carnéades y la probabilidad como criterio, constituyen un antecedente interesante del escepticismo ético contemporáneo. Al contrario del esencialismo platónico, Carnéades concibió una forma de “relativismo” histórico y cultural, al señalar que conceptos como el de justicia se refieren a una institución humana, negando la existencia del derecho natural fuera de las convenciones humanas, “concluidas por los hombres, sin otra regla que su interés”. También sustentó que el derecho cambia según los tiempos y los países, negando la posibilidad

---

<sup>1</sup> Brochard 1945, 108.

de *una* justicia “pues la ley de la naturaleza para todos los seres vivientes es buscar lo que les es útil.”<sup>2</sup>

Se ve la concordancia con las tesis pragmatistas sobre la relatividad histórico cultural de los conceptos éticos y políticos y de la utilidad como criterio. No obstante hay una diferencia clave entre ambos, pues para los antiguos, en la mayoría de los casos, sus tesis son producto de la premisa inicial que parte de la incognoscibilidad de las cosas, de las que no se puede decir nada verdadero ni falso, ni siquiera afirmar si existen o no. De ahí se sigue la *epojé*, la *ataraxia* y la *metropatía*. Desde el pragmatismo, especialmente rortiano, no se duda de la existencia de las cosas, sino se parte de la certeza de que el mundo material está ahí, pero sin estructura y orden ontológicos en sí mismo. En otras palabras, niega la postura filosófica del realismo sin dudar de la existencia de la realidad, en tanto los antiguos en cierta forma eran realistas y dualistas que suspenden el juicio sobre lo concerniente a un lado de la relación.

El enfoque intersubjetivo de la ética del discurso supera el dualismo al partir de una trascendentalidad que a su vez ha superado el solipsismo. Acepta la historia en el sentido de que las condiciones concretas del discurso cambian, mas no el historicismo, pues el

---

<sup>2</sup> Ibid , 189.



trascendentalismo, la racionalidad y las pretensiones de validez universal de todos los participantes en el diálogo están siempre presentes. Por consiguiente, la crítica al escepticismo también es permanente, pues el escéptico siempre será aquél que cae en autocontradicción performativa en relación con las pretensiones de validez.

¿En dónde radica la posibilidad de conservar una actitud escéptica positiva y cuál sería su significado? Para dar respuesta a estas preguntas es preciso hacer una breve recapitulación de los puntos que resulten útiles a ese fin. Partamos de la perspectiva rortiana de su escisión entre la ética, como el momento de la autoconstitución y la política como la práctica de valores como no crueldad, no humillación, solidaridad y búsqueda del bien vivir. Sabemos que no existe fundamento filosófico para los valores éticos ni para los políticos, únicamente formas de justificación dadas por la comunidad de quien los practica. Esta forma de escepticismo ético, si bien no ha conducido a críticas radicales, ni ha inspirado revolucionarios, lo cierto es que sí puede ser fuente de inspiración para la consecución de una vida congruente con esa clase de "postulados" éticos. Sin embargo, desde una perspectiva crítica y revolucionaria, como por ejemplo la marxista, el escéptico se constituye en el enemigo pasivo y su *ataraxia* produce

exasperación. En este contexto, Rorty se ha convertido en blanco de ataque por su discurso que causa repudio, lo que le ha valido, tanto en lo relativo a su filosofía como a su persona, el epíteto de cínico.

Veamos si se sostiene el calificativo. Hemos resaltado el escepticismo que culmina en la total escisión entre las esferas de lo público y lo privado, pues a nuestro parecer en ese contexto radica la clave para emitir un juicio lo más "imparcial" posible, es decir, tratando de evitar que lo apremiante de la situación política por la que se atraviesa en el contexto latinoamericano se constituya en el *único* y parcial criterio (lo cual no significa eliminarlo). La descripción del momento vinculado al romanticismo en lo concerniente a la autoconstitución del ser original, es, en primera instancia, muy seductora. Para sustentar ese momento, Rorty se vale de autores como Nietzsche, Freud, Heidegger y Derrida por el lado de la filosofía, y Rabelais, Kundera, Oakeshott, Blumenberg, Blake, por el lado de la literatura y la poesía. Sin embargo, pareciera que nuestra conciencia social nos impide aceptar el goce que presupone este proceso creador. Habiendo necesidades urgentes que atender en *mi comunidad*, ¿se puede uno permitir el *lujo* de buscar esa autocreación? ¿Son necesariamente excluyentes el deseo de autocreación moral y el de transformación política? Rorty dirá que no se excluyen, pero tampoco

se vinculan, ni complementan, ni mucho menos mantienen una relación deductiva, conforme a la cual de la una se siga la otra.

Mi conclusión es, en primer lugar, que debemos distinguir dos formas de entender la esfera de lo privado, una la ontocreadora, la de la invención individual y otra, la del momento de la intimidad física e "ideológica", es decir, el derecho a la soledad, al retiro y a la libertad de pensamiento. En segundo lugar, que ambas merecen ser respetadas, una sin sentimiento de culpa, como diría Nietzsche y la otra atendiendo al foco de alarma prendido por discursos como el de Foucault y Orwell, respecto de vivir en una sociedad en donde la vigilancia y el control puedan llegar a extremos insospechados. El ideal moral de una sociedad que permitiera el desarrollo de la vida individual, no es excluyente del ideal político de una sociedad más justa, en sentido marxista, por ejemplo. Recordemos que Marx en *La Crítica al Programa de Gotha* señalaba la estrecha relación entre comunismo y afirmación de la individualidad. No debemos confundir, no obstante, los términos de "individualidad" e "individualismo": entiendo el primero como la autocreación, la afirmación de la unicidad, y el segundo como la actitud egoísta que busca sus fines sin importarle el resto de la sociedad y la forma como les afecte.

Se trata entonces de un problema estratégico y metodológico que puede tomar las siguientes formas: i) o bien del sustento a la *individualidad se sigue una sociedad más justa*, deducción que resulta inadmisible y casi imposible de probar, ii) o bien, en efecto, son dos ámbitos separados que no interfieren, iii) o bien, la construcción de una sociedad justa podría incluir como uno de sus elementos al individuo y su capacidad ontocreadora. Así, los tiempos para la realización de los intereses de ambas esferas son simultáneos, sin privilegiar un extremo sobre el otro.

El término sociedad “justa” elude el concepto de “justicia”, pues, toda vez que ha atravesado por la crisis del escepticismo ético o político, *evita volver a los sustantivos y con ello al realismo y esencialismo*, que me parecen ya insostenibles. Este sería entonces el primer rasgo de cinismo: aceptar la contingencia del adjetivo “justo” contra la necesidad del sustantivo “justicia”. En este sentido no tendría objeciones y me parecería un momento positivo.

Pero el problema de Rorty estriba más bien en la forma de exponer las dos esferas como radicalmente separadas, en lugar de decir que sus momentos, sus estrategias y sus propósitos son diferentes. La primera se da en la intimidad, busca la diferencia de sí y de los demás, y no sólo la busca, sino la promueve. La segunda se da

en sociedad, busca lo común con los demás y con ello la solidaridad. Pero, en efecto, Nancy Fraser tiene razón al indicar que Rorty ve a su grupo social como un todo monolítico y no toma en cuenta la cantidad de grupos en conflicto en su interior. Esto se debe a que con su etnocentrismo Rorty nos hace ver que tiene en mente a *su* comunidad, en un sentido mucho más estrecho, es decir, el grupo de los “intelectuales, burgueses, demócratas, liberales”, etc, estadounidenses. El asunto de la igualdad en la diversidad sigue siendo un problema abierto a la filosofía política que Rorty deja de lado al inscribirlo justamente en la separación: diversidad privada, igualdad social, de tal suerte que el individuo, en cuanto tal, puede ser cualquier cosa pues en ninguna manera afectará su comportamiento político en tanto ciudadano o miembro de una comunidad. En este caso desaparece el problema, pues no hay necesidad de conciliar intereses públicos y privados. Ahora bien, cuando uno de esos “grupos” se enfrenta a otro, como ya vimos, no habiendo sustento teórico, o un tercer elemento para determinar quién tiene razón en el conflicto, se recurre a la afirmación de la propia comunidad. Esta es la forma de cinismo que me parece negativa.

Veamos ahora qué nos puede aportar Apel a la discusión. Aunque reconoce e incorpora la dimensión pragmática introducida por

Peirce y Morris<sup>3</sup>, señala lo que considera sus abusos cometidos desde variados y diversos ángulos:

En el ámbito de la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto —es decir, sobre todo en Wittgenstein y sus discípulos británicos— la búsqueda de una concepción adecuada del lenguaje y del significado condujo desde el modelo sintáctico-semántico del 'tomismo lógico' al modelo *radicalmente pragmático* de los 'juegos lingüísticos'; es decir, al modelo del uso del lenguaje en el contexto de 'formas de vida' reguladas." [...] El libro de Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, inspirado en el último Wittgenstein y en el pragmatismo americano, ofrece un *ejemplo extremo de acentuación de la dimensión pragmática* en la teoría de la ciencia. (Apel 1985 b,171, cursivas mías)

Esta "acentuación de la dimensión pragmática" supone un reduccionismo que deja de lado o soslaya las otras dos dimensiones y el carácter universal de la comunicación humana. Aunque de manera menos radical, el propio Habermas es objeto de una crítica similar cuando en *Conciencia moral y acción comunicativa*, asume una "versión débil de la propuesta pragmático-trascendental" (Apel 1994 c, 210) Hay una contradicción entre los presupuestos antifundacionistas de Habermas y su tesis de la fundamentación normativo-universalista y

---

<sup>3</sup> Para una breve descripción de las dimensión tripartita de la semiótica, esto es, la sintáctica, semántica y pragmática, véase "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo", en: (Apel 1985, b, 169-208)

ética de su teoría crítica. La contradicción queda “resuelta” por Habermas con la distinción entre “moralidad” (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*), siendo la última el ámbito en donde el escéptico puede dudar. Pero Apel contestará que esta escisión no es posible, puesto que:

