

El contexto del debate contemporáneo en torno a la superación / recuperación de la epistemología

The context of the contemporary discussion about overcoming / recovering epistemology

ELENA NÁJERA*

Resumen: El programa contemporáneo de superación de la epistemología encabezado por R. Rorty y Ch. Taylor se presenta como una crítica hermenéutica a la concepción gnoseológica fundamentalista que comienza a fraguarse con Descartes. Sin embargo, estos autores están también interesados en poner en evidencia, y sobre todo en cuestión, el proyecto práctico sobre el que se articula la moderna teoría del conocimiento. Este interés también es compartido por quienes contraatacan ese programa, tal y como ejemplifican la propuesta de *reconstrucción* de la epistemología de S. Haack o la *meta-epistemología histórica* de I. Hacking. El artículo aborda acotadamente este debate centrándose en la discusión mantenida entre ambos frentes a propósito de algunas nociones gnoseológicas como *objetividad* y *verdad*.

Palabras clave: Rorty, Taylor, Haack, Hacking, epistemología, ilustración.

Abstract: The contemporary program to overcome epistemology led by R. Rorty and Ch. Taylor is presented as a hermeneutical critique of the foundationalist conception of knowledge that appears in Cartesian philosophy. Nevertheless, those authors are also interested in showing and questioning the practical project the modern theory of knowledge is based on. This interest is shared by the authors that counter-attack that program, as S. Haack's proposal of Reconstruction in Epistemology and I. Hacking's Historical Meta-epistemology can illustrate. This paper deals with this debate and analyses the controversy caused about some key concepts of the theory of knowledge such as *objectivity* and *truth*.

Key words: Rorty, Taylor, Haack, Hacking, Epistemology, Enlightenment.

1. Las circunstancias de una disciplina

Como disciplina propiamente dicha, la *epistemología* es una articulación relativamente reciente de la tradición filosófica occidental, cuyo inicio se fecha hacia la segunda mitad del siglo XIX como una reacción –neokantiana– contra el idealismo especulativo. En este contexto se experimenta, ciertamente, la necesidad de desarrollar una reflexión gnoseológica específica, sistemática y crítica que desempeñe la tarea *propedéutica* de fundamentar las

Fecha de recepción: 15-02-2010. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

* Dirección. Departamento de Humanidades Contemporáneas. Campus S. Vicent del Raspeig. Apdo. 99. 03080 ALICANTE.

ciencias¹. Para dar con la clave de esta empresa se haría necesario, no obstante, remontarse hasta los orígenes de la Modernidad y encontrarse con la obra de R. Descartes, que, en efecto, dando un giro subjetivo que le cede al estudio de los principios del conocimiento las competencias propias de una filosofía primera que hasta ese momento se había entendido como ontología, inaugura un proyecto protagonizado por un yo pensante y mundanamente desvinculado que tendrá un desarrollo coherente en las propuestas de J. Locke e I. Kant².

Estas páginas, no obstante, no pretenden detenerse en la *pars construens* de la teoría del conocimiento, sino recorrer algunos ejes del programa encabezado por R. Rorty y Ch. Taylor que advierte precisamente de su *superación*. Pero, así mismo, tendremos la ocasión de comprobar que la palabra de tales autores sobre el destino de este campo filosófico no es, sin embargo, necesariamente la última, puesto que en otra línea paralela se trabaja a favor de su rehabilitación, tal y como ejemplifica la tentativa de *reconstrucción* de la epistemología de S. Haack o el planteamiento *meta-epistemológico* de I. Hacking. La cuestión que queremos puntualizar a propósito de este debate es que no transcurre únicamente en un plano teórico dedicado a discutir una determinada concepción –fundamentalista– del conocimiento, sino que tiene desde el principio un interés práctico. De hecho, tanto Rorty como Taylor se esfuerzan por poner en evidencia, y sobre todo en cuestión, el proyecto ético de raigambre ilustrada que, a su entender, discurre solidariamente junto con la epistemología dándose mutuo apoyo. Y, todavía más, es la crítica de aquél lo que parece activar la de la moderna teoría del conocimiento, tal y como plantea el autor de *Fuentes del yo* cuando recuerda que los pensadores que la han desacreditado en el siglo XX estuvieron motivados «por una cierta aversión hacia las consecuencias morales y espirituales» de esa tradición y por «una fuerte afinidad con alguna alternativa»³. Así, Taylor puede concluir que «la tradición epistemológica está conectada a algunas de las más importantes ideas morales y espirituales de nuestra civilización», precisando seguidamente entre paréntesis, «y también a algunas de las más controvertidas y cuestionables»⁴.

