

PRAGMATISMO, EMPIRISMO Y REPRESENTACIONES. UNA PROPUESTA ACERCA DEL PAPEL EPISTÉMICO DE LA EXPERIENCIA*

DANIEL KALPOKAS
(UBA-UNC-CONICET)

Resumen

El empirismo puede ser caracterizado, por un lado, como una teoría acerca de los orígenes del conocimiento empírico; por otro, como una concepción epistémica acerca de la justificación de las creencias empíricas. Actualmente, esta última dimensión del empirismo ha sido criticada por diversos filósofos. Paradigmáticamente, Rorty ha sostenido que la experiencia es únicamente la causa de las creencias, pero no su justificación. La tesis de Rorty es que las creencias se relacionan con el mundo sólo causalmente. Este artículo posee dos partes. En la primera, se argumenta, en contra de Rorty, que la experiencia debe ser una instancia de justificación si las creencias han de tener algún contenido. En la segunda, se propone una concepción pragmatista alternativa, que i) atribuye un papel epistémico a la experiencia sin recaer en “el mito de lo dado”; y ii) reintroduce el concepto de “representación” sin comprometerse con el representacionismo.

PALABRAS CLAVE: Rorty; Experiencia; Pragmatismo; Justificación.

Abstract

Empiricism can be characterized, on the one hand, as a theory about the sources of empirical knowledge; on the other hand, as an epistemic outlook about justification of empirical beliefs. This last dimension of empiricism has been criticized by many philosophers nowadays. Paradigmatically, Rorty has said that experience is only the cause of beliefs, but not its justification. Rorty's thesis is that beliefs relate to the world only causally. This paper has two parts. In the first it is argued, against Rorty, that experience must be an epistemic instance of justification if beliefs are to have any objective content at all. In the second, it is proposed an alternative pragmatist conception of knowledge which i) attributes an epistemic role to experience without falling into “the myth of the given” and ii) reintroduces the concept of “representation” without compromising with representationalism.

KEY WORDS: Rorty; Experience; Pragmatism; Justification.

* Este artículo ganó el Premio Estímulo a la Investigación –Programa 2007, categoría investigadores formados, otorgado por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Agradezco profundamente a SADAF por esta distinción recibida.

Las vinculaciones entre el pragmatismo y el empirismo han sido siempre complejas, ambivalentes y estrechas. En efecto, si bien puede decirse que el pragmatismo clásico constituye una filosofía de raigambre empirista, no es menos cierto que todos los autores pragmatistas desarrollaron una crítica novedosa del viejo empirismo británico. Ya sea que se trate del “realismo crítico del sentido” de Peirce,¹ del empirismo radical de James o del instrumentalismo de Dewey, en todos estos casos se evidencia la recepción crítica que del empirismo efectuaron los clásicos del pragmatismo. En nuestros días, con el giro lingüístico de por medio, la situación ha cambiado sensiblemente. Luego de los ataques de Quine a los dos dogmas del empirismo –la distinción analítico-sintético y el reduccionismo– sumados a la crítica de Davidson al dualismo esquema-contenido (el supuesto tercer dogma), poco parece haber quedado de una filosofía que pueda tildarse de “empirista”. En términos de historia de la filosofía, la novedad con la que nos encontramos aquí es la de un pragmatismo profundamente divorciado del empirismo o, en el caso de Rorty, un pragmatismo claramente anti-empirista. Pues bien, situándome en el seno del pragmatismo contemporáneo, quisiera abordar las vinculaciones entre estas dos corrientes filosóficas –el empirismo y el pragmatismo– a partir de un problema que ha resultado central en la epistemología contemporánea, a saber, el de si la experiencia constituye, en algún sentido, una instancia de legitimación de nuestras creencias. En la primera sección de este trabajo discuto la tesis rortyana según la cual la experiencia únicamente causa creencias, pero no las justifica (I). En la segunda sección, en cambio, presento las líneas generales de una concepción alternativa que, evitando una recaída en el llamado “mito de lo dado”, pretende devolverle a la noción de “experiencia” su significado epistemológico (II).

I

Se puede caracterizar al empirismo como una teoría de doble aspecto. Por un lado, como una concepción acerca del *origen* de nuestro conocimiento; por otro, como un punto de vista teórico acerca de lo que *justifica* nuestras opiniones. De acuerdo al primer aspecto, el empirismo sostiene que todo nuestro conocimiento del mundo proviene de los sentidos (*nihil in mente quod non prius in sensu*). De acuerdo al segundo, el empirismo sostiene que la experiencia misma posee un papel epistémico insustituible en la justificación de la creencia. La primera dimensión que el empirismo comporta es actualmente tan poco comprometedora

¹ Tomo la expresión de Apel, en Apel (1997), p. 51.

que nadie la niega. Aun aquellos filósofos que pretenden dejar atrás al empirismo aceptan de buen grado que, para poseer conocimiento del entorno, nuestros órganos sensoriales deben ser afectados causalmente por las cosas que conocemos. El aspecto epistemológico, sin embargo, es el que ha merecido la atención crítica de los nuevos pragmatistas.² Las discusiones en torno de la fundamentación de los enunciados observacionales, protocolos de experiencias inmediatas y nociones similares sostenidas en la primera mitad del siglo XX no lograron elucidar definitivamente la naturaleza de la conexión mundo-creencia en aquellos casos en los que se supone que el mundo fundamenta lo que pensamos acerca de nuestro entorno.³ Como consecuencia de ello, se ha vuelto popular la idea de que el mundo no hace verdaderos los enunciados y, por ende, la de que éste no puede desempeñar papel epistémico alguno en el proceso de justificación. Richard Rorty ejemplifica paradigmáticamente esta posición.⁴ Este autor intenta hacer plausible tal idea redescubriendo cualquier variante de la epistemología tradicional como una concepción autoritaria del conocimiento. Para Rorty, la tesis de que tenemos que someternos a una realidad no humana no es más que un sucedáneo de la vieja pretensión teológica según la cual debemos acatar la voluntad de Dios. En contraposición, una epistemología anti-autoritaria sería, a los ojos de Rorty, aquella que no reconociera ninguna fuente epistémica externa a la comunidad humana. De este modo, Rorty defiende una versión antirrepresentacionista del pragmatismo que intenta susstraerse al debate entre realistas y anti-realistas. En el fondo, este debate supone –sostiene Rorty– el representacionismo. Ya sea que se plantee la idea de que elementos no lingüísticos vuelven verdaderos o falsos los enunciados, o que se conciba a la mente (o el lenguaje) como un esquema que moldea los hechos a partir de un material dado, en ambos casos

² Para un análisis de las reacciones de los nuevos pragmatistas como Putnam y Rorty frente al empirismo de Quine, Cfr. Del Castillo (2001).

³ Al respecto, puede verse, por ejemplo, Schlick (1965^a) y (1965b), y Ayer (1965). Para una discusión más actualizada, que sigue ese debate, Cfr. Davidson (2001). Tal vez, el golpe de gracia dado contra todos los intentos empiristas de fundamentación haya sido dado por Sellars. Cfr. Sellars (1963).