El escéptico —en tanto que representante de la ilustración filosófica— puede, aparentemente con y/o realmente buenas razones, poner en cuestión toda forma de eticidad fáctica e incluso con grandes riesgos existenciales negarla; pero si él consigue pensar hasta el fin (“llevar a cabo el escepticismo”) [...] verá que no se puede negar racionalmente (es decir, sin cometer autocontradicción performativa) el principio de la moral en el sentido de una ética del discurso (Apel 1994, c, 216)

El problema no consiste en abordar filosóficamente el campo problemático de la eticidad, sino en negar (en términos de Habermas “aferramos a la pretensión de”) una fundamentación última de la ética:

A mi juicio, no son los juegos lingüísticos fácticamente existentes, variados e inestables, “ligados” a formas de vida asimismo variadas e inestables, los que están en condiciones de suministrar el contexto regulativo postulado por Wittgenstein para el seguimiento de una regla: sólo es capaz el juego “trascendental” del lenguaje, que se presupone ya en todos ellos como condición de posibilidad y validez del acuerdo intersubjetivo. (Apel 1985, b, 154)

Como se ve, Apel desea romper con la "horizontalidad" puesta por Wittgenstein —en el sentido de no haber ningún juego de lenguaje privilegiado—, al proponer un juego de lenguaje "trascendental". Pero, sorprendentemente, Habermas coincide con Rorty en asumir la función terapéutica de Wittgenstein, proponiendo abandonar el afán de ilustración del filósofo y reconocer la serie de confusiones que la ética filosófica ha provocado<sup>4</sup> y, lo que es más importante, "demostrar que esta fundamentación de la ética discursiva no puede tener la importancia de una fundamentación última y [...] tampoco puede reclamar para sí en absoluto esa condición."<sup>5</sup> Habermas señala que el escepticismo valorativo se ha introyectado en la conciencia cotidiana a través de la cultura. La coincidencia con Habermas que expresa Rorty en el último volumen de *Philosophical Papers* se entiende sobre la base de la crítica de Apel, cuando acusa a ambos de caer en contradicción performativa. La objeción de Rorty hacia la insistencia de utilizar el concepto de "pragmática universal" resuelve de pasada el problema que Apel atribuye a Habermas, pues, si es congruente, no tiene motivos para continuar usando el término "universal" para las

---

<sup>4</sup> Véase. (Apel 1994, c, 216)

<sup>5</sup> Habermas 1985, 105. En este artículo titulado "Ética discursiva: notas sobre un programa de fundamentación", Habermas polemiza con Apel respecto de la fundamentación última de la ética y la respuesta de Apel está en el artículo que hemos venido analizando, cuyo sugestivo título original es: "¿Puede fundamentarse normativamente la teoría crítica



pretensiones de validez, que no son otra cosa que expresión de los deseos últimos de un grupo social.

Pero, por otro lado, el procedimiento para determinar la norma básica de la ética se ubica en el nivel más alto de la reflexión epistemológica y la teoría argumentativa y no en los niveles empíricos del mundo de la vida. Por eso Apel insiste en el carácter formal de la ética del discurso, contrapuesto a las éticas materiales neoaristotélicas de la buena vida o la felicidad. Y es justamente en relación con la pretensión del discurso filosófico apeliano donde emergen las principales objeciones escépticas, en las que se puede localizar por lo menos algunas tesis de Rorty y del escepticismo específico que asume.

Una vez más, el análisis crítico que hace Habermas de la pragmática trascendental apeliana puede ser el contexto desde el cual recontextualizar el escepticismo ético de Rorty para ilustrarlo de manera más clara. En el artículo arriba mencionado<sup>6</sup>, la crítica de Habermas a Apel va más en el sentido de lograr una conciliación entre la ética del discurso y las éticas del bien vivir, marcando los límites de la idea de fundamentación última, y atribuyéndole, desde ahí, una función

---

recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Una tentativa orientada pragmático trascendentalmente: pensar Habermas contra Habermas". (Apel 1994, c).

<sup>6</sup> Véase nota anterior

especial, distinta a la impuesta por el propio Apel. Habermas recurre a presentar los argumentos del “escéptico axiológico” o “escéptico de los valores” como estrategia teórica que ilustre el punto del extremo opuesto a la contradicción entre una ética filosóficamente fundamentada desde la pragmática trascendental y la eticidad de los mundos de la vida.

Apel atribuye a Rorty un escepticismo del tipo: “no tengo, como filósofo, ninguna pretensión de verdad.” (Apel 1991, 124) La afirmación es correcta si por “verdad” se entiende “correspondencia o adecuación” con la realidad. Pero, conociendo el contexto de Apel, sabemos que no está pensando en esa teoría de la verdad, que ni él mismo sostiene. Por lo tanto, el supuesto escepticismo de Rorty no es del todo correcto, pues lo que sostendría éste es no tener ninguna teoría de la verdad, que no es lo mismo que no tener pretensiones de verdad. Cabe recordar que verdad significa en el contexto pragmatista justificación. Aunque Rorty no se niega literalmente a argumentar, pues todos los libros de filosofía son argumentos a favor o en contra de algo, sin fundamentos, sí constituye autocontradicción performativa.

Ahora bien, Apel tiene razón cuando demuestra la manera como Rorty cae en contradicción performativa, no sólo debido a su escepticismo que le orilla a negarse a argumentar [argumentando

incluso], sino en su negación del vínculo entre lo público y lo privado, cuando en su propia vida lo afirma al describir el comportamiento político de los intelectuales liberales, burgueses, ironistas, etnocentristas, posmodernos. ¿O es que hay una escisión más al interior de la esfera privada entre creencias del tipo a que remiten los adjetivos anteriores y las estéticas? Sólo así se explicaría la insistencia en que "simplemente hay campos de la vida de las personas para los cuales sus preocupaciones sociales pueden ser irrelevantes (su matrimonio, su arte, su esteticismo) (Rorty 1999) En conclusión, Rorty no parece incluir en la esfera privada lo concerniente a lecturas filosóficas, políticas, etc., lo cual explica la "contradicción".<sup>7</sup>

Para el pragmatismo no parece haber siquiera la posibilidad de alguna forma de universalidad. Sin embargo, aquí también se vislumbra una contradicción. Retomemos la objeción planteada en el capítulo

---

<sup>7</sup> En cierta medida Michael Walzer se inscribe en esta misma dinámica cuando afirma que "el minimalismo conduce a cierto tipo de solidaridad limitada, aunque esperanzadora e importante. Durante un tiempo marchamos juntos, pero después regresamos a nuestros desfiles propios [...] Debemos unimos a los marchistas de Praga, pero después, somos libres de argumentar sobre aquello que convenga a nuestra comprensión moral más amplia." [M. Walzer, en: (Apel 1998, a, 21)] Sin embargo, me parece que la división que establece entre pueblos, naciones o grupos culturales y que corresponde a la moralidad gruesa propia, amplia y fuerte por un lado, y a la moralidad delgada compartida con los demás, no es tan radical como la distinción público-privado de Rorty, que se manifiesta al interior de la propia cultura. No se trata de que el concepto de "justicia", por ejemplo, esté escindido en una parte familiar (por tanto, universal, delgada) y otra propia de cada cultura (particular, gruesa), sino que mi concepto privado de justicia puede ser incluso contradictorio con el concepto público de justicia que se maneja en mi comunidad y aún así me veo obligado (si he de ser un buen ciudadano) a adoptar el segundo y rechazar el primero.

anterior. Si una idea reguladora (o ideal) de su discurso, llámese ético, político e incluso estético por razones que se exponen más abajo, es la proyección del “nosotros” hacia espacios cada vez más abarcales ¿está contemplado que ese espacio llegue a incluir a la humanidad en su conjunto? ¿No se trataría entonces de una ética universalista si hemos de entender universal como propio de los humanos? La línea de argumentación y las preguntas anteriores conducen a un absurdo. Si el “nosotros” se entiende sólo por contraposición al “ustedes”, cuando ya no haya más “ustedes” tampoco habrá más “nosotros”, a menos que se presuponga la idea de Dios o aparezcan seres extraterrestres.

En el caso de Apel, que por ninguna vía (deducción, inducción, abducción) plantea algún universalismo que abarcara a la humanidad, sino que parte de las pretensiones de validez universal compartidas por todos los seres racionales, el concepto de “universalidad” cobra sentido en tanto adversario teórico (y ético) del relativismo y del escepticismo.

Por su parte Rorty en la Introducción a *Consequences of Pragmatism*, Rorty escribe una especie de “manifiesto” o declaración de principios del pragmatismo, sobre la base de señalar todos los puntos de los que *dudan* los pragmatistas. Resumo únicamente las dos primeras páginas, en donde se señala que, el pragmatista duda de: i) que existe algo común a enunciados dispares; ii) que se pueda decir

algo de lo que existe en común en enunciados morales diversos; iii) que haya algo que haga a todo acto moral bueno circunstancialmente, bueno en general; iv) que haya algo interesante qué decir sobre la tarea de aislar la verdad del bien; v) que debamos usar en filosofía el vocabulario de la Modernidad para describir asuntos morales. Para Apel la tarea consistió en saldar cuentas con todas las “filosofías de la historia que en efecto desacreditan la facultad humana de la razón” (Apel, 1996 139) desde varias posturas, a saber, la autoridad religiosa, la fatalidad del ser, las estructuras anónimas (estructuralismo) que “vuelven ilusoria u obsoleta toda la concepción de la humanidad como el sujeto de la historia responsable. Estas posturas han partido de un escepticismo frente a la idea moderna de razón y de un sujeto de la historia. De ahí que la crítica al escepticismo epistemológico subyacente aparece explícita o implícitamente a lo largo de su obra.

Es posible entonces concluir que el escepticismo ético positivo puede asumir tanto la relatividad de la postura pragmatista en torno a la historicidad de los conceptos morales, y el procedimiento propuesto por Apel para la argumentación, sin concederle carácter universal en el sentido de ahistórico, sino válido igualmente en condiciones históricas. Esto significaría que el procedimiento tendría que ser a su vez validado

—no legitimado— por el mismo grupo de involucrados. En el siguiente punto se aclara esta posibilidad.