Reconociendo igualmente el trasunto ético del tema, aunque buscando un desenlace bien diferente, quienes siguen apostando por la vigencia de la epistemología van a esgrimir argu-

- 1 Sobre la historia de esta disciplina y de su denominación, puede consultarse el repaso que hace R. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 130 y ss. Por otra parte, según señala G. Kropp en las páginas iniciales de su *Teoría del conocimiento* (México, Uteha, 1961), el término fue utilizado por primera vez por E. Reinhold en 1832, aunque Rorty se remite al trabajo de H. Vaihinger, «Über den Ursprung der Wortes "Erkenntnistheorie"» (*Philosophische Monatshefte*, vol. XII, Leipzig, 1876, pp. 84-90) para señalar que ya en 1808 puede rastrearse en la literatura filosófica el término *Erkenntnislehre*. Sin embargo, M. Ferrari en el capítulo I de *Introduzione al neocriticismo* (Roma, Laterza, 1997) precisa que el primero en manejar *Erkenntnistheorie* en el sentido que será usual en la segunda mitad del siglo XIX fue F. E. Beneke en 1831, en un libro consagrado a Kant y a la tarea filosófica del presente –*Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*– en el que pretendía trazar una línea de continuidad entre Locke y Kant. Con ello, Beneke quería propiciar una reorientación de la filosofía que se alejara de los grandes sistemas idealistas y se abriera al saber científico y a la tradición empirista inglesa.
- 2 Evidentemente, hay más pensadores que contribuyen a encauzarlo y desplegarlo, sin embargo, el hecho de que los autores que abogan por la superación de la epistemología carguen las tintas precisamente contra la secuencia que puede establecerse entre estos tres acredita su protagonismo. Véase al respecto el capítulo III de la obra ya citada de R. Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y el trabajo de Ch. Taylor «La superación de la epistemología» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-42.
- 3 Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 28.
- 4 *Ibid.*, p. 27.

mentos a favor de los valores que de manera más o menos expresa impregnan las propuestas de Descartes, Locke o Kant. Desde luego, el contraataque a Rorty y Taylor que encabezan Haack o Ian Hacking no quiere repetir los *errores* que presenta la concepción gnoseológica que forjaron esos autores y hace de la misma manera suya la censura del fundacionalismo o fundamentalismo. La primera asume, de hecho, la posibilidad –y la necesidad– de *reconstruir la epistemología* en otra clave que no renuncie, sin embargo, a un punto de vista normativo capaz de asegurar la consistencia y también la honestidad de nuestras prácticas cognoscitivas. El segundo, por su parte, establece un nuevo nivel de reflexión reseñado como *meta-epistemología histórica* que reivindica la actualidad y el rendimiento de los conceptos asociados a la teoría del conocimiento precisamente por la densidad ética que han ganado en el curso de la cultura occidental. Será precisamente esta perspectiva crítica sensible a la historia la que nos permitirá sacar algunas conclusiones de cara a medir tanto el rupturismo antiepistemológico como el continuismo de la epistemología reconstruida.

Tras la presentación de los dos frentes que se disputan la suerte de la epistemología, es fácil advertir que nos encontramos ante una problemática amplia y compleja que afecta al propio estatuto de la filosofía y a su disposición a asumir un compromiso ético-político. En lo que sigue la abordaremos, no obstante, acotadamente centrándonos en la discusión a propósito de algunas nociones gnoseológicas –y culturales– nucleares, entre las que se encuentran la *objetividad* y la *verdad*. Quienes adoptan una actitud superadora –*eliminacionista*, en definitiva– con respecto a la teoría del conocimiento van a someterlas a una revisión de naturaleza hermenéutica empeñada en reconducirlas a un registro práctico que será de signo ironista-liberal en el caso de Rorty y comunitarista en el de Taylor. A continuación, vamos a tratar precisamente de recuperar las claves antiilustradas de las posiciones de estos dos autores para poder valorar seguidamente sus diferentes alcances. Así, posteriormente resultará más fácil contextualizar la defensa de esos conceptos en la que salen Haack y Hacking.