⁴ Como es sabido, Davidson, por su parte, también comparte esta opinión. Sostiene, por ejemplo: “La relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico, pues las sensaciones no son creencias ni otras actitudes proposicionales. ¿Cuál es, entonces, la relación? (...) la relación tiene que ser causal. Las sensaciones causan algunas creencias, y en *este* sentido constituyen la base o sustento de esas creencias. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué está justificada la creencia”. Davidson (1990), p. 125. Brandom sostiene una posición semejante. Cfr. Brandom, (2000).

se presupone que es posible escapar de nuestras prácticas sociales para alcanzar una realidad no humana.⁵ Esta posición es incorrecta porque no podemos formular una prueba independiente de la exactitud de la representación, no tiene sentido pensar la realidad en sí misma haciendo abstracción de la forma en que es representada en un juicio.⁶ Por tanto, nuestro vínculo con el mundo –concluye Rorty– no puede ser representacional, sino causal: “Entendemos todo lo que hay que saber acerca de la relación de las creencias con el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo”.⁷ En consecuencia, el antirrepresentacionismo afirma que las creencias no son cuasi-imágenes de la realidad, sino hábitos de acción para hacer frente al entorno.⁸ Desde esta perspectiva, pues, las creencias son consideradas darwinianamente como herramientas forjadas por la raza humana para lograr sus propósitos.

Con este supuesto cambio paradigmático Rorty pretende desplazar la imagen de la mente como espejo de la naturaleza para entronizar una concepción conversacional del conocimiento. Ni el mundo ni la experiencia desempeñan papel alguno en la justificación de la creencia; ésta sólo es cuestión de coherencia entre las nuevas creencias y las que ya hemos aceptado.⁹ Únicamente una creencia puede justificar otra creencia. Los únicos límites que tiene la conversación son aquellos que nos imponen nuestros pares, no el mundo.¹⁰ Así pues, Rorty rechaza la concepción según la cual la experiencia es un tribunal que permite deter-

⁵ Cfr. Rorty (1991), Introducción.

⁶ Rorty (1991), p. 6.

⁷ Rorty (1991), p. 128. Cfr. También Rorty (1997), p. 26. La única matización a esta afirmación se encuentra en Rorty (2000). Allí dice Rorty: “Puesto que ahora quiero estar de acuerdo con Davidson en este punto [que la mayoría de lo que una persona dice sobre cualquier cosa involucra aprehender correctamente aquello sobre lo que se habla], debo dejar de decir, imitando a Sellars, que “verdadero” y “refiere” no nombran relaciones palabra-mundo. Ni soy capaz de decir por más tiempo que *todas* nuestras relaciones con el mundo son causales. En lugar de eso debo decir que hay ciertas relaciones palabra-mundo que no son ni causales ni representacionales”, p. 374. Sin embargo, aun en esa respuesta Rorty sostiene, en contra de McDowell, que no es preciso “responder” al mundo. Puesto que lo que se discute aquí es precisamente ese punto, y puesto que en su respuesta a McDowell Rorty continúa entronizando las relaciones causales con el mundo frente al empirismo mínimo del primero, la mencionada matización no tiene mayor relevancia para el presente contexto.

⁸ Rorty (1991), p. 1.

⁹ “El pragmatista reconoce relaciones de *justificación* existentes entre creencias y deseos, y relaciones de *causación* entre creencias y deseos y otros elementos del universo, pero no relaciones de *representación*. Las creencias no representan no creencias”, Rorty (1991), p. 97.

¹⁰ Rorty (1996), p. 165.

minar la corrección o incorrección de lo que pensamos.¹¹ La experiencia es causa de la ocurrencia de una justificación, pero no es ella misma justificatoria. El vínculo causal entre el pensamiento y la realidad independiente es suficiente –cree Rorty– para explicar el control que ejerce el mundo sobre la investigación. Piensa que los seres humanos nos programamos a nosotros mismos para responder a las transacciones causales con el mundo con determinadas aserciones.¹² Así llega a afirmar: “Así como la presión bruta del medio condujo a los sucesivos estadios de la evolución biológica, así ha conducido también a los diferentes estadios de la evolución cultural”.¹³

Pues bien, examinemos esta propuesta. La retórica de Rorty acerca del carácter autoritario y anti-darwiniano de la epistemología es sugerente, pero no agrega argumentos sustanciales nuevos a la tesis central que intenta defender. En verdad, las posiciones en disputa podrían redesccribirse en términos completamente diferentes, mostrando, por ejemplo, de qué modo puede articularse la noción de “representación” con la teoría de la evolución.¹⁴ Así pues, será mejor considerar directamente las implicaciones del pragmatismo antirrepresentacionista de Rorty. Lo que me interesa examinar es si la noción misma de “representación” puede dejarse completamente a un lado a la hora de explicar qué es conocer y tener creencias acerca del mundo. Para ello, comenzaré cuestionando la tesis rortyana según la cual “entendemos todo lo que hay que saber acerca de la relación de las creencias con el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo”.

Un primer inconveniente tiene que ver con las posibilidades explicativas del pragmatismo rortyano. Una de sus tesis más importantes sostiene que “verdadero” no tiene usos explicativos.¹⁵ En el presente contexto, ello quiere decir que la utilidad práctica de las creencias no puede explicarse apelando a la correspondencia entre ellas y el mundo. El pragmatismo de Rorty “renuncia por entero a la noción de verdad como correspondencia con la realidad, y no afirma que la ciencia moderna nos permite hacer frente a la realidad porque se corresponda con ella, sino

¹¹ “No veo nada valioso para salvar en el empirismo. Pienso que salvar la noción de responder al mundo salva una intuición que choca con el romanticismo que animó a Dewey y Nietzsche. Pues esta noción retiene la figura de ‘el mundo’ como una autoridad no humana ante quien nosotros debemos alguna clase de respeto”, Rorty (1998), p. 150.

¹² Rorty (1998), p. 141-142.

¹³ Rorty (1998), p. 148.

¹⁴ Cfr., por ejemplo, Millikan (1984).

¹⁵ Cfr. Rorty (1991), p. 127 y ss.

simplemente que nos permite hacerle frente”.¹⁶ El argumento que subyace a esta afirmación es que no podemos “salir fuera de nuestra piel –de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica– para compararnos con algo absoluto”.¹⁷ Pero este argumento es fuerte únicamente si se lo dirige contra el representacionismo, esto es, contra la concepción según la cual el lenguaje y las creencias constituyen un *tertium quid* entre nosotros y el mundo. Como sostendré en la segunda sección de este trabajo, existe al menos una alternativa teórica que nos permite concebir nuestra vinculación con el mundo de un modo diferente, un modo que sortea los inconvenientes del representacionismo y que, sin embargo, nos permite conservar cierta noción de “representación”.

Pero hay un problema adicional, independiente de si de hecho contamos con alguna alternativa al representacionismo, que aqueja a la posición de Rorty. Como han señalado algunos comentaristas, el rechazo rortyano de toda forma de correspondencia para explicar el éxito pragmático de las creencias parece convertir dicho éxito en un misterio.¹⁸ En efecto, si no puede decirse que las creencias son útiles porque captan algunos aspectos relevantes del entorno, ¿cómo podría explicarse dicha utilidad? En ocasiones, Rorty parece utilizar nociones tales como “tratar” o “hacer frente” al entorno como primitivas, como categorías que aluden al hecho bruto de que algunas creencias son útiles para ciertos propósitos. Si ese fuera el caso, el éxito instrumental de las creencias que llamamos verdaderas carecería ciertamente de una explicación en el marco del pragmatismo rortyano.