## **2. Escepticismo ético y político**

A través del escepticismo hemos contrastado a dos de las principales corrientes filosóficas éticas, bautizadas por sus propios autores como universalista y antifundacionista. Del análisis ha surgido una nueva forma de concebir el escepticismo ético y político, como el que duda de lo evidente, con el fin de detectar, siguiendo a Foucault, aquellos focos de dominación ahí donde no se muestran sin más, pues en tal caso la función de la filosofía sería inútil. La tarea de una filosofía liberadora consistiría en detectar las redes de poder que pueden convertirse en dominio o bien los estados de dominación propiamente hablando; descubrir sus mecanismos, su funcionamiento y la racionalidad bajo la cual operan; denunciarlos y por último, ofrecer alternativas teóricas de liberación y prácticas de libertad, tanto en el ámbito de lo público como de lo privado. El escepticismo es una forma de romper con el dogmatismo, rescatando su sentido originario de *skepsis*. Foucault, sin mencionarlo, parece otorgar al filósofo esta tarea cuando afirma que: "El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política

de los demás; estriba más bien en cuestionar, a través de los análisis que lleva a cabo en terrenos que le son propios, las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las formas de actuar y de pensar, en disipar las familiaridades admitidas, en retomar la medida de las reglas y de las instituciones y a partir de esta re-problematización .participar en la formación de una voluntad política"

Curiosamente en *Achieving Our Country*, texto de reciente publicación, Rorty da un giro en cuanto a sus ideas de intelectual de izquierda. Para lograr los objetivos de justicia social, propone olvidarse del fundamento marxista y enmarcar la acción entre el orgullo y la aceptación de los errores. Propone una reactivación de la izquierda reformista que se imponga sobre la nueva izquierda<sup>8</sup> que considera de corte foucaultiano y pesimista, para formar parte activa en la transformación de las instituciones democráticas, con el fin de evitar la humillación, el sufrimiento innecesario, acortar la brecha entre ricos y pobres y hacer de Estados Unidos un país fuerte. En este contexto sí otorga un papel activo a la filosofía en el terreno de la política cuando hace suyo el desplazamiento de la pregunta: "¿Qué puede hacer la

---

<sup>8</sup> De los dos grupos en la lucha política en Norteamérica, la vieja izquierda que rebautiza como izquierda reformista, cuya meta consistía en luchar "dentro del marco de la democracia constitucional para proteger al débil del fuerte" (Rorty 1998, 43) y el de la nueva izquierda que pensaba que "ya no era posible luchar por la justicia social al interior del sistema." (Ibidem), Rorty ve los logros, fracasos, buenas y malas estrategias de unos y

filosofía para los Estados Unidos? en lugar de “¿Cómo se puede justificar filosóficamente a los Estados Unidos? (Rorty, 1997, 27).

Pero Rorty percibe un clima de escepticismo, pesimismo e incluso de burla en torno al “futuro promisorio” de su país, producto de los terribles errores pasados y presentes cometidos sobre todo como genocidio.<sup>9</sup> Por un lado el arte y la filosofía que se está generando en los Estados Unidos son prueba de ello. Los intelectuales de izquierda se repliegan ante estos hechos y ponen el acento en la denuncia, en la crítica, mas no proponen, son pasivos. Por otro lado, se está imponiendo la filosofía “árida”<sup>10</sup>, profesionalizada, alejada de la vida.<sup>11</sup>

De nuestra tradición surgen otras necesidades más apremiantes, que se muestran en una inversión histórica en cuanto a la recepción del marxismo y el papel de los intelectuales en ambos lugares. La tradición de intelectuales políticamente activos, con influencia marxista y que jugaron un papel importante en las causas justas de nuestro país, desde principios de siglo hasta la década de los sesenta o setenta, hoy parece debilitada o incluso perdida. Su papel parece circunscrito a la academia, a la teoría. Hay un profundo escepticismo en torno a

---

otros. Reconoce la importancia de ambos para la justicia social de su país como elemento contendor del avance de la derecha.

<sup>9</sup> Paradójicamente, el orgullo nacional que prevalece hoy en día es el chauvinismo militar, apunta Rorty.



nuestras instituciones y la posibilidad de modificarlas; un gran pesimismo en cuanto a superar la crisis económica. Están más abocados, como diría Rorty, al cambio cultural que al cambio político.

Pero, independientemente de la forma como se establezca la relación entre escepticismo ético y político, podemos concluir que abandonar la pretensión de dar sustento filosófico a la política no descalifica el papel que juega como constitutiva de los actores políticos. Hacer política sin sustento filosófico no significa que el intelectual deba quedar descartado del proceso, sino que su práctica será de otra índole, no ya como el "Ilustrado" que juzga, critica y decide, sino como el que se vincula a los grupos de lucha para ser un actor más, con capacidad de articular y utilizar su competencia lingüística para servir de mediador en campañas mas que en "movimientos",<sup>12</sup> y para convertirse en un creador de vocabularios, en pos de la "utopía romántica".

En Apel la preocupación política se constituye en un medio estratégico para la solución de los problemas éticos;<sup>13</sup> pareciera haber una subordinación de la política a la ética, siendo ésta el motivo

---

<sup>10</sup> Conforme al término usado por Iris Murdoch en un ensayo titulado "Against Dryness", mencionado por Rorty en *Achieving Our Country*, p. 129.

<sup>11</sup> Véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1979.

<sup>12</sup> La campaña es temporal, finita, en tanto que el movimiento es ahistórico, infinito.

<sup>13</sup> Véase la p. 148 de este trabajo.

principal de su objetivo filosófica y salvando todos los obstáculos que interfieran en el desarrollo de una ética global o macroética para la humanidad. Con este fin proponer una nueva distribución del trabajo parece plausible. No me parece válido, por el contrario, descalificar discursos filosóficos en su totalidad por el hecho de ubicarse en niveles o planos diferentes y tratar objetos distintos. El propio Apel está consciente de que las “estrategias explicativas y desenmascadoras externas (como por ejemplo la sociología explicativa externa de la ciencia, las teorías base superestructura y otros conceptos de la crítica a la ideología, psicoanálisis, genealogía *à la* Nietzsche o *à la* Foucault, explicaciones estructuralistas, estructural-funcionalistas o historicistas de lo que acontece, desconstruccionismo, etc.)”, pueden ser “más o menos legítimas como complemento de una reconstrucción ‘interna máxima’ (Lakatos)”. (Apel 1994, c, 242-243) Se rebela contra el reduccionismo de las explicaciones un tanto inspiradas en el ataque a la metafísica, o bien a partir de un cientificismo moderno e incluso posmodernas. Pero aunque admite este “complemento”, no está dispuesto a colocar ambas actividades en un nivel digamos de “horizontalidad filosófica”, sino que exige prioridad al nivel de la “reconstrucción racional de los procesos de racionalización.” (Apel 1994, c, 242) Sin embargo, señala dos vicios en los que suelen caer, a

saber, la autocontradicción performativa, o la negativa a argumentar, que los “inmuniza contra críticas posibles.” Se observará que ambos vicios están vinculados con la adhesión a alguna forma de escepticismo ético o epistemológico, que se hará patente dependiendo del contenido en cuestión. La negativa a entrar en el discurso argumentativo que asume Rorty la atribuye Apel a que queda atrapado en una praxis convencional que impide cualquier crítica al sistema norteamericano de vida y sus instituciones.

No obstante, algo podemos aprender de esa negatividad. Por ejemplo, trayendo a colación el caso de los derechos humanos, pues finalmente es una preocupación legítima de la mayoría de las naciones en la actualidad. Cuando Rorty dice que “los derechos humanos se conforman más a la forma como *nosotros, los ricos, seguros y educados habitantes del Primer Mundo*, pensamos que la gente se deba tratar entre sí” (cursivas mías), la sentencia puede interpretarse como fuerte y ofensiva desde la perspectiva de *nosotros los pobres, inseguros e ignorantes habitantes del Tercer Mundo*. Pero el contexto estrecho y fijo desde el cual se comprende la noción de derechos humanos le impide ubicarse en otro contexto, a la luz del cual analizar las relaciones de poder y prácticas sociales que han diseñado, utilizado y que en la actualidad promueven tal noción para fines específicos. De

ahí su interpretación como una especie de lujo del Primer Mundo. No obstante, creo que está en lo cierto cuando piensa en la inutilidad de la pregunta por lo que los derechos humanos son en sí. A la luz de la congruencia, podemos decir que tiene razón en afirmar que si alguien piensa diferente no hay argumentos para hacerle ver su error o decirle que está equivocado. Es justamente esta consecuencia política que extrae de la afirmación filosófica con la cual coincidimos, la que debe ser sometida a crítica, sin caer en ningún dualismo (apariencia-realidad; cuerpo-mente, etc.). Tal vez en el fondo no haya una discrepancia tan fuerte con Rorty, sino que se podría decir que oponiéndole otro contexto, más conveniente a nuestra situación social, podemos ver el uso instrumental de su discurso para fines políticos y detectar en qué medida nos afecta. Una vez que hayamos reconocido esto, tendremos mejores armas para contrarrestar los efectos políticos negativos, en lugar de buscar verdades que indiquen qué son los derechos humanos, cómo defenderlos y sancionarlos.

Rorty tiene razón cuando piensa en la inutilidad de la pregunta por lo que los derechos humanos son en sí. A la luz de la congruencia, podemos decir que tiene razón en afirmar que si alguien piensa diferente no hay argumentos para hacerle ver su error o decirle que está equivocado. Es justamente esta consecuencia política que extrae

de la afirmación filosófica (con la cual coincidimos) la que debe ser sometida a crítica, sin caer en cualquier forma de dualismo (apariciencia-realidad; cuerpo-mente, etc.). Tal vez en el fondo no haya una discrepancia real con Rorty, sino que se podría decir que oponemos otro contexto, más conveniente a nuestra situación social, gracias al cual podemos ver el uso instrumental que de tal noción se extrae con fines políticos y gracias a lo que nos ha enseñado Rorty, convirtiéndolos a ellos, en adversarios nuestros, los pobres, inseguros e ignorantes habitantes del Tercer Mundo. Una vez que hayamos reconocido esto, tendremos mejores armas para contrarrestar los efectos políticos negativos, en lugar de buscar verdades sobre cuáles son los derechos humanos y cómo defenderlos y sancionarlos.