2. Una superación antiilustrada

Las propuestas de Rorty y Taylor tienen estilos teóricos y objetivos éticos, como acabamos de señalar, muy diferentes, aunque ambas contribuyen a llenar de contenido el rótulo de *superación de la epistemología* y a anudarlo con ciertos hilos de la tradición filosófica occidental, aquellos que, a su entender, han desarrollado una crítica de los ideales *científico-morales* ligados a ese proyecto moderno. Si, como antes recordábamos, la teoría del conocimiento comienza a tomar conciencia de sí misma como campo de estudio autónomo en las circunstancias filosóficas del neokantismo, que en buena medida son las de una corriente contra Hegel, es precisamente este pensador quien ofrece los primeros argumentos para el contramovimiento. De hecho, el declive de la escuela neokantiana coincide con el renacimiento del hegelianismo a principios del siglo xx al hilo de la reivindicación de una filosofía de la cultura no científicista. De aquí en adelante, la crítica al programa epistemológico de la Modernidad asumirá el punto de vista histórico recuperado por el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, pero corrigiendo su idealismo y su sentido dialéctico. De estas enmiendas se encargará emblemáticamente F. Nietzsche y también, seguidamente, los pragmatistas, quienes coincidirán a la hora de enmarcar el conocimiento en el dominio de la vida y de la acción humana, negando así la posibilidad de alcanzar certezas absolutas.

Recogiendo el testigo y buscando los antecedentes de su planteamiento en aquellos que han desconfiado de los *filósofos sistemáticos* –los aferrados a la idea de que la esencia del ser humano era conocer esencias–, Rorty también aprovecha algunos desarrollos de la filosofía analítica, como los de Quine y Sellars, para ilustrar la crisis del fundamentalismo que atraviesa el siglo xx y que redundaba en la afirmación del carácter holista de nuestras creencias⁵. Pero sobre todo admite su deuda con Heidegger y *el segundo Wittgenstein*, que poniendo en juego respectivamente las instancias de *mundo* y *forma de vida* permiten corregir la extrema descontextualización que aquejaba al sujeto epistemológico. Estos pensadores *edificantes* estarían, en definitiva, dispuestos a reírse «de la imagen clásica del hombre, la imagen que contiene la filosofía sistemática, la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final»⁶. Taylor, por su parte, –junto con la importancia de la fenomenología del cuerpo vivido de M. Merleau-Ponty– celebra igualmente el trabajo de los autores de *Ser y tiempo* y de las *Investigaciones filosóficas*, que «nos han ayudado a librarnos difícil y dolorosamente del yugo del moderno racionalismo» y sobre los que puntualiza en un pasaje de sus *Argumentos filosóficos* que «tuvieron que luchar para recuperar una comprensión del agente vinculado, incardinado en una cultura, en una forma de vida, en un “mundo” de compromisos, en último término para entender el agente como encarnado»⁷.

En resumidas cuentas, estos nombres despejan el camino que quieren transitar Taylor y Rorty en la medida en que señalan las fracturas teórico-prácticas de la moderna teoría del conocimiento que, como apuntábamos, son en buena medida las del proyecto ilustrado. Contra éste justamente van a lanzar una acusación de fundamentalismo entendido como la defensa de un planteamiento teórico sobre el ser humano y su relación con el mundo de corte universalista que veta en nombre de certezas primeras y absolutas la expresión de las perspectivas particulares. Así, Rorty precisa que la cultura propia de la epistemología, que encontraría –insiste– su contexto paradigmático en la Ilustración, tendría todavía, a pesar de su carácter secular, un alcance religioso habida cuenta de su creencia en «naciones como Naturaleza, razón, Naturaleza humana» que son «puntos de referencia fuera de la historia»⁸. En esta línea, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se afirma que el deseo de una teoría

5 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 332.