En “Pragmatism, Davidson and Truth”, sin embargo, sugiere que la explicación del éxito y del fracaso de las creencias la ofrecen los detalles sobre lo que fue verdadero o falso, no la verdad o falsedad en sí mismas.¹⁹ Esta sugerencia, sin embargo, supone que tiene sentido separar la verdad y la falsedad de los contenidos doxásticos particulares que pueden ser verdaderos o falsos. En mi opinión, empero, no puede trazarse dicha separación porque ni la verdad ni la falsedad son entidades autónomas, disociadas de sus portadores o entidades de las cuales se predicen. Normalmente, cuando se alega que la verdad de una creencia explica su utilidad no se quiere decir con ello que la verdad misma, independientemente del contenido de la creencia, sea la que hace posible su éxito práctico. Antes bien, se sostiene

¹⁶ Rorty (1996), p. xvii.

¹⁷ Rorty (1996), p. xix.

¹⁸ Cfr., por ejemplo, Vaden House (1994), cap. 6.

¹⁹ Rorty (1991), p. 140.

ne que, dado que esos (y no otros) contenidos doxásticos tienen la propiedad de ser verdaderos (de aprehender algunos rasgos del mundo), constituyen una adecuada guía para la acción. Para tomar un ejemplo sencillo, considérese el caso de un mapa. Dado el contexto geográfico pertinente, podría explicarse el éxito pragmático que el mapa produce cuando orienta adecuadamente a los viajeros alegando la corrección representacional del mapa. Si se nos dijera que su utilidad para orientarnos no se debe a la corrección en sí con que el mapa representa el territorio, sino a los detalles geográficos acerca de los cuales el mapa es una representación adecuada, entonces con todo derecho podríamos preguntar en qué podría consistir la “corrección en sí” del mapa independientemente de la adecuación representacional de todos y cada uno de sus detalles.

Un segundo inconveniente del pragmatismo de Rorty se vincula con el problema de la objetividad de las creencias. Como hemos visto, uno de los rasgos del antirrepresentacionismo rortyano es que:

- i) el único vínculo que mantenemos con el mundo es de naturaleza causal.

Por otra parte, su coherentismo en materia de justificación sostiene que:

- ii) sólo una creencia puede justificar otra creencia.

En mi opinión, el problema principal que presenta la afirmación de esta conjunción es que no puede explicar cómo es posible que nuestras creencias posean contenido objetivo.²⁰ He aquí el argumento. Hablamos y pensamos acerca del mundo,²¹ lo describimos como siendo de un modo

²⁰ Una creencia o enunciado posee contenido empírico si se refiere o puede referirse al mundo empírico. Los positivistas lógicos sostuvieron que, para que un enunciado posea contenido empírico, debía poder ser verificable por la experiencia inmediata. Cualquier enunciado que no pudiera ser verificado por experiencia posible alguna, carecía de significado cognoscitivo. De este modo, otorgaban una importancia crucial a la verdad y a la verificación empírica a la hora de explicar el significado y el contenido empírico de las creencias. En el caso de Rorty, sin embargo, ni la verdad de los enunciados ni su verificabilidad empírica desempeñan papel alguno en la determinación del significado y del contenido empírico de las creencias. El mundo causa creencias, pero no las hace verdaderas. Pero entonces, ¿cómo podemos saber que nuestras creencias son causadas efectivamente por las cosas acerca de las cuales supuestamente versan? Este es el punto que pretendo desarrollar el cuerpo del texto.

²¹ En lo que sigue, a los fines de la presente argumentación, utilizaré los términos “mundo”, “realidad” y “entorno” como equivalentes.

u otro. Por otra parte, la noción de verdad involucra una relación entre las creencias o aserciones y el mundo. Ahora bien, si cómo son las cosas a las cuales pretendemos aludir no pueden por principio (porque el mundo no verifica nuestras creencias) desmentir lo que pensamos, entonces no hay ninguna relación cognitiva entre la forma de ser del mundo y lo que decimos y creemos de él. Pero entonces, no tiene sentido decir que aquello que conocemos es el mundo.²²

Rorty parece razonar así: puesto que la representación del mundo es imposible (pues involucra un “salto” fuera de la mente o del lenguaje), sólo nos queda la coherencia entre las creencias y la vinculación causal con el entorno. En consecuencia, las categorías de “hecho verificador”, “correspondencia” y “representación” pueden ser declaradas prescindibles. Pero la necesidad de categorías semejantes –el retorno de lo reprimido, podría decirse– se manifiesta en la filosofía de Rorty en sus intentos por explicar por qué el conocimiento no es un asunto de pura arbitrariedad. Por ejemplo, su noción de “verdadero” como “pragmáticamente útil” aplicada a las creencias no puede menos que aludir a las “corroboraciones” pragmáticas que obtenemos en nuestra interacción con el mundo toda vez que alcanzamos los propósitos que habíamos establecido. Sin duda, Rorty podría argüir aquí que las susodichas “corroboraciones” sólo involucran una relación causal con el entorno, pues bastaría con señalar, al menos en principio, que una creencia es útil cuando es causalmente eficiente, por así decirlo. Sin embargo, ante cualquier creencia que se considerara útil en el sentido indicado siempre podría preguntarse si *es verdad* que es útil. Esta nueva interrogación pretende trazar una distinción entre creencias que son *verdaderamente* útiles y aquellas que sólo *parecen* serlo; y el mero recurso a la utilidad y a la eficacia causal no parece recoger este matiz. En este punto, es manifiesto que el vocabulario antirrepresentacionista de Rorty no da cuenta de la aprehensión cognoscitiva que se requiere para distinguir la realidad de la apariencia.

El problema de la objetividad de las creencias en el contexto del pragmatismo rortyano puede abordarse desde otro ángulo, a saber, el de cómo y en qué sentido el mundo construye la investigación. En *¿Esperanza o conocimiento?*, tratando de hacer frente a la acusación de arbitrariedad que comporta la posibilidad de innumerables sistemas doxásticos coherentes pero carentes de objetividad, Rorty afirma: “Aun cuando no existe la ‘naturaleza intrínseca de la realidad’, existen presiones causales. Esas presiones pueden describirse de diferentes maneras

²² Estoy extendiendo al coherentismo de Rorty una objeción que originalmente McDowell formulara contra Davidson. Cfr. McDowell (1994), p. 134.

en momentos distintos y para propósitos diferentes, pero son sin embargo presiones”.²³

Esta respuesta no es, sin embargo, convincente. En efecto, desde *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty ha insistido en distinguir claramente entre las causas y las razones de una creencia. Las causas no pueden desempeñar papel alguno en la justificación de las creencias –arguye Rorty– pues son entidades que carecen de contenido proposicional. Sólo una creencia puede servir para justificar otra creencia. No hay ni puede haber premisas para una creencia que no sean, a su vez, creencias. Pues bien, dado que Rorty reconoce que las causas no pueden hacer las veces de razones, cabe preguntar: ¿cómo pueden estas presiones causales evitar la arbitrariedad en la construcción de sistemas de creencias todos igualmente coherentes? Obsérvese que Rorty no dice que es la aprehensión, la percepción o la cognición del hecho de que una creencia es útil lo que evita la arbitrariedad de la creencia, sino las solas presiones causales. De acuerdo con su concepción coherentista de la justificación, sería de esperar que Rorty nos dijera que únicamente una creencia puede constreñir la postulación de creencias arbitrarias pero coherentes entre sí. Seguramente, es advirtiendo la insuficiencia de esta respuesta que Rorty recurre a las presiones que el mundo ejerce sobre nosotros para limitar los posibles contenidos doxásticos que podemos aceptar. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que Rorty dice sobre la distinción entre causas y razones, parece que tenemos aquí un dilema: o bien el mundo desempeña un papel epistémico en la justificación, y entonces no es cierto que interactuamos con él únicamente de manera causal, o bien no hay más que causalidad, pero entonces no se pueden esgrimir las presiones del entorno como razones para evitar la arbitrariedad. Tratemos de aclarar esto.