Por otro lado, la disociación entre filosofía, ética y política se resume en que para Rorty si hemos de ser menos crueles y tratarnos cada vez mejor, esto no se hace porque hayamos alcanzado la verdad del ser humano o de los derechos humanos o de la obligación humana. Este progreso moral se da simplemente porque nos estamos volviendo mejores. Pero Rorty deja de lado que "ser cruel", "ser mejor" tiene un contenido. Lo deja de lado como problema puesto que le ha dado el contenido usual de su sociedad y su tiempo. Creo que el procedimiento de la ética del discurso para dotar de contenido a esos términos resulta

un instrumento adecuado, aunque se tendría que cuestionar la categoría de “validez universal” para denominar a la comunidad ideal de comunicación.

En el Capítulo 2 se vio de qué manera Rorty se vale de la bella imagen de esencia de vidrio, para ejemplificar la idea del alma inmaterial inscrita en el dualismo imperante durante mil años de cultura occidental. El discurso de clemencia de Isabela, personaje femenino de la obra de Shakespeare *Measure for Measure* recurre a que, habiendo diferencias entre los seres humanos, la ley no se puede aplicar por igual. Si Dios mismo hiere en forma distinta a la naturaleza, ¿por qué el legislador, ignorante de la naturaleza humana, embriagado de autoridad, no hace lo mismo ? Si se actuara así, ignorando la diferencia y aplicando la ley con un rigor necio, haría reír a los mismos ángeles, si estuvieran dotados de esa capacidad meramente humana. Aquí Shakespeare insiste en cómo un mismo acto o sentencia cometido o pronunciado por distintas personas, adquiere un carácter diferente, mostrando así más signos de relativismo que de una “esencia de vidrio” con base en la cual todos fueran tratados por igual.

El escepticismo ético de Rorty es antifundacionista y, conforme a mi análisis, es positivo, porque no es dogmático, puesto que no afirma “el bien no existe”; ni tampoco “sí existe, pero es imposible conocerlo”.

Es también positivo puesto que, contrario a la *epojé*, sí elabora un juicio, que reza: es preciso cambiar de tema, en el sentido de abandonar los postulados modernos. Contra el dogmatismo, afirma que así como el secularista moderno no decía "Dios no existe", el escéptico no dice la verdad o el bien no existen, sino que es preciso tratarlos de otra manera. Contra la *ataraxia*, Rorty urge a una nueva cultura post-filosófica, lo cual significa abandonar la Filosofía por la filosofía, como un intento de ver cómo las cosas en el sentido más amplio del término van juntas. En otras palabras, el pragmatismo no ofrece nuevas respuestas sino que abandona viejas preguntas.

Pero el escepticismo de Rorty no es crítico, pues del abandono de fundamentos pasa a la aceptación y defensa de la tradición moral de la comunidad de pertenencia. Aquí radica el gran problema de Rorty, pues la actitud escéptica llega en este punto a su límite y conoce su freno. Aunque afirma que el escepticismo romántico ayuda ser crítico frente a los valores propios, la crítica, si es que en efecto se lleva a cabo, tiene un alcance muy limitado, pues no va más allá de las costumbres más arraigadas de su sociedad. Si bien ciertos rasgos de dogmatismo se eliminan, puesto que no se hace una defensa sustentada de los propios valores, sino que simplemente se afirman como "míos", no deja de pasar por una actitud dogmática. Más aún, en

este caso se corre incluso el mismo riesgo de autoritarismo implícito en la valoración moral de corte universalista, puesto que esa defensa se extiende a tal grado que si adquiere dimensiones políticas en su sentido más estrecho, se irá a la guerra por una causa que no importa si es justa o no, basta con que sea mía. La posible “ventaja” frente a posturas universalistas estriba precisamente en la actitud cínica de filosofías como la de Rorty que abre la posibilidad de conocer los términos bajo los cuales se mueve políticamente, sin encubirla con pretensiones de verdad y universalidad.

A partir de la crítica antifundacionista, el escepticismo rortiano desemboca en la concepción de la filosofía como conversación que nunca termina, ya que rechaza concebirla como teleológicamente orientada hacia una verdad final, con lo cual recupera el sentido originario de *skepsis*. No obstante Apel, tendrá razón en argumentar a favor de construir una rigurosa meta del lenguaje, con argumentos sólidos, que de hecho son inevitables, y asumir las pretensiones de validez universal que son la base del formalismo. Pero una lectura escéptica detectará posibles problemas en un discurso que ostenta una universalidad que podría haber surgido del nivel B de la ética y colocarse en el nivel “A”, de manera consciente o inconsciente,



ilocucionaria o perlocucionariamente.<sup>14</sup> Así lo reconoce E. Dussel cuando afirma que:” Aquí, nuevamente, la posición de un R. Rorty acerca de la ‘inconmensurabilidad’ de un diálogo intercultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una teoría que tome en cuenta las *dificultades*.<sup>15</sup>

Parte de las críticas a Rorty se basan en que se trata de una filosofía elitista,<sup>16</sup> ya que sólo unos cuantos tienen la oportunidad — sobre todo a nivel mundial— de dedicarse al cultivo de su ser mediante actividades literarias, poéticas y artísticas en general. Paradójicamente, si vemos el caso desde el escepticismo ético o antifundacionismo que promueve hacer de la filosofía un discurso más apegado a la vida y aceptar una política sin fundamentos, vinculada a los deseos y creencias de la comunidad de pertenencia, nos encontramos ante un discurso “popular”. En realidad, cabe cuestionar si los temas ético-políticos más urgentes de *nuestra comunidad* necesitan fundamentación filosófica para considerarlos con ese carácter perentorio. ¿Es necesaria una fundamentación ética para señalar la

---

<sup>14</sup> En el recorrido de estos dos términos, finalmente llegan a caracterizarse en Apel de la siguiente manera: Ilocucionario: acto de habla transparente. Perlocucionario: Acto de habla estratégicamente encubierto. Véase Apel 1994, d, 291-292).

<sup>15</sup> Dussel 1994, 79-80.

<sup>16</sup> Véase por ejemplo el artículo que de Nancy Fraser que comentamos en el Capítulo 4

imperiosa necesidad de erradicar la pobreza, elevar el nivel educativo, volcarnos hacia una sociedad más solidaria, evitar la humillación? Si formulamos esta pregunta a hombres y mujeres fuera del ámbito filosófico, la respuesta sería negativa, porque la problemática referida forma parte de la red de creencias de nuestra sociedad. ¿No resulta entonces más elitista la postura que sostiene la urgente necesidad de una ética planetaria? ¿No está dirigida esta filosofía principalmente a los integrantes de los foros internacionales donde se discuten asuntos que afectan a todos los países, o a los grupos parlamentarios de las sociedades democráticas de Occidente? No obstante, suponiendo que la respuesta a estas últimas preguntas fuera positiva, no es tampoco razón para descalificar la función de la filosofía. El reproche de elitismo a una u otra postura me parece poco válido, pues en primer lugar, ¿no ha sido la filosofía un discurso elitista, al que pocos han accedido a lo largo de su historia?

### **3. Autocreación romántica y justicia social**

Desde mi perspectiva, los deseos de justicia social, cambio político y ético en sentido apeliano, no tienen por qué descalificar ni estigmatizar el deseo de autocreación en sentido rortiano. Aunque ya se señaló que

de una sociedad de poetas no se sigue necesariamente una sociedad más justa, de la aceptación de esta premisa tampoco se sigue que se deba abandonar el momento de la autoconstitución individual con todas las implicaciones poéticas y literarias que tenga. La conciencia de justicia social no tiene por qué volvernos agelastas.

Sin afán de negar la historicidad de los conceptos, ni de intentar recuperar el pasado, que sería contrario a nuestra postura, creo que sí se puede valer de elementos de otras épocas, para buscar fuentes de inspiración a la actual. En ese sentido me gustaría retomar el papel de la risa escéptica que tuvo su edad de oro en los primeros años del Renacimiento. Antes que Shakespeare atribuyera al hombre el don de la risa, Rabelais escribía: "Más vale de risas y no de lágrimas que escriba porque es la risa lo típico del hombre,"<sup>17</sup> En ese tenor describe Bajtin los tiempos de Rabelais: "Los problemas arduos y temibles, serios e importantes son transferidos al plano alegre y ligero de los tonos menores. Tienen un desenlace que produce alegría y alivio [...]. No se trata evidentemente de afirmaciones filosóficas, sino de la dirección tomada por el pensamiento artístico e ideológico, que trata de

---

<sup>17</sup> M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Universidad, México, 1993, p. 67. En este fantástico ensayo sobre la risa, Bajtin menciona algunos teóricos de la risa conocidos por Rabelais, tales como Hipócrates, Demócrito, Aristóteles, Luciano. Llama la atención en especial la mención a Zoroastro de quien Plinio afirmaba que "había nacido con una sonrisa en los

comprender el mundo desde un punto de vista nuevo, abordándolo no como un misterio sombrío, sino como un alegre drama satírico."<sup>18</sup> Por ello, los agelastas son enemigos del "arte que nació como eco de la risa de Dios y que supo crear ese fascinante espacio imaginario en el que nadie es poseedor de la verdad y cada cual tiene derecho a ser comprendido."<sup>19</sup> Coexisten dos tendencias en un mismo periodo: la transparencia unívoca de la esencia de vidrio, con su correspondiente afán de certeza, de universalidad y de verdad, que brilla con los destellos de la equivocidad, la fantasía, la particularidad y la pluralidad.