6 *Ibid.*, p. 333. Sobre el trabajo de los filósofos edificantes insiste a continuación Rorty: «no piensan que cuando decimos algo tengamos que expresar necesariamente una opinión sobre un tema. Podríamos estar *diciendo* algo simplemente –participando en una conversación más que colaborando en una investigación. Quizás el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas». Cabe señalar, si embargo, que la imagen de ligereza y desenfadado que pretende dar Rorty a propósito de los filósofos edificantes resulta un tanto idealizada. Sobre todo si la comparamos con la concepción *agónica* que tenían de su propia actividad pensadores como Nietzsche o Wittgenstein. Rorty, además, los presenta como «intencionadamente periféricos» y conscientes de que la relevancia de su obra es pasajera y perderá vigencia cuando pase la época contra la que estaban reaccionando, pero parece difícil que autores como los dos que acabamos de nombrar –tan preocupados por la recepción futura, *póstuma*, de su obra– o el propio Heidegger, por ejemplo –que se presenta como el iniciador de una nueva época filosófica capaz de superar los más de veinticinco siglos de metafísica anteriores–, entendieran modesta e irónicamente sus escritos como fugaces panfletos.

7 Ch. Taqytor, «*Lichtung* o *Lebensform*: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», *Argumentos filosóficos*, pp. 91-92.

8 Véase «¿Una cultura postfilosófica? Entrevista con Danny Postel», *Philosophy and Social Criticism* 15/2 (1989), pp. 199-204. La entrevista está recogida en R. Rorty, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 43-48.

del conocimiento funciona como «un deseo de constricción», es decir, como «un deseo de encontrar «fundamentos» a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar»⁹. La coacción y la «confrontación» –como también señala este autor en otros momentos¹⁰– serían, entonces, las consecuencias de un proyecto epistemológico pensado para obstaculizar un verdadero desarrollo de la libertad personal.

Con intenciones igualmente impugnadoras, aunque en un tono muy diferente, Taylor señala que la teoría del conocimiento «está entrelazada con una cierta noción de libertad y con la dignidad, ligada a nosotros en virtud de aquélla»¹¹. En este sentido, critica que la clave moral y espiritual del proyecto que inaugura Descartes radica en la autorresponsabilidad, un «ideal fundacional de la cultura moderna» de vocación ilustrada del que precisa, por ejemplo, en *Argumentos filosóficos* que:

«no sólo surge de nuestra imagen del desarrollo de la ciencia moderna por medio del heroísmo de los grandes científicos, que se opusieron a la opinión de su época partiendo de su propia certeza autorresponsable –Copérnico, Galileo (que vaciló un poco frente al Santo Oficio, pero, ¿quién puede culparle por ello?), Darwin, Freud–, sino que está también estrechamente conectado con el moderno ideal de libertad como autonomía [...] Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo»¹².

Este radical afán de autorresponsabilidad es precisamente lo que le exige al sujeto epistemológico que comienza a perfilarse en la filosofía cartesiana la desvinculación del mundo natural e histórico para poder adoptar respecto de ambos una posición objetivante e instrumental. En cualquier caso, el trasfondo del giro subjetivista que reinterpreta la verdad como certeza es la reivindicación del valor del ser humano contra la autoridad de la tradición. Se trata de permitir –lamenta Taylor– que la teoría del conocimiento gobierne la ontología, lo que facilita una errada concepción abstracta de la persona que, en connivencia con los ideales racionalistas de cosmopolitismo y de autonomía, desemboca en una comprensión de la sociedad individualista y atomista de seña liberal¹³.

A pesar de la distancia que separa sus planteamientos, Rorty y Taylor coinciden en explorar una concepción negativa de la Ilustración que advierte del reverso de vacuidad y también de opresión que, a su entender, esconde la creencia en ideales universales que pretenden hacerse cargo de la naturaleza humana y social. Desviándose de esta senda, buscan, por el

9 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 287.