En “The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell’s Versión of Empiricism”, en sintonía con Davidson, Sellars y Brandom, Rorty señala que “Ninguno de estos tres filósofos precisa la noción de experiencia como un tribunal mediador. Ellos pueden estar satisfechos con una explicación en la que el mundo ejerce un control meramente causal sobre nuestras investigaciones”.²⁴ Y más adelante enfatiza: “El mundo modela el espacio de las razones, no ‘ofreciéndonos hechos’, sino ejerciendo una presión causal bruta sobre nosotros”.²⁵ Así pues, Rorty concede que el pensamiento (el espacio de las razones) y la investigación son

²³ Rorty (1997), p. 26.

²⁴ Rorty (1998), p. 140. Un par de páginas más adelante Rorty afirma que, para él, el giro lingüístico consistió en el abandono de la idea de responder al mundo.

²⁵ Rorty (1998), p. 148

limitados por el mundo; pero a diferencia de los empiristas, pretende que esa limitación no se efectúe por medio de hechos que hacen verdaderas nuestras aserciones, sino por medio de la imposición causal de presiones. Pero, ¿cómo la causalidad bruta podría modelar el pensamiento en la investigación? Puesto que Rorty no explica en modo alguno cómo podría suceder esto, sólo nos queda conjeturar. Así pues, me parece que la única forma en que la presión causal podría modelar el espacio de las razones sería que el mundo causara en nosotros un cierto número de creencias verdaderas. Así podría afirmarse que, aunque las presiones causales no nos dan razones para creer lo que creemos, eliminan la arbitrariedad al imponernos ciertos contenidos doxásticos (dada nuestra “programación cultural”). No obstante, en este punto queda claro que, aunque sea cierto que la ciega fuerza bruta impone sobre nosotros ciertas creencias, con ello no se explica en absoluto en qué sentido podemos ser epistémicamente responsables de lo que sustentamos como verdadero y justificado. En la imagen del conocimiento que nos devuelve Rorty, los seres humanos sostienen las creencias que sostienen, en última instancia, no porque tengan razones para ello, sino porque las presiones causales y nuestra cultura son las que son.

Pero veamos más de cerca esta posibilidad. Si es cierto que el mundo restringe los posibles cursos de la investigación causando directamente creencias verdaderas en nosotros, ¿cómo se explicaría el error? ¿Qué sentido tendría hablar de verdad y de error (ambas nociones normativas) si es cierto que estamos vinculados sólo causalmente con el mundo? ¿Y cómo se explica que el mundo cause creencias verdaderas? ¿Hay alguna suerte de armonía preestablecida en virtud de la cual el mundo hace eso? La única respuesta sensata, desde el punto de vista rortyano, parece ser esta: el mundo causa en nosotros creencias de todo tipo, algunas de las cuales son útiles para ciertos propósitos, y otras para otros. Esto, por sí solo, no es de gran ayuda, pues, aunque se contara con una explicación anti-representacionista adecuada de en qué consiste advertir que una creencia es útil, todavía debería darse cuenta del hecho de que, para un mismo propósito, pueden existir innumerables creencias que hayan sido causadas por el mundo. ¿Cómo podría la causalidad por sí misma ayudarnos a seleccionar aquellas creencias que resultan exitosas? Evidentemente, para seleccionar una hipótesis es preciso llevar adelante una investigación, realizar un experimento que nos provea de razones para tal elección.

Considérese, a modo de ejemplo, el siguiente caso. Me encuentro ante un objeto²⁶ en donde las circunstancias no me permiten determinar a cien-

²⁶ Puesto que lo que me interesa aquí es si la causalidad (cualquiera sea el contexto de que se trate) puede ser, como sostiene Rorty, el único tipo de vinculación que tenemos

cia cierta de qué tipo de objeto se trata. La mera interacción causal con el objeto no es determinante para formarme creencia alguna. Mi propósito inmediato es averiguar qué clase de objeto es. Ensayo, pues, una sencilla investigación. Tengo la hipótesis de que aquel objeto que se halla sobre la mesa es una manzana (y no, pongamos por caso, una manzana de plástico). Si mi hipótesis es correcta, entonces, al levantarla tendrá un peso determinado; al morderla, un sabor reconocible, y al olerla, un olor específico. Si todas estas cosas se cumplen, puedo decir que mi hipótesis inicial era verdadera. El hecho de que el objeto posea cierto peso, cierto sabor y olor, constituyen *razones* para creer que se trata de una manzana.

En este punto, sin embargo, Rorty podría contra-argumentar del siguiente modo. Ciertamente, en ocasiones, aun en estos casos básicos es preciso llevar adelante un experimento para seleccionar una hipótesis, pero nada de esto prueba que, para ello, debamos recurrir a una cierta aprehensión perceptiva de los hechos. Las sensaciones que provoca en nuestro cuerpo ese objeto al ser manipulado no constituyen razones a favor de la hipótesis, sino causas de creencias tales como “Siento determinado sabor en la boca” o “Percibo cierto olor”. Sentir el sabor de la manzana en la boca no es más que *tener* esa sensación. Se trata de lo que Rorty denomina “saber cómo es X”. Esto es completamente diferente de la *creencia* de que lo que siento es sabor a manzana –lo que Rorty llama “saber qué clase de cosa es X”. Esta última implica “ser capaz de vincular el concepto de Xidad con otros conceptos de modo tal que se puedan justificar las afirmaciones sobre Xs”.²⁷ El “saber cómo es X”, por carecer de contenido proposicional, no puede justificar al “saber qué clase de cosa es X”. La vinculación entre uno y otro es, si no epistémica, causal.

Pero, una vez más, ¿cómo podemos saber que han sido las Xs las que efectivamente han causado nuestras creencias sobre las Xs? ¿Cómo podemos cerciorarnos de que realmente el “saber cómo es X” ha causado el “saber qué clase de cosa es X”? Dicho en otros términos, ¿cómo podemos saber que el “saber qué clase de cosa es X” alude efectivamente a las Xs y no a las Ys, por ejemplo?