Pero no sólo en el "espacio imaginario" de la novela aparece el escepticismo, está también presente en las prácticas de las culturas populares; irrumpe, una vez más desde las altas esferas de la cultura, en las polémicas de reformadores y contrarreformadores; y emerge como consecuencia de la introducción del nuevo mundo en el pensamiento europeo. El Renacimiento, la Reforma y el descubrimiento de América, tres grandes acontecimientos que marcan el periodo de gestación de la Modernidad, se ven atravesados por distintas formas de escepticismo, como lo son el festivo rabelesiano, el relativista de Montaigne y el agelasta cartesiano, por mencionar sólo algunos. La fe

---

labios, lo que auguraba su sabiduría divina". No es gratuito que Nietzsche, acérrimo defensor de la alegría, escogiera a Zaratustra como personaje para expresar su filosofía

<sup>18</sup> M. Bajtin, *Op. Cit.*, p. 209.

en la razón y en la verdad con la consiguiente idea de progreso y libertad, el desarrollo de la ciencia y su necesaria promesa de una vida mejor para todos, fueron algunas de las implicaciones del predominio que directa o indirectamente ejerció la epistemología en la Modernidad.

El pensamiento posmoderno de la sospecha, legado de Nietzsche,<sup>20</sup> reacciona frente a los más fuertes supuestos de la Modernidad, y florece así marcado por una clase peculiar de escepticismo, casi siempre pesimista, que lo aleja del maestro. La translucidez del espejo del conocimiento es puesta en tela de juicio por Nietzsche más que por ningún otro, al introducir la mirada perspectivista, en lugar del Ojo omnisciente; de ahí que el pensamiento posmoderno duda de ese espacio interior de acceso privilegiado, denominado "mente" y de que la verdad esté ahí fuera para ser aprehendida por el sujeto (escepticismo epistemológico); duda de la existencia de esencias y universales (escepticismo ontológico); duda de que haya una naturaleza humana eterna e inmutable, de "la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da

---

<sup>19</sup> Kundera, *Op. Cit.*, p. 151.

<sup>20</sup> "Let us beware of the tentacles of such contradictory notions as 'pure reason', 'absolute knowledge', 'absolute intelligence'. All thesis concepts presuppose an eye such as no living being can imagine, an eye required to have no direction, to abrogate its active and interpretative powers, precisely those powers that alone make of seeing a seeing of something. All seeing is essentially perspective, and so is all knowing", *The Genealogy of Morals*, N. York, 1956, p. 255.

sentido al conocimiento y normas de conducta"<sup>21</sup> (escepticismo metafísico); duda de la función de los grandes relatos y de la posibilidad de un gran proyecto emancipador de la humanidad (escepticismo político); y duda de la posibilidad de una ética universal fundamentada sobre sólidas bases epistemológicas, antropológicas y ontológicas (escepticismo ético).<sup>22</sup>

La reacción posmoderna trajo consigo un desencanto respecto de la Modernidad, sus promesas y expectativas. Las actitudes que marca Luis Villoro frente al desencanto ayudan a enmarcar nuestra conclusión: la "nostálgica", premoderna, que mira hacia atrás, hacia antiguos valores; la del "realismo escéptico", posmoderna, que duda de las pretensiones y valores de la Modernidad, condenable, según el autor debido a la "actitud conservadora" que abandona toda proyección de cambio o transformación social<sup>23</sup>; la de "confusión y escepticismo" que anuncia el fin de una época y el principio de otra. Villoro propone una cuarta alternativa que incluiría algo parecido al proyecto habermasiano, pero pensado a la medida del Tercer Mundo.

---

<sup>21</sup> G. Vattimo, "Metafísica, violencia, secularización", en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 64.

<sup>22</sup> En su vertiente frankfurtiana, la duda es pesimista; en su vertiente lyotardiana, es de esperanza limitada; en su vertiente pragmatista, es práctica.

<sup>23</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 101.

Podemos estar de acuerdo con Villoro, siempre y cuando se logre tender un puente entre la autocreación, el sentimiento moral privado y la ética y acción política. En efecto, quienes vivimos en este continente estamos un tanto determinados por nuestra condición de seres latinoamericanos. Pero a la vez, por lo menos el intelectual, vive intensamente el proceso de descripción y redesccripción personal. ¿No puede hacer lo mismo en torno al ser social? ¿y no requiere de un escepticismo de fondo que le ayude a estar siempre alerta y leer con otros ojos los discursos filosóficos ajenos? Después de todo, el filósofo sigue haciendo lo que Hegel: poner su tiempo en palabras. El escepticismo de la sospecha, que desvela y desenmascara conduce a otra forma de concebir la filosofía. A pesar de la dosis de pirronismo, en el sentido de que se constituye en una forma de vida, del escepticismo de la sospecha se sigue la denuncia y de ésta la acción. Por lo tanto, este cambio a la filosofía sin sustentos, no significa volverse pasivos ni irreflexivos; significa no descuidar el lado foucaultiano o lyotardiano; significa no caer en ingenuidades peligrosas; significa intentar desarrollar una "ontología de nosotros mismos" para averiguar qué clase de sujetos somos, qué clase de verdades nos mueven y conmueven para ver –por ejemplo, y siguiendo a Foucault– relaciones de dominio ahí donde no son evidentemente claras, no porque

“escondan su esencia”, sino porque los juegos de poder las ocultan estratégicamente; o bien para prevenimos de caer en el “terror”, o de que nuestra acción se traduzca en el efecto contrario del planeado, entregándonos a un constante ejercicio de ensayo y error.

Coincido con Apel y Rorty en la crítica al escepticismo epistemológico. También estoy de acuerdo con Apel en su noción de contradicción performativa y con Rorty en que olvidemos al escéptico que duda de la realidad. Pero dado que Apel no separa las diversas formas de escepticismo, no da cabida por lo menos a distinguir formas negativas de formas positivas. Creo que incluso el escéptico epistemológico cumplió su función en el desarrollo de la filosofía moderna, pero acepto la tesis rortiana de que ya no tiene razón de ser

En un principio se aclaró que el trabajo no tenía fines conciliatorios, sino ofrecer alternativas a una filosofía crítica y comprometida con la praxis. Al final del camino me ha parecido legítimo el tratamiento respetuoso de ambas corrientes, que implica críticas y recuperaciones. Un trabajo de esta índole —y en general la investigación filosófica— nunca es definitivo ni acabado, máxime que los autores que aquí se analizaron son contemporáneos y continúan produciendo a la fecha de escribir estas líneas. No tiene caso repetir lo dicho a lo largo de todo el trabajo; me gustaría concluir en forma



simple, llana y un tanto metafórica, con la esperanza que lo lapidario del final haya quedado suficientemente justificado en la totalidad del texto. La filosofía que se desprende del escepticismo ético que sostenemos, sospecha de las verdades morales que por su carácter absoluto y ahistórico se convierten en autoritarias y totalitarias; es además una filosofía que pone en el mismo nivel la creación individual y el crecimiento social, y que, aceptando la respectiva dosis de pesimismo y optimismo, gozo y dolor presente en todo proyecto, estará en condiciones de ser profunda como “el sentido de la tierra” y ligera como “los pies de Aquiles.

# APÉNDICES

## Apéndice 1

### **Dificultades de la ética del discurso**

*Entrevista a Karl-Otto Apel*

Por:

Yolanda Angulo

Y. ANGULO.- Parece que uno de los principales problemas en relación con las consecuencias políticas de la filosofía de Richard Rorty es el caso de conflictos interculturales. ¿Cree usted que la ética del discurso tiene los medios para resolver dichos problemas?

APEL.- Este es el problema que abordo en mi ponencia<sup>1</sup>. Sólo podemos analizar la situación y señalar los problemas posibles, pero este no es el trabajo práctico que se debe emprender para evitar los conflictos abiertos, como los que están sucediendo en países en la actualidad, como el fundamentalismo [...] Otro ejemplo famoso es el caso de Yugoslavia y Algeria, así como lo que está sucediendo en Afganistán. Me sorprende y me resulta terrible ver lo que está detrás

---

<sup>1</sup> Se refiere a la ponencia presentada durante el Coloquio Diálogo Filosófico Norte Sur, llevado a cabo en noviembre de 1998 en la ciudad de México.

de la guerra civil en ese lugar, desde que los rusos abandonaron el país. Me sorprendió ver cómo la CIA representa los intereses de las compañías americanas con el fin de obtener petróleo y gas de estos nuevos países que anteriormente pertenecían a la Unión Soviética, como Usbequistán, Kasakistán [...] Deseaban tener una vía a Pakistán a través de Afganistán entre los británicos y los rusos en el Siglo XIX, ahora los americanos. Han ayudado a Pakistán y ahora a [...], son verdaderos bárbaros, mucho peores que Komeini.

Y. ANGULO.- Pero son justamente estas situaciones las que provocan una actitud escéptica hacia una ética universal.

APEL.- Pero esto no está claramente expresado. No debemos confundir el problema de fundamentar o de desarrollar filosóficamente dicha ética con el de incluir estos postulados en el problema de la realidad política. No se puede decir que no es posible fundamentar una ética así debido a que hasta ahora hemos atravesado por guerras, guerras civiles y conflictos de toda índole. En filosofía nos concierne el "deber" que es diferente del "ser". Otro asunto consiste en hacer una distinción. Resulta trivial la manera como las normas morales no han sido acatadas hasta el momento. Pero [...] que no podemos, con una ética como la del Sermón de la Montaña, la ética cristiana, o el imperativo categórico de Kant que esta ética no sea suficiente para una

ética de la responsabilidad. Y aquí no estoy siguiendo sólo a la ética kantiana; ésta es sólo la Parte "A" de lo que yo defendería. Creo que también necesitamos una ética para decirle a los políticos --y no sólo a los políticos--, una ética de la corresponsabilidad para las iniciativas indispensables, en casos donde llegamos a los límites de la cooperación con los otros, en aquellos casos en que los otros no están preparados para entrar en los discursos, donde debemos practicar contra-estrategias discursivas.