10 *Ibid.*, p. 288.

11 Ch. Taylor, «La superación de la epistemología», p. 26.

12 *Ibid.*. En este contexto cobraría sentido para Taylor la reivindicación que hace E. Husserl de su filiación cartesiana como filósofo principiante: «¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión de todos los prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?», *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 3 y ss.

13 Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, pp. 26 y ss. Véase también Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 341 y ss.

contrario, gestionar una sensibilidad intelectual y moral capaz de reconocer lo particular y amparar el derecho a la diferencia. Este sería el marco de sus respectivas críticas a los conceptos de *verdad* y *objetividad* que, sin embargo, van a protagonizar un significativo desencuentro. Porque, como ha sido posible advertir ya, cada uno de estos autores espera una ganancia diferente de la superación de la epistemología: Rorty, un punto de vista liberal entregado al ejercicio del ironismo y dispuesto al irrealismo; Taylor, una perspectiva comunitarista desde la que poder asumir la autenticidad y recuperar un realismo de dimensiones éticas. Como reconoce el primero en *Verdad y progreso*, tanto él como su colega creen que el otro no ha cumplido con el objetivo propuesto, asumiendo en cualquier caso ambos la imposibilidad de poner sus respectivos resultados en común:

«Los dos nos ufamamos de haber escapado de la derrumbada carpa de la epistemología –esas hectáreas de lona bajo las que muchos de nuestros colegas aún vagan dando palos de ciego—. Pero cada uno piensa del otro, por así decir, que todavía anda tropezando entre el lío de cables sin haber escapado del todo. Charles Taylor opina que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología desemboca en un “realismo sin concesiones». Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del “realismo» que le queda a uno es ésta trivial, de sentido común y carente de interés según la cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son»¹⁴.

3. Verdad y objetividad

En efecto, Rorty reivindica un liberalismo que, interesado en desmarcarse del liberalismo de raigambre ilustrada –que sí estaría comprometido con las ideas de verdad y la objetividad–, se apellida *ironista*. Explica la diferencia precisando que su posición no necesita ningún aval fundamentador, pues asume la contingencia de nuestras creencias y deseos básicos, es decir, la accidentalidad de la que goza el «léxico último» que utiliza la cultura occidental para narrar su modo de vida y justificarlo ante sí misma y los demás. Los ironistas liberales, escribe, «son personas lo bastante historicistas y nominalistas como para haber abandonado la idea de que (ese vocabulario) remita a algo que está más allá del tiempo y el azar»¹⁵. Desde este presupuesto, la filosofía rortyana no deja, sin embargo, de imaginar un mundo mejor: una «utopía liberal» que habría de concretarse en un proceso de «realización de la libertad» incompatible con «la convergencia hacia una *Verdad* ya existente»¹⁶. Por ello, cualquier pretensión esencialista habrá de desecharse a favor de una consideración de la *verdad* en términos de «lo que es bueno que creamos»¹⁷. La única noción válida de progreso apuntaría, en este sentido, a la posibilidad de ir adoptando léxicos más prometedores. Leemos en *Contingencia, ironía y solidaridad* a propósito de cómo ha de proceder consecuentemente la filosofía en una cultura post-epistemológica:

14 R. Rorty, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 127.

15 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 17.

16 *Ibíd.*, p. 19.

17 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 166.

«El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente»¹⁸.

Este planteamiento se presume capaz de respetar los puntos de vista particulares, pues admite que la justificación de una creencia siempre será relativa a los propósitos y circunstancias de un grupo humano determinado¹⁹. Se rechaza así todo enfoque epistemológico que impida apreciar la hechura humana, demasiado humana, de la *verdad*, una hechura hermenéutica, por tanto, que resulta en definitiva expresiva de la idiosincrasia de los diferentes agentes interpretativos. Dando un paso más en la misma dirección, Rorty advierte que el concepto de *objetividad* contradice el de *solidaridad* en la medida en que tramita el afán poco filantrópico de acceder a una realidad que trasciende a los individuos y su contexto. Escribe al respecto:

«Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando ésta en un contexto más amplio, de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o en el espacio, o bien una imaginaria, quizá compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una realidad entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmando que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad»²⁰.