Una solución a este problema se vislumbra cuando asignamos a la percepción un genuino papel cognoscitivo, un papel que la sitúa –como

con la realidad, en este trabajo utilizo los términos “objeto” y “cosa” como equivalentes. En otro contexto de discusión podría utilizarse la noción de “cosa” para designar aquellas entidades con las que interactuamos en contextos de acción no cognoscitivos; mientras que podría reservarse la noción de “objeto” para aludir a aquellas entidades con las que tratamos en contextos de acción específicamente cognoscitivos.

²⁷ Rorty (1979), p. 183.

defenderé en la siguiente sección— entre la mera causalidad y la creencia. No es que el sabor a manzana —por ejemplo— causa en mí la creencia de que lo que estoy sintiendo es sabor a manzana. *Reconozco* cierto sabor como sabor a manzana. Las sensaciones no causan meramente creencias; antes bien, reconocemos las distintas sensaciones porque las hemos clasificado bajo ciertas categorías. Decir —como podría alegar Rorty— que el sabor a manzana causa mi creencia de que se trata de sabor a manzana, supone performativamente que previamente hemos clasificado y reconocido ese sabor como sabor a manzana. En la medida en que el “saber cómo es X” carece de todo contenido conceptual (o semiótico, como diré más adelante), Rorty tiene razón al afirmar que no puede servir para justificar nuestras creencias sobre las Xs. Pero en cuanto otorgamos a la percepción un carácter proposicional (o, nuevamente y más en general, un status semiótico), podemos sostener que el “saber cómo es X” puede justificar nuestras creencias sobre las Xs.

Al realizar estas distinciones básicas entre ser afectados causalmente, percibir y creer, podemos distinguir entre la simple interacción causal con el mundo y el saber cómo es el mundo. En verdad, el problema de fondo que presenta la explicación antirrepresentacionista del conocimiento esgrimida por Rorty es que no da cuenta acabadamente del carácter epistémico de las actitudes proposicionales. En este punto se manifiestan los límites de la metáfora del lenguaje y de las creencias como un conjunto de herramientas. En efecto, cuando conjeturo que aquel objeto es una manzana, no estoy interactuando simplemente con él, sino que estoy atribuyéndole ciertas características, estoy concibiendo cómo es ese objeto. Cuando pongo a prueba una hipótesis (por ejemplo, “Si eso es una manzana, debe tener tal y cual sabor”), no estoy tampoco meramente interactuando causalmente con el objeto, sino representándome una situación futura en la que espero ciertos resultados. Y cuando sé que un objeto es una manzana, sé qué propiedades tiene y cómo se comportará en el futuro cuando interactúe con él. Dicho en términos generales: el éxito en la predicción es inseparable del éxito de la representación de cómo es el mundo.

Por último, es de destacar la dicotomía que la explicación rortyana del conocimiento involucra. Los empiristas del siglo XVII estaban preocupados por explicar cómo es que podemos tener conocimiento del mundo externo si todo lo que conocemos son ideas causadas por las cosas. Rorty, en lugar de hablarnos de ideas, nos habla de creencias y oraciones. En su renovada retórica, nos dice que no podemos salir del cuerpo de creencias que sustentamos. De esta suerte, así como los empiristas sostenían que sólo conocemos el mundo a través de las ideas, así también ahora Rorty nos dice que no conocemos el mundo directamente, sino por medio de las

descripciones que se refieren a él. Sostiene, por ejemplo: “No hay nada que pueda conocerse acerca de un objeto, excepto qué oraciones referidas a él son verdaderas”.²⁸ Pero entonces aquí se suscita la vieja pregunta escéptica, ¿cómo podemos saber que nuestras creencias se refieren efectivamente al mundo? ¿Cómo podemos estar seguros de que lo que conocemos es la realidad? Los empiristas modernos eran bien conscientes de que la mera vinculación causal con la realidad no era suficiente para garantizar la objetividad del conocimiento. Rorty, en cambio, parece no advertir el problema. Despreocupadamente sostiene que tenemos una vinculación directa con las cosas; pero que esa vinculación es causal, no cognitiva. Esto, sin embargo, hace inevitable la siguiente pregunta, ¿exactamente con qué interactuamos causalmente? Si la respuesta es que interactuamos con las estrellas, los árboles, las personas y cosas semejantes, entonces se está apelando a una vinculación no meramente causal con las cosas, pues no sólo estamos siendo afectados causalmente por las estrellas, los árboles y las personas, sino que estamos *diciendo* qué cosas hay en el mundo y qué propiedades tienen. En cambio, si de lo que se trata es de que interactuamos con algo que está más allá de todos los objetos que nos son familiares, entonces se convierte al mundo en una cosa en sí.²⁹

Desde Kant, los filósofos han tendido a aceptar que, para que nos resulte inteligible, aquello que causa nuestras afecciones debe ser interpretado por nuestras categorías. Precisamente, la noción kantiana de “síntesis trascendental” intentaba articular elementos causales con elementos conceptuales. Al renunciar a la idea de síntesis, Rorty abandona la idea de que la causa de nuestras afecciones debe ser interpretada por nuestros conceptos.³⁰ En lugar de una síntesis entre intuiciones y conceptos, tenemos ahora una simple relación causal: las afecciones causan creencias. Con ello Rorty desconecta cognitivamente los impactos del mundo de las creencias que pretenden referirse a ellos. De esta suerte, convierte al mundo en una instancia inaccesible e incognoscible. De ahí que no sea nada sencillo explicar desde su posición cómo es posible que nuestras creencias se refieran al mundo.

En síntesis, pienso que estas objeciones ponen en evidencia que Rorty, a pesar de su crítica radical de la epistemología, permanece atrapado en el viejo esquema gnoseológico moderno. En efecto, el antirrepresentacionismo coherentista de Rorty contempla dos instancias disociadas epistémicamente. Por un lado, nuestro cuerpo de creencias que se justifican

²⁸ Rorty (1997), p. 55. Cfr. también *Ibid.* p. 53.

²⁹ Una crítica semejante parece hacer Putnam en (1994), p. 287.

³⁰ Cfr. Rorty (1979), cap. 3 y “The World Well Lost”, en Rorty (1996).

mutuamente; por el otro, un vínculo meramente causal con el mundo. Las relaciones epistémicas sólo se dan dentro del cuerpo de creencias, mientras que el mundo afecta causalmente nuestro organismo ocasionando toda suerte de contenidos doxásticos. Este esquema epistemológico puede ser considerado (giro lingüístico de por medio) como una versión remozada de la vieja contraposición entre las ideas cartesianas y el mundo externo, con la particularidad de que la pregunta por la objetividad del conocimiento, que mantuvo en vilo a Descartes, Locke, Berkeley y Hume, es enfáticamente dejada a un lado sin advertir el carácter problemático de tal decisión.

II

Habiendo cuestionado la tesis rortyana según la cual el único vínculo que precisamos para explicar la relación entre la creencia y el mundo es de carácter causal, en esta sección quiero presentar un esbozo de una imagen alternativa del conocimiento que pretende recuperar la noción de “representación”. Como se verá a continuación, para ello intentaré desarrollar algunas ideas que –a mi juicio– pueden desprenderse de las obras de Peirce, Dewey y C. Lewis.³¹ No pretendo sostener que lo que diré aquí puede hallarse literalmente en los escritos de estos tres filósofos; antes bien, afirmo que sobre la base de algunas de sus intuiciones, puede articularse una posición teórica coherente con el pragmatismo que le devuelva a la experiencia su tenor epistémico y, al pensamiento, su carácter de representación.