Y. ANGULO.- ¿Únicamente discursivas?

APEL.- No. En un caso límite debemos estar preparados incluso para enviar soldados, como actualmente se está haciendo en Bosnia. Creo, espero, que los contingentes de tropas europeas, también alemanas, que por el momento han sido enviados a Bosnia, por ejemplo, sean sólo con el fin de preservar o conformar la paz [...] La tarea consiste, por supuesto, en posibilitar que las personas que han sido expulsadas de sus hogares que puedan volver a sus casas. Pero hasta ahora esto no ha sido posible. Por otro lado, los musulmanes están evitando que esta gente pueda volver. No se puede siempre ser cuidadoso.

Y. ANGULO.- Volviendo al escepticismo, ¿estaría de acuerdo en que a través de la historia de la filosofía, se han desarrollado muchas formas de escepticismo y que en el momento presente, no se ha hecho una

caracterización de las diversas formas en que el escepticismo está presente en el discurso filosófico?. Más aún, yo diría que hay una forma "buena" de escepticismo y otra "mala". ¿Estaría usted de acuerdo? "Y cómo definiría el escepticismo de Rorty?

APEL.- Es una pregunta que puede responderse por principio fácilmente; sin embargo, llega a ejemplos que son muy difíciles. En primer lugar, yo vería que el escepticismo es una posición que pertenece a la filosofía, al discurso filosófico. El escéptico es un miembro que toma un papel específico necesario en el discurso. Pone trabas a los demás. Pero en muchos casos, sólo provoca con el fin de provocar soluciones del otro lado. Y esta tradición se remonta a Platón, quien era un gran escéptico, desplegaba un escepticismo terrible, era su propia [...] si examinamos el último título de Parménides Así que en la Antigüedad en general, cada escuela filosófica tenía una fase o aspecto escéptico. También podemos recordar que Hegel dijo que el escepticismo es algo que debe buscarse [...] para llegar hasta el fin. Desde luego que Hegel estaba convencido de que esto rompe la solución. Así que también por ese lado debe cumplir con un papel en el discurso filosófico. Pero por el otro lado, existe el peligro de que el escéptico no colabore; que no esté ya dispuesto a reconocer argumentos. Lo que yo considero un ejemplo fuerte, es cuando el

escéptico ya no reconoce que el problema de la autocontradicción cancela su propio argumento, que queda limitado, y que no puede decir sencillamente "no sé". Y debo decir que Nietzsche es ejemplo de no respetar la prohibición de la autocontradicción performativa; es un clásico de la autocontradicción performativa, que atraviesa su obra y se va ampliando en sus últimos trabajos. Incluso tengo la sospecha de que su camino a la locura al final, no se debía principalmente a la sífilis que padecía, sino que también puede entenderse como el resultado necesario de la autodestrucción.

Y. ANGULO.- Yo siempre he creído que su locura fue una salida necesaria a sus conflictos...

APEL.- Debo confesar, que en diversas ocasiones he impartido seminarios sobre Nietzsche, cuando todavía me dedicaba a la enseñanza, y mi experiencia es que los estudiantes, en parte, me resultaban sorprendentes. Ahora soy un viejo de 75 años. Fui soldado durante 5 años, pertencí a las juventudes de Hitler. Por retrospectiva debo decir que los efectos de Nietzsche fueron terribles en la época. Eso no se puede negar; yo lo viví.

Y. ANGULO.- Sin embargo, se puede hacer una lectura distinta de Nietzsche.

APEL.- Desde luego, si usted es una lectora crítica Nietzsche es un gran autor y puede aprender mucho de él, especialmente en el terreno de la psicología. La psicología profunda es algo fantástico en Nietzsche. Pero, por otro lado, si no se es un lector crítico, entonces puede ser terrible.

A mi me sorprendió que muchos de mis estudiantes estaban dispuestos a aceptar todo lo que Nietzsche dice, su retórica, de manera totalmente acrítica, incluso diría, a "tragarse" todo eso.

Y. ANGULO.- Es que Nietzsche, como diría Baudrillard, es un seductor...

APEL.- Ah sí. Debo mencionar ahora otro problema. Esta postura que ya no respeta argumentos –especialmente lo que yo considero argumentos cruciales, que cancela la discusión mediante la autocontradicción performativa-- ha creado escuela, como suele decirse. Los posmodernos, por ejemplo, son todos buenos nietzscheanos, en cierto respecto.

Y. ANGULO.- Sin embargo, presentan argumentos, escriben libros...

APEL.- Sí, pero por ejemplo Derrida, siguiendo a Heidegger, argumenta incluso de la siguiente manera: "El logocentrismo debe ser superado. En el futuro debemos pensar de otra manera." Heidegger ya había dicho, pensamos en el futuro y esperamos nuevos



acontecimientos para tener una nueva forma de pensar que no sea ya la del logos Occidental. De la misma manera, Derrida, incluso de manera más radical, dice que todo logocentrismo debe ser superado. Pero, al mismo tiempo, también dice: "Desde luego que Apel tiene razón, debemos apoyar el logocentrismo, debemos valerlos de él, no podemos argumentar de otra forma". Y no obstante, no cambia la situación, así que la lección es: "Argumento contra la argumentación". Hay aquí una ambivalencia, porque el logocentrismo puede considerarse de dos formas diferentes: si lo que Derrida quiere decir es "Mi concepción de la racionalidad en el sentido de la relación sujeto-objeto es un *gestel* en el sentido heideggeriano de la "racionalidad tecnológica", entonces estoy de acuerdo con él, en que eso debe superarse. Pero si a lo que se refiere es —y de hecho también lo sostiene en muchos lugares— simplemente a la posibilidad de compartir significados con las otras personas, entonces dice que no hay *signifiques*, sólo *significants*, y sólo existe el juego, la diferencia, el cambio perpetuo de significado, de manera que no podemos compartir significados con los demás. Si esto es lo que sostiene, entonces cae en una terrible autocontradicción performativa, porque también está intentando compartir este significado con nosotros para que nos quede claro que esto no es posible y que la diferencia lo destruye todo. Es la

base para la deconstrucción destructiva. Así que yo creo que es un tipo peligroso, ni siquiera le podemos llamar escéptico, porque eso no lo dice.

Con Rorty sucede lo mismo, Rorty no es criticable, a menudo lo he demostrado, en especial si consideramos el artículo "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". Rorty no es sujeto de crítica, pues dice "No tengo pretensiones de validez, sólo entablo una conversación", lo cual es injusto porque el otro no puede ya argumentar en su contra, porque Rorty evade la argumentación.

Y. ANGULO.- ¿Cree usted que Rorty asume una actitud cínica?

APEL.- Con frecuencia también he tenido dudas al respecto. Yo sé que personalmente es una persona muy agradable. Estuvo en mi casa y, en efecto, en muchos aspectos es muy simpático, y por eso se dificulta más la situación. También dice cosas como esta [...] las únicas cosas buenas de la política son la democracia liberal, es una utopía". Concuerda con la mayoría de lo que dice Habermas, pero al mismo tiempo rechaza todos los argumentos que apoyan esos escritos.

## Apéndice 2

### ***Regarding Scepticism***

Entrevista a Richard Rorty

Por:

Yolanda Angulo

Y. ANGULO.- According to my interpretation, your position would be anti-sceptical regarding the Cartesian epistemological skepticism, while sceptical regarding an overcoming which would result in another form of deontic, formal, universalistic ethics (like in Apel's approach). If my interpretation is correct, would you believe that ethical scepticism plays a main role in contemporary ethics and what kind of role would that be?

RORTY.- I am certainly sceptical about the idea that providing philosophical "grounding" for our intuitions or institutions can do any good. I see moral principles as abbreviations of practices rather than foundations for practices. But would hesitate to use the term "ethical scepticism". I should prefer to talk about "anti-foundationalism".

Y. ANGULO.- It seems that you are also sceptical about there being a relationship between the private and the public spheres of life, since they are radically different and should remain so. Would you agree that there is, however, a relationship of co-determination due to the fact that private desires and beliefs are also social and thus any political activity of the individual is reflected by and upon the private being?

RORTY.- My private-public split is a split between our responsibilities to ourselves and to others. We deliberate about the relation between these two sets of responsibilities, to be sure, but the distinction remains. My attempts at self-creation are not "social", though they may lead me to have social concerns (or may not). I would not say, as you do, that "any political activity of the individual is reflected by and upon the private being". There is no such thing as a "private being". There are simply areas of the persons' life to which his social concerns may be irrelevant.(Her marriage, her art, her athleticism, etc..)

Y. ANGULO.- Both foundationalists and anti-foundationalists believe that the opposite position is socially and politically dangerous since it can easily fall into various forms of totalitarianisms or radicalisms, which we are already experiencing. Do you find this statement applicable to your position?

RORTY.- No, I don't think that relation between views about foundationalism and politics is that tight. I think that anti-foundationalist philosophy is likely to help create a culture more favorable to democratic pluralism, but that does not mean that you cannot have a fascist anti-foundationalist and a social democratic foundationalist.

Y. ANGULO.- One can be skeptical about your categories of "solidarity" and "non-cruelty" due to their idiosyncratic content, and about the fact that such content excludes the possibility of fixing ethical responsibility, specially regarding the degree of responsibility, e. g. for poor and rich countries in front of contemporary crisis such as poverty, nuclear weapons, environmental destruction, etc. What would be your answer to such scepticism?

RORTY.- I don't see the relevance of these categories to these questions. Obviously, the rich and powerful countries have to take responsibility for a lot of bad things that poor and weak countries don't. Why do my categories exclude attributions of responsibility?

Y. ANGULO.- Do you find any features of Orwell's society, as depicted in 1984, reflected in contemporary liberal democracies as the American society?

RORTY.- No, not particularly. There are a lot of lies told by the government in the contemporary US, but no more than in the past or in

most other countries. There are a lot of more violations of privacy thanks to the electronic culture, but these are not really Orwellian in scale.

Y. ANGULO.- Are there any advantages of ethics "dissolving" in politics (in the public sphere) and in aesthetics (in the private sphere) for Third World countries?

RORTY.- As I said above, I don't think these philosophical matters are particularly relevant to politics. So, a fortiori, I don't think that the differences between First and Third World countries are relevant to them.