De acuerdo con este esquema, la cultura occidental, en la medida en que se descubre reconciliada con el proyecto epistemológico, ejemplificaría paradigmáticamente el intento de encontrar un sentido a la propia existencia descuidando lo más cercanamente compartido a favor de una remota objetividad. «La idea de verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición», concluye Rorty²¹. Frente a una semejante actitud metafísica que confía, en última instancia, en la existencia de esencias universales, el neopragmatista americano nos anima a asumir las limitaciones que nuestras señas de pertenencia le imponen a la verdad,

18 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 29.

19 R. Rorty, *Verdad y progreso*, p. 14.

20 R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 39.

21 *Ibid.*. Sobre el abandono de las nociones de verdad y objetividad por parte de la corriente hermenéutica a la que Rorty pertenece puede consultarse el trabajo de E. Moya, «Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología», en J. Muñoz y A. M. Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

replanteándola como un consenso intersubjetivo, como una *conversación* –precisa– que ha de ampliarse tanto como sea posible buscando extender al máximo la referencia del pronombre «nosotros». A este respecto, considera que la objetividad quedaría moralmente superada, pues los criterios de justificación de nuestras creencias no pueden pensarse al margen de los *diferentes* puntos de vista de los demás y están comprometidos con un diálogo abierto de resultados siempre provisionales. Así las cosas, su apuesta por una construcción global de la solidaridad esquivaría las argumentaciones abstractas y pasaría por una aproximación imaginativa y empática a las perspectivas particulares, ya que, a su entender, sólo ello permite ver al extraño como «compañero en el sufrimiento»²².

Taylor, por su parte, coincide con Rorty en reprobar la vacuidad y falta de sentido histórico del proyecto epistemológico moderno, pero, a diferencia de él, no concluye la necesidad de invalidar los conceptos de *verdad* y *objetividad* en pro de un nuevo liberalismo, sino de reformularlos en términos comunitaristas. De lo que se trata ahora, por tanto, es de reconocer su peso ético en la medida en que vehiculan una determinada conciencia común y una concepción compartida del bien. Rorty también insiste en la necesaria contextualización de nuestras prácticas de justificación, sin embargo, su ironismo es inaceptable para el autor de *Fuentes del yo*, quien distingue la propia comunidad como un marco referencial sustancial e ineludible que llena de contenido aquellos conceptos²³. Desatendiendo este hecho, la hermenéutica conversacional desemboca, a su entender, en una postura irrealista dispuesta a dejar la comprensión del mundo que nos rodea en manos de los imprevisibles, espontáneos y subjetivos avatares de la interpretación. Considera por ello que su colega americano se sigue moviendo en el tradicional espacio de la epistemología en la medida en que al descartar que nuestras creencias reflejen cómo son las cosas mismas concluye, en una desproporcionada reacción antirrealista, que no representan nada.

Contra esto, Taylor aboga por una noción *débil* de correspondencia cuya vigencia sería *intrateórica* o *intrasistemática* y que sancionaría un «realismo sin concesiones» dispuesto a asumir –contra la convicción moderna de que la epistemología gobierna la ontología– que nuestras creencias apuntan a una realidad independiente, pero que de ninguna manera opera a modo de una cosa en sí o un *a priori*²⁴. Se trata, por el contrario, del marco desde el que juzgamos la verdad o falsedad de nuestro pensamiento acerca del mundo y que se articula, en última instancia, como una tradición cultural que prevalece sobre las hermenéuticas individuales. La identidad históricamente construida de la propia comunidad se presenta así como la condición de posibilidad del conocimiento al calor de un valor alternativo al de la autorresponsabilidad, a saber: la autenticidad, de la que nos ocuparemos al final.

Rorty pretende bloquear la crítica tayloriana señalando que cualquier versión de la teoría de la verdad como correspondencia se demuestra inoperativa, tanto si se precia de un sentido fuerte, pues esto pasa por la exigencia de una realidad trascendente al lenguaje, como si se la toma en su acepción débil, intrasistemática, ya que entonces se