Para Peirce, un signo o representamen es algo que está en lugar de algo para alguien, en cierto respecto.³² La noción de representación es entendida aquí apelando a la idea de “estar en lugar de algo para alguien”.³³ La relación semiótica no es biunívoca, sino triádica: el representamen está en lugar de la cosa (a la cual se refiere) para alguien (el

³¹ En la actualidad existen algunos intentos por defender la tesis de que la experiencia posee un papel epistémico (y no sólo causal). Por ejemplo, McDowell (1994); Gupta (2006) y Brewer (1999). A diferencia de estos filósofos, pretendo defender la mencionada tesis desde dentro de la tradición pragmatista. A mi juicio, ello tiene algunas ventajas que aquí no puedo detallar.

³² Cfr., por ejemplo, Peirce (1955), p. 99. En otro lugar Peirce dice que un signo es algo que está en lugar de un objeto para una mente. Cfr. “On the Nature of Signs”, en Hoopes, J (ed), *Peirce on Signs*, London, The University of North Carolina Press, 1991.

³³ Aquí enfatizaré fundamentalmente el aspecto intencional de toda representación, aunque quiero aclarar que, según pienso, hay otros rasgos que son esenciales a las representaciones (por ejemplo, su estructura).

interpretante).³⁴ Según esta concepción, las expresiones lingüísticas, por ejemplo, están en lugar de los objetos y de los hechos para los usuarios del lenguaje. Decir que las expresiones lingüísticas representan el mundo es decir que los usuarios del lenguaje toman esas expresiones como sustitutos del mundo en determinadas circunstancias y para ciertos fines. En este sentido, decir, por ejemplo, que “El libro está sobre la mesa” representa la realidad no es más que decir que, para ciertos propósitos, dicha aserción está en lugar del hecho de que el libro está sobre la mesa. Para corroborar esta aserción no precisamos realizar la hazaña de “salir” de la mente, del lenguaje o del pensamiento. Simplemente, tenemos que poder percibir directamente³⁵ si el mundo es como dice la aserción.

Rorty podría objetar esto aduciendo que las aserciones no pueden ser representaciones puesto que no podemos dejarlas a un lado para aprehender el mundo de manera independiente y cotejarlas con él para ver si se ajustan o no a la realidad.³⁶ Si es cierto que no podemos aprehender el mundo sin valernos de alguna representación (ideas, proposiciones, etc), entonces se torna imposible averiguar si efectivamente nuestras representaciones poseen contenido objetivo. Ante la imposibilidad de “escapar” del lenguaje o del círculo de creencias que sostenemos para constatar si ha habido o no correspondencia entre una representación y algo que no es una representación, las nociones de “representación”, “correspondencia” y “hacer verdadero” se tornan vacuas.

Pero este argumento es atendible si se lo dirige puntualmente contra el representacionismo (entendiendo por “representacionismo” aquella concepción del conocimiento que sostiene que nuestro acceso a la realidad está inevitablemente mediatizado por una pantalla de ideas, creencias o representaciones). Sin embargo, este argumento yerra el blanco cuando pensamos que nuestro vínculo con las cosas es directo, tal como ha sostenido siempre el realismo directo.³⁷ Precisamente los clásicos del

³⁴ Obsérvese que la concepción rortyana del lenguaje no es triádica, pues no supone que el lenguaje es algo que está en lugar de otra cosa para alguien. En efecto, para Rorty, el lenguaje es un asunto de estímulo-respuesta: los usuarios del lenguaje responden causalmente a los estímulos del entorno, pero no representan nada. Para Peirce, en cambio, el conocimiento, la creencia, el pensamiento y el habla pertenecen a la categoría de lo tercero; la causalidad, a la de lo segundo. Pretender explicar, como hace Rorty, la creencia, la verdad y el conocimiento en términos de las relaciones causales que mantenemos con el mundo es pretender explicar lo tercero en términos de lo segundo peirceanos.

³⁵ Aclaro esto en los párrafos subsiguientes.

³⁶ Rorty (1996), p. xix y (1991), p. 6.

³⁷ Considero al realismo directo como una teoría de la percepción según la cual la percepción del mundo se lleva a cabo sin intermediarios epistémicos. Cfr. Dancy (1993), cap. 10. En ocasiones, se habla de esta teoría de la percepción en términos de “realismo ingenuo”. Cfr., por ejemplo, Ayer (1985), cap. 2 y 3 y McGinn (1983), cap. 8.

pragmatismo sostuvieron, con matices diversos, esta posición.³⁸ Según el realismo directo, cuando percibimos una manzana, por ejemplo, no percibimos de modo inmediato nuestra representación de la manzana (la cual se referiría supuestamente a la manzana real), sino que percibimos la manzana directamente. Aquí no es preciso ensayar un imposible salto fuera de la mente para acceder al mundo, puesto que estamos desde un principio en abierto contacto cognoscitivo con las cosas.

Reconocer este aspecto epistémico de la percepción no nos compromete con lo que Sellars llama “el mito de lo dado”, pues sostener que la percepción es cognitivamente significativa no significa que no posea un carácter semiótico. Incluso antes de llegar a hablar los niños desarrollan una ajustada adaptación al entorno otorgando a los diversos objetos percibidos distintos sentidos en virtud del trato práctico con ellos. De este modo, rápidamente descubren qué cosas son comestibles, cuáles se rompen al ser golpeadas, cuáles son las personas de su entorno familiar que desempeñan un papel preponderante en su vida, etc. Al adentrarnos en las prácticas y tradiciones de nuestra comunidad, no somos simplemente “programados” para responder a los estímulos, sino que nos tornamos capaces de seguir reglas, de subsumir objetos bajo conceptos, de reconocer entidades y propiedades y de representar estados de cosas por medio de los signos. Así, la sensación de dolor (en tanto advertida) puede justificar la aserción “Siento dolor” porque reconocemos qué es sentir dolor. Asimismo, la percepción de que el libro está sobre la mesa justifica mi creencia de que el libro está sobre la mesa, pues reconocemos qué es un libro, qué es una mesa y cuál es la relación en que están. La percepción es nuestro canal de acceso al mundo, aquella actividad por la cual el mundo se nos presenta en su misma existencia. Ciertamente, en la percepción el mundo nos afecta causalmente, pero esa afeción no es ciega, no es mera segundidad (para usar la terminología de Peirce), sino que lo que nos afecta nos resulta inteligible en la medida en que podemos ponerlo en relación con experiencias pasadas y con consecuencias prácticas futuras. Así concebida, la percepción se distingue de la creencia, no porque carezca de contenido conceptual (pues ambas están articuladas conceptualmente), sino porque en la percepción se nos presenta el mundo mismo desde cierto punto de vista. Para percibir algo ineludiblemente debemos vernos afectados por aquello que percibimos; mientras que para creer o pensar en

³⁸ Cfr. Smith (1992). Para una crítica del llamado “realismo indirecto”, Cfr. El libro clásico de Austin (1962). Para una crítica más reciente del representacionismo, Cfr. McDowell (1994⁹). Para un desarrollo actualizado de algunas intuiciones pragmatistas en teoría de la percepción, Cfr. Noë (2004).

una cosa no precisamos necesariamente estar interactuando causalmente con aquello acerca de lo cual versa la creencia.³⁹

Hasta aquí he sostenido que la percepción constituye una instancia cognoscitiva legítima y distinta de la creencia, pero no he aclarado del todo cómo es que ella nos presenta inteligiblemente el mundo. En este punto, mi propuesta es el “realismo semiótico directo”. La idea central es que, en virtud del lenguaje y de nuestro trato con las cosas, los objetos y eventos que percibimos llegan a adquirir el status de signos para nosotros. Así como ciertos sonidos específicos proferidos por las personas y trazos determinados sobre un papel pueden ser portadores de significado en la medida en que son vinculados con objetos y eventos según reglas semánticas específicas, así también los objetos de la percepción adquieren significado en la medida en que descubrimos los efectos causales que producen (o producirían) sobre nosotros y sobre otros objetos. En la medida en que llegamos a ser capaces de asociar objetos, propiedades y hechos con sus diversas consecuencias a las cuales pueden dar lugar en determinadas circunstancias, nos tornamos capaces de entender aquello con lo que estamos tratando. De este modo, puede afirmarse que el contenido de la percepción no es del orden de la mera segundidad, sino de la terceridad. Aquello que se nos presenta en la percepción cobra sentido para nosotros en la medida en que nuestras acciones van revelando las conexiones causales a las cuales dan lugar las entidades con las que tratamos.

Ahora bien, en tanto que la percepción está conceptualmente articulada, involucra un juicio acerca del tipo de objeto que percibimos. El juicio presente en cualquier acto perceptivo introduce una generalización a partir de lo que nos es dado en ciertas circunstancias y desde una perspectiva determinada. Así por ejemplo, cuando percibimos que un libro está sobre la mesa, implícitamente implicamos con ello que lo podríamos levantar, que podríamos leerlo, etc.⁴⁰ En el orden del pensamiento queda establecido un vínculo inferencial entre lo percibido directamente y sus efectos esperados (si ejecutáramos algunas acciones específicas). Por ejemplo, de la asunción de que en este momento percibo una manzana, puedo inferir que producirá determinadas sensaciones en mi paladar si la muerdo, que producirá cierto sonido si la golpeo contra una mesa, etc. Por otro lado, aceptamos que en el orden de las cosas existe un vínculo causal entre los objetos y sus posibles efectos. Es manifiesto que la manzana causa todos

³⁹ Aunque seguramente para tener algunas creencias básicas debemos haber interactuado con el mundo.

⁴⁰ Toda percepción de objetos implica condicionales que explicitarían, si realizáramos ciertas acciones, el contenido de nuestro conocimiento. Cfr. Lewis (1929), cap. 5.

esos eventos en el mundo al ser manipulada de maneras apropiadas. Las inferencias que podemos extraer de la percepción de ciertos aspectos del mundo siguen la senda de las vinculaciones causales que se dan en la realidad. Así pues, para determinar si estamos en lo cierto al pensar que estamos percibiendo una entidad X no precisamos salir fuera del lenguaje o de la mente y contrastar el contenido de la percepción con la realidad desnuda. Antes bien, sólo tenemos que desarrollar las consecuencias ulteriores de lo percibido. En la medida en que las consecuencias predichas son confirmadas por las percepciones ulteriores, podemos verificar que el contenido judicativo involucrado en la percepción es correcto. Es la armonía de los resultados de nuestras acciones experimentales lo que nos autoriza a pensar que estamos percibiendo el objeto que pensamos que percibimos. En este sentido, el significado de los objetos se despliega experimentalmente por medio de las innumerables consecuencias causales a las que dan y pueden dar lugar. Así, conocemos el significado de un objeto o suceso cuando sabemos a qué consecuencias da lugar (o daría lugar) ese objeto o suceso en determinadas circunstancias.

El realismo semiótico directo que estoy proponiendo acepta, por tanto, que la realidad física es ontológicamente independiente de nuestras representaciones, al tiempo que sostiene que ese mundo independiente nos es accesible sin intermediarios epistémicos. Este acceso perceptivo es posible en la medida en que las entidades que se nos presentan en la percepción son puestas en relación con las consecuencias causales a las que dan lugar. Ello es precisamente lo que permite que les otorguemos un status semiótico y que, por tanto, en la percepción no se nos presenten meras sensaciones sin sentido, sino entidades inteligibles para nosotros.

Nos reencontramos aquí con un sucedáneo naturalizado de la noción kantiana de “síntesis”.⁴¹ En lugar de decir que nuestros conceptos sintetizan una diversidad dada en la intuición, podemos decir ahora que nuestros conceptos se aplican directamente sobre aquello que percibimos tornando inteligible la causa de nuestras sensaciones. Más específicamente, la síntesis que operamos al comprender el mundo se refiere a las consecuencias causales a las que dan lugar las cosas cuando interactuamos con ellas. Dicha síntesis, que unifica bajo un concepto de objeto los indefinidos efectos a los que podría dar lugar una cosa, se realiza fundamentalmente mediante la acción concreta en el mundo, interactuan-

⁴¹ Esta versión naturalizada de la síntesis kantiana puede hallarse en la obra de Dewey. Cfr., por ejemplo, Dewey (1952). La diferencia entre la manera en que Dewey interpreta la síntesis y la forma en que la expongo aquí es que, por mi parte, pretendo hacerla compatible con el realismo entendido como una tesis ontológica.

do directamente con aquello que afecta nuestra sensibilidad. Esta forma de concebir la síntesis no nos obliga, empero, a suscribir el idealismo trascendental kantiano. Podemos aceptar la tesis del realismo tal como ha sido entendida por autores como Searle y Devitt,⁴² y sostener que el mundo físico es como es independientemente de nuestras representaciones. Según lo que estoy sugiriendo, pues, se rompería la tesis kantiana según la cual las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia son equivalentes a las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. Si es cierto que el mundo, ontológicamente hablando, es como es independientemente de lo que pensamos, entonces la síntesis activa de las consecuencias a las que dan lugar los objetos es constitutiva únicamente de nuestra experiencia de los objetos. Los efectos son producidos por los objetos en nuestra interacción con ellos (o en interacción con otros objetos) independientemente de lo que queramos. Cuando esos efectos son reunidos por un concepto de objeto, identificamos ese objeto como el objeto que tiene tales y tales características.

De esta forma, es posible reintroducir la noción de “representación” sorteando las objeciones de Rorty. Dados ciertos intereses y ciertas formas de actuar en el entorno, puede afirmarse que las creencias representan el mundo en la medida en que captan los indefinidos efectos a los que podrían dar lugar los diversos objetos con los que interactuamos. El término “representación” alude a la relación de “estar en lugar de algo para alguien”. Esta es la relación que guarda, por ejemplo, toda aserción con respecto al mundo y a los usuarios de signos. Puesto que, desde un punto de vista pragmatista, los significados de los términos pueden ser explicitados por medio de los efectos a los cuales dan lugar los objetos de nuestros términos, puede decirse que aquello que las aserciones representan no es otra cosa, en última instancia, que la totalidad de los indefinidos efectos que son (o podrían ser) causados por los objetos de nuestra consideración.

La idea de que los objetos y eventos detentan un status semiótico articula las dos dimensiones que en el representacionismo y el antirrepresentacionismo rortiano aparecen disociadas: la causal y la cognitiva o semiótica. El representacionismo reconoce relaciones causales entre las cosas y las representaciones, pero, puesto que sostiene al mismo tiempo que no puede accederse al mundo sino por medio de las representaciones,

⁴² Cfr. Searle (1997) y Devitt (1997). También podría agregarse aquí a Pierce cuando define la realidad como aquello cuyos caracteres son independientes de lo que cualquiera piense que son. Peirce “How to make our ideas clear”, en Buchler (1955).

no puede justificar cómo es que éstas se ajustan o se corresponden a sus causas. El antirrepresentacionismo de Rorty abandona ciertamente esta pretensión de ajuste con el entorno. Sostiene simplemente una vinculación de tipo causal con las cosas y remite las relaciones epistémicas únicamente al interior del entramado de creencias. Sin embargo, puesto que para Rorty las causas de las creencias no constituyen razones a las cuales pueda apelarse en el proceso de justificación, se produce también aquí un hiato entre las creencias y aquello acerca de lo cual supuestamente versan. En contraposición a ello, según lo que estoy sosteniendo, los objetos afectan causalmente nuestra sensibilidad pero, al mismo tiempo, al detentar el status de signos para nosotros, nos resultan inteligibles en sí mismos cuando los percibimos. Al hacer de los objetos signos, las relaciones epistémicas no quedan circunscriptas ni al interior de la mente ni al interior de un cuerpo de creencias. De esta suerte, el problema del mundo externo ya no se plantea. Las creencias tienen validez objetiva porque desde un principio estamos en contacto directo y significativo con el mundo mediante la percepción.

Desde este punto de vista, los aspectos causales y semióticos se articulan armónicamente respetando el carácter ontológicamente independiente de la realidad y el carácter dependiente de un intérprete de todo signo. Por ejemplo, podemos decir que el fuego causa, como uno de sus efectos, una columna de humo. Esta relación causal es ontológicamente independiente de nuestras representaciones. Dados ciertos intereses, podríamos estar interesados en advertir ese hecho. En tal caso, sobre la base de nuestra experiencia pasada, podríamos interpretar la columna de humo como un signo del fuego. Si no hubiera en el mundo intérpretes, la relación causal entre el fuego y el humo carecería de status semiótico. Dado un intérprete, en cambio, esa vinculación causal adquiere, al ser interpretada, el mencionado status semiótico para el intérprete. En tanto las representaciones del intérprete sean correctas, esto es, en tanto capten las vinculaciones causales del mundo, el intérprete estará en condiciones de predecir el comportamiento de los objetos con los que trata. Y viceversa, en tanto sus predicciones sean correctas, tendrá razones para creer que ha captado adecuadamente las relaciones causales que le importan.

En síntesis, la tesis según la cual nuestra experiencia del mundo no constituye una instancia de justificación de nuestras creencias introduce un abismo cognitivo entre nosotros y el mundo. La apelación a un realismo semiótico directo constituye una alternativa plausible para reestablecer el vínculo cognitivo entre nosotros y el mundo que el antirrepresentacionismo olvida. En cuanto recordamos que la noción misma de signo

involucra una referencia, tanto al mundo como a los interpretantes, puede recuperarse la noción de “representación”. Sin embargo, ello no involucra una vuelta al representacionismo, puesto que contamos con una teoría de la percepción más plausible para dar cuenta del contenido de la percepción: el realismo directo. Una vez que explicamos la percepción directa del mundo desde un punto de vista pragmatista, podemos recobrar el valor cognitivo de la experiencia.⁴³

Bibliografía

- Apel, K. (1997), *El camino del pensamiento de Charles S Peirce*, Madrid, Visor.
- Austin, J. (1962), *Sense and sensibilia*, Oxford, Oxford University Press.
- Ayer, A. (1985), *El problema del conocimiento*, Bs As, Eudeba.
- (1965), “Verificación y experiencia”, en Ayer, A. (ed) *El positivismo lógico*, México, FCE.
- Brandom, R. (2000), *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press.
- Brewer, B. (1999), *Perception and Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- Dancy, J. (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- Davidson, D. (2001), “Empirical Content”, en Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press.
- (1990), “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Malachowski, A. (ed) *Reading Rorty*, Massachusetts, Basil Blackwell.
- Del Castillo, R. (2001), “Desde un punto de vista pragmático. Quine y sus críticos”, en Arenas, L., Muñoz, J., y Perona, A., (eds), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid.
- Devitt, M. (1997), *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press.
- Dewey, J. (1952), *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, México, FCE.
- Gupta, A. (2006), “Experience and Knowledge”, en Szabó Gendler, T. y Hawthorne, J (ed), *Perceptual Experience*, Oxford, Clarendon Press.
- Lewis, C.I. (1929), *Mind and the World Order*, New York, Dover Publications.

⁴³ Una primera versión de este artículo fue leída bajo el título “Pragmatismo, representacionismo y empirismo” en el I Coloquio pragmatista: Ciencia, Valores y Cultura, UNC, La Cumbre, Córdoba, 28 de mayo de 2007. Agradezco profundamente a todos los participantes de aquel evento por sus críticas y observaciones. También estoy en deuda con Laura Danón, Fabián Mié, Mariela Aguilera y Guillermo Lariguet, que discutieron detalladamente una versión previa de este trabajo.

- McDowell, J. (1994a), "The Content of Perceptual Experience", *Philosophical Quarterly*, 44, 175, pp. 190-205.
- (1994b), *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.
- McGinn, C. (1983), *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford, Oxford University Press.
- Millikan, R. (1984), *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge, The MIT Press.
- Neurath, O. (1965), "Proposiciones protocolares", en Ayer, A. (1965).
- Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, The MIT Press.
- Peirce, Ch., (1991), "On the Nature of Signs", en Hoopes, J (ed), *Peirce on Signs*, London, The University of North Carolina Press.
- (1878), "How to Make our Ideas Clear", en Buchler, J (ed) *Philosophical Writings of Peirce*, (1955), New York, Dover Publications.
- Putnam, H. (1994), "Realism without Absolutes", en Putnam, H. *Words and life*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rorty, R. (2000), "Response to Bjorn Ramberg", en Brandom, R. (ed), *Rorty and his Critics*, Massachussets, Blackwell.
- (1998), *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Bs As, FCE.
- (1996), *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press (Séptima edición).
- (1991), *Objectivity, Relativism and Truth* Cambridge, Cambridge University Press.
- (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Schlick, M. (1965a), "Positivismo y realismo", en Ayer, A. (ed) *El positivismo lógico*, México, FCE.
- (1965b), "Sobre el fundamento del conocimiento", en Ayer, A. (ed) *El positivismo lógico*, México, FCE.
- Searle, J. (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.
- Sellars, W. (1963), *Science, Perception and Reality*, California, Ridgeview Publishing Company.
- Smith, J. (1992), *America's Philosophical Vision*, Chicago, University of Chicago Press.
- Vaden House, D. (1994), *Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty*, New York, E.J.Brill.