Y. ANGULO.- I have found in Apel's work some remarks about your work, but almost nothing in your work regarding Apel's. What would be your main critique about his ethical foundationalism?

RORTY.- The same as my criticisms of everybody else's foundationalism: I don't see the point. I don't see what good it does to try to shove essences, or necessary truths, or whatever, underneath one's convictions.

## BIBLIOGRAFÍA

## 1. De Richard Rorty<sup>1</sup>

### Libros

- 1967      *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago.  
Versión castellana: *El giro lingüístico*, (incluye “Diez años después”, recesión del texto de I. Hacking *Does Language Matter to Philosophy?* New York, Cambridge University Press, [Rorty 1975], *The Journal of Philosophy*, y “Veinte años después”, texto escrito por Rorty para la edición española de este libro), Traducción e Introducción de Gabriel Bello, Paidós, Barcelona, [Rorty 1990].
- 1979      *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.  
Versión castellana de Jesús Fernández Zulaica, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid: [Rorty 1989,a].
- 1982      *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- 1985      *Philosophy in History, Essays on the Historiography of Philosophy*, Editors R. Rorty, Schneewind y Skinner), Cambridge University Press, Cambridge.
- 1989,b     *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1991,a     *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge.

---

<sup>1</sup> Dada la dificultad que representa el hecho de que la obra de Apel y Rorty, salvo raras excepciones, está constituida fundamentalmente por artículos, algunos compilados en forma de libros, otros en revistas o incluidos en libros, en diversos idiomas, lugares y fechas, hemos optado por remitirnos únicamente a la bibliografía que tenemos a la mano en su forma, idioma original o traducción, por lo que la referencia corresponde al año de la edición manejamos.



- 1991, b      *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1998, a      *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1998, b      *Achieving Our Country, Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London.

#### Artículos

- 1992, a      “Los intelectuales ante el fin del socialismo”, en [Abraham, 1997].
- 1992, b      “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en [Abraham, 1997].

#### Entrevistas

- 1993          “Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty”, por Carlos Pereda y María Herrera [Pereda, 1993], en *Teoría*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, año 1, número 1, julio.
- 1999          “Regarding Scepticism,” por Yolanda Angulo, únicamente para efectos de esta tesis.

## 2. De Karl-Otto Apel

### Libros

- 1967            *Charles Peirce, From Pragmatism to Pragmaticism*, Humanities Press, New Jersey.
- 1979            *Understanding and Explanation, A Transcendental-Pragmatic Perspective*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts and London.
- 1985, a        *La transformación de la filosofía*, Tomo I, Taurus Ediciones, Madrid.
- 1985, b        *La transformación de la filosofía*, Tomo II, Taurus Ediciones, Madrid.
- 1986            *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona.
- 1991            *Teoría de la verdad y ética del discurso*, con Introducción de Adela Cortina, Ediciones Paidós, Barcelona.
- 1996, a        *Selected Essays, Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*, Edited and Introduced by Eduardo Mendieta, Humanities Press, New Jersey.
- 1996, b        *Selected Essays, Volume Two Ethics and the Theory of Rationality*, Edited and Introduced by Eduardo Mendieta, Humanities Press, New Jersey.

### Artículos:

- 1984            "Ética y Utopía", en *Utopía hoy*, Ciclo de conferencias, noviembre 1984, Instituto Fe y Secularidad, Instituto Alemán de la Cultura, Madrid, 1986.

- 1992 "Hacia una macroética para la humanidad", Traducción de Yolanda Angulo y Enrique Hülz, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- 1994, a "La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur", traducción de Yolanda Angulo en: [Dussel, 1994, pp. 37-54].
- 1994, b "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", en: [Dussel, 1994, 192-206].
- 1994, c "Pensar Habermas contra Habermas", en: [Dussel, 1994, pp. 207-253].
- 1994, d "Fundamentos de semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad. La compatibilidad del 'giro lingüístico' y el 'giro pragmático' de la teoría del significado dentro del marco de la semiótica trascendental. Traducción de Yolanda Angulo, en: [Dussel, 1994, pp. 254-312].
- 1997, a "Globalization and the Need for Universal Ethics (The Problem in Light of a Transcendental-Pragmatic and Proceduralistic Conception of Discourse-Ethics" (Inédito), presentado en The First Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project, marzo de 1997.

#### Entrevistas:

- 1998, a "Ética del discurso, filosofía de la liberación y marxismo", entrevista realizada por Yolanda Angulo en *Dialéctica*, año 22, número 31, primavera de 1998.
- 1998, b "Against Scepticism", entrevista realizada por Yolanda Angulo, únicamente para efectos de esta tesis doctoral, México, D.F.

### 3. General

Abraham, Tomás, *et. al.* [Abraham, 1997] *Batallas Éticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, segunda edición.

———, "Batallas éticas", en [Abraham, 1997].

Angulo, Yolanda, "Aspectos de la semiótica trascendental" en [Dussel, 1984].

Arendt, Hannah, 1951: *Totalitarianism, Part three of the Origins of the Totalitarianism*, a Harvest/HBA book, Harcourt, Brace Jovanovich Publishers, San Diego, New York, London, 1951.

Aristóteles, 1954: *Ética nicomaquea* UNAM, México. Versión española y notas: Antonio Gómez Robledo (edición bilingüe).

———, 1925: *The Nichomachean of Aristotle*, J. M. Dent and Sons LTD, London. Traducción: Taylor.

Badiou, Alain, "Ensayo sobre la conciencia del mal", en [Abraham, 1997]

Bajtin, Mijail, 1993: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Universidad, Segunda Reimpresión, México.

Barnes, J., 1982: "The beliefs of a Phyrroonian", en *Proceedings of the Cambridge Ideological Society*, 208, (New Series 28) 1-29.

Bartra, Roger, 1992: *El salvaje en el espejo*, UNAM/ERA, México.

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*

Benson, Mates, 1981: *Skeptical Essays*, Chicago University Press.

Brading, David, 1992: "Martín, Vesputio, Montaigne", en *La Gaceta del Fondo*, No. 255, México.

- Brochard, 1945: *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires.
- Burguer, Rudolph, 1993: "La crítica del escepticismo. Una réplica tardía al ensayo de Max Horkheimer sobre Montaigne", en *La jornada semanal*, No. 207, México.
- Burnyeat, M.,1980: "Can the Sceptic live his scepticism?", en *Doubts and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*, De. By M. Shofield, M. Burneyeat and Barnes, Oxford.
- ,1985: "The Sceptic in His Place and Time, en [Rorty]
- Burrows, Jo, 1990: "Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism, en [Malachowski, pp. 322-338].
- Butchvaron, Panayot, 1989: *Skepticism in Ethics*, Indiana University, Bloomington.
- Butler, Clark, [Butler, 42] "The Age of Human Rights", in *History as the Story of Freedom, Philosophy in Intercultural Context*, Value Inquiry Book Series, No. 42.
- Cabanchic, Samuel, 1993: *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Camus, Albert, 1989: *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, primera reimpresión, México.
- Caputo, John, 1993: *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Carpentier, Alejo 1989: *Los pasos perdidos*, Siglo XXI, México.
- Castañón, Adolfo 1992: "Michel de Montaigne", en *La Gaceta del Fondo*, No. 255, México.
- Cavell, Stanley, 1979: *The Claim of Reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- , 1995: "Thinking of Emerson", en [Goodman, pp. 297-305].

- Chisholm, R. M., "The Problem of the Criterion", en *The Foundations of Knowing*, University of Minneapolis Press, 1982.
- Cicerón, 1984: *Oraciones Escogidas*, Librería de Rosa y Bauret, París.
- , *De las Leyes*, Nueva Biblioteca Filosófica TOR, Buenos Aires.
- Cohen, Mitchell and Nicole Fermon, 1996: (Editors), [Cohen, 1996] *Princeton Readings in Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Comte, A., en: [Canals Vidal, F., 1974], *Textos de los grandes filósofos, Edad contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona.
- Copleston, Frederick, 1980: *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, Caracas, México, 5ª edición.
- Costa Márcio, 1998: "Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: proximidad e inspiración", en *Anámnesis*, Año VIII, n° 1, pp. 129-145.
- Chisholm, R. M., 1982: "The Problem of the Criterion", en *The Foundations of Knowing*, University of Minneapolis Press.
- Cirlot, J. E., 1995: *A Dictionary of Symbols*, Barnes & Noble, New York.
- Damaso, Antonio, 1994: *Descartes Error*, A Grosset/Putnam Book, G. P. Putnam's Sons, New York.
- Davidson, Donald, 1990: "A coherence Theory of Truth and Knowledge", en: [Malachowski, pp. 120-138].
- Deleuze, 1986: *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Derrida, Jacques, and Gianni Vattimo, 1996: (Editors) [Derrida, 1996], *Religion*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1996: *Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone*, en [Derrida, pp. 1-78].

- Descartes, 1980: *Discurso del Método, Meditaciones*, Porrúa, México.
- Dewey, John, 1995: "Does Reality Possess Practical Character?", en [Goodman, pp. 53-64].
- , 1995: "Education as Growth", en [Goodman, pp. 65-92].
- Diccionario Manual Voz Griego-Español.
- Diógenes Laertius, 1958: *Life and Work of Imminent Philosophers*, in Two volumes, Harvard University Press,
- Dodds, E. R., 1951: *The Greeks and the irrational*, University of California Press, Berkley.
- Dostoievsky, 1984: *Los hermanos Karamázov*, Ediciones Nájera, Madrid.
- Dussel, E., 1991: *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Universidad de Guadalajara, 3<sup>a</sup>. Edición, Guadalajara.
- , 1993: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- , 1994: (Compilador), [Dussel, 1994] *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*, Siglo XXI, México.
- , 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, UAM, I, UNAM, México.
- Durant, Will, 1939: *The Life of Greece*, MJF Books, New York.
- Edelman, 1989: *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York.
- Feyerabend, Paul, 1994: *Contra el método*, Editorial Planeta Agostini, México.
- Fish, Stanley, 1995: "What Makes an Interpretation Acceptable? en:

[Goodman, pp. 253-265]

Fisher, Michael, 1990: "Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defence' of Literary Culture, en: [Malachowski, pp. 233-243].

Foucault, M., 1984: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

———, 1985: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

———, 1986: *Historia de la sexualidad*, En tres tomos, Siglo XXI, México.

———, 1987: *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.

———, 1988: *Genealogía del racismo*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.

———, 1992a: *La verdad y las formas jurídicas*, Ediciones Gedisa, Barcelona.

———, 1992b: *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.

Frazer, Nancy, 1995: "From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty, en: [Goodman, pp. 163-182]

Freud, Sigmund, "El malestar en la cultura", en *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México, 1981.

———, 1990: "Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", en: [Malachowski, pp. 303-321].

Gadamer, H. G., 1991: *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, cuarta edición.

Garzón, Mercedes, 1995a: *Nihilismo y fin de siglo*, Ediciones El Castor, México

———, 1995b: *Romper con los ídolos*, Torres Asociados, México.



- Goodman, Russel, B., 1995: (Editor) [Goodman 1995], *Pragmatism*, Routledge, New York.
- Gómez Robledo, Antonio, 1991: "La libertad interior en Montaigne", en *Diánoia*, No. 37.
- González, Juliana, 1997: *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, M. A. Porrúa Ed., México.
- Granja, Dulce María, 1994: "¿Es solipsista el 'yo' kantiano?", en: [Dussel, 171-191].
- Guiddens, Anthony, 1997: *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Guiddens, et. al., 1991: [Guiddens 1991] *Habermas y la Modernidad*, con introducción de R. Bernstein, Cátedra, Madrid.
- Guignon, Charles B., and Hiley David R., 1990: "Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality", en: [Malachowski, pp. 339-364].
- Habermas, Jürgen, 1989: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Editorial Cátedra, S.A., Madrid.
- , 1990a: *Pensamiento postmetafísico*, Editorial Taurus, México.
- , 1990b: *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Technós, Madrid.
- , 1993a: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus Ediciones, Madrid, tercera reimpresión.
- , 1993b: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Rei, México.
- Hall, David L., 1994: *Richard Rorty, Prophet and Poet of the New Pragmatism*, State University of New York, Press, Albany.
- , "Relativism and the Pragmatic Concept of Truth", a Response to Chapter One, en: [Butler, 42]

- Hegel, 1974: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor, México.
- , 1980, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México
- Heidegger, Martin, 1986: *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos*, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Hessen, Johannes, 1997: *Teoría del conocimiento*, traducción de José Gaos, Losada Océano, México.
- Hölderlin, 1988: "La muerte de Empédocles", Hiperión, Madrid.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, 1969: *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, S.A., Buenos Aires.
- Horkheimer, M., 1982: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hyppolite, Jean, 1974: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona.
- James, William, 1995a: "What Pragmatism Means", en [Goodman, pp 53-64]
- , 1995b: "Pragmatism and Humanism", en [Goodman, pp 65-75.
- Jay, Martin, 1994: *Downcast Eyes*, University California Press, Berkely.
- Jünger, Ernst, 1994: *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Kant, I., 1979: *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, S.A., México.
- , 1983: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres y Crítica de la razón práctica*, Editorial Porrúa, S.A., México.
- Kripke, Saul, 1989: *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Kuhn, Thomas, 1982: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Kundera, M., 1990: *El arte de la novela*, Ed. Vuelta, México.
- , 1992: "El día que Panurgo ya no haga reír", en *Vuelta*, No. 193, México.
- Lefebvre, Henri, 1976: *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI Ed., México.
- Liddell, Henry George and Scott, Robert (compilers), [Liddell 1983]: *A Greek - English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.
- Liotard, Jean-François, 1989: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- , 1990: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México.
- Malachowski, Alan et al., 1990: (Editor) [Malachowski, 1990] *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford.
- Martiarena, Oscar, 1995, *Michel Foucault, historiador de la subjetividad*, ITESM-CEM/El Equilibrista, México.
- Marx, Karl y Engels, F., 1967: *La sagrada familia*, Editorial Grijalbo, México, trad. Wenceslao Roces.
- , 1989, *Obras escogidas*, en 3 tomos, Progreso, Moscú.
- McIntyre, 1981: *After virtue*, Univ. De Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Mendieta, Eduardo, 1999: *Discourse Ethics as an Ethics of Responsibility: Toward a Macro-Ethics of Planetary Corresponsibility*, (unedited).
- Mondolfo, Rodolfo, 1979: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. Universitaria de Buenos Aires, 2ª Ed.
- Montaigne, Michel de, 1979: *Essais*, GF-Flammarion, Paris. Versiones en español: 1962: *Ensayos*, traducción de Ramón Salamero, Aguilar, Madrid; 1987: *Ensayos*, Cátedra, Madrid.

- Murphy, John Peter, 1990: *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Introduction by Richard Rorty, Boulder, West View.
- Nietzsche, 1967: *Aurora*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires.
- , 1972: *Así habló Zaratustra*, Editorial Planeta-Agostini, México.
- , 1979: *Más allá del bien y del mal*, Editorial y librería Goncourt, Buenos Aires.
- , 1989, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, México.
- , 1994: *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México.
- Nilsson, M., 1966: *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, México.
- Nozick, Robert, 1996: "Anarchy, State and Utopia", en [Cohen, 698-708].
- Olaso, Ezequiel de, 1992: "El escepticismo y los límites de la caridad", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVIII, No. 2 (Primavera).
- , 1994: "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna", en *Enciclopedia Iberoamericana de la filosofía*, Editorial trota, Madrid.
- , "Scepticism, Old and New" (inédito).
- , "¿Cómo discutir con los escépticos? El caso de Leibniz" (inédito).
- Orwell, George, 1995: *1984*, Editorial Destino, México.
- Peirce, Charles Sanders, 1995: "How to Make Our Ideas Clear", en [Goodman, pp 37-49].
- Platón, 1979: *Diálogos*, Editorial Porrúa, México.
- , 1981: *Obras completas*, Ediciones Aguilar, Madrid.

- , 1961: "Apology of Socrates", en *Collected Dialogues*, Bollingen Series LXXI Princeton University Press, NJ. Translation: Hugh Trednick.
- , 1988: "Apology of Socrates", en Cornell University Press, Ithaca, NY. Translation: Thomas G. West.
- , 1961: "Symposium", en *Collected Dialogues*, Bollingen Series LXXI Princeton University Press, NJ. Translation: Michael Joyce.
- , 1961: "Cratilius", en *Collected Dialogues*, Bollingen Series LXXI Princeton University Press, NJ. Translation: Benjamin Jowett.
- Popkin, Richard H., 1983: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, 1979. Versión en español: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Quine, W. V., 1990: "Let Me Accentuate the Positive", en: [Malachowski, pp. 117-119].
- Rabelais, 1990: *Gargantúa y Pantagruel*, Ed. Porrúa, México.
- Ramírez, Mario Teodoro, "Ética de la comunicación intercomunitaria", en: (Dussel 1994, pp. 98-115).
- Rawls, John, 1985: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rexroth, Kenneth, 1992: "Montaigne: Ensayos", en *La Gaceta del Fondo*, No. 255, México.
- Rilke, Rainer Maria, 1987: *Cartas a un joven poeta*, Alianza Editorial, Cuarta reimpresión en "El Libro de Bolsillo", México.
- Robin, L. 1948: *La pensee Grecque*, Paris.
- Rojas Hernández, Mario, 1994: "El problema de la fundamentación última filosófica de la ética en Karl-Otto Apel", en [Dussel, pp. 126-133].

- Ryle, Gilbert, 1984: *The Concept of Mind*, [Ryle, 1949], The University of Chicago Press.
- Sagols, Lizbeth, 1997 *a ¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México.
- Sagrada Biblia, 1951, UTEHA, México.
- San Agustín, 1965: *Confesiones*, Biblioteca E.D.A.F., Madrid.
- Saunders, B.A.C.; 1989: "Moral and Political Implications of Pragmatism", en *The Journal of value enquiry*.
- Schelkshorn, Hans, 1994: "Discurso y liberación "Un acercamiento crítico a la 'ética del discurso' y a la 'ética de liberación' de Enrique Dussel", Traducción de Yolanda Angulo, en [Dussel, pp. 11-36].
- Searle, John, 1998: *Actos de habla*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Sexto Empírico, 1926: *Los tres libros de Hipotiposis pirrónicas*, Editorial Reus, Madrid.
- Shakespeare, W., 1990: "Measure for Measure", in *The Complete Works of William Shakespeare*, Gramercy Books, N. York, .  
Versión en español: "Medida por medida", en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961.
- Stroud, Barry, 1991: *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor, Charles, 1990: "Rorty in the Epistemological Tradition", en: [Malachowski, pp. 257-278].
- The American Heritage Dictionary of the English Language*: [Dictionary 1996], Third Edition, Houghton Mifflin Company, Boston, New York.
- Trías, Eugenio, 1996: "Thinking Religion: the Symbol and the Sacred", en: [Derrida, pp. 95-110].
- Vattimo, Gianni, 1996: "The Trace of the Trace", en: [Derrida 1996].

- , 1992: (compilador), [Vattimo, 1992] *La secularización de la filosofía, Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Vernant, Jean-Pierre, 1970: *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires.
- , 1970: *Textos de los grandes filósofos de la Edad Antigua*, Herder, Barcelona.
- Villoro, Luis, 1994: *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Walzer, Michael 1996: "In Defense of Equality", en: [Cohen, pp. 656-668].
- Weber, Max, 1993: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Planeta-Agostini, México.
- , 1996: "Politics as a Vocation", en: [Cohen, pp. 499-511].
- West, Cornel, 1995: "Prophetic Pragmatism: Cultural Criticism and Political Engagement", en: [Goodman, pp. 209-233]
- Williams, Bernard, 1990: "Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism", en: [Malachowski, pp. 26-40].
- Williams, Michael, 1996: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton University Press.
- Yolton, John, W., 1990: "Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic", en: [Malachowski, pp. 58-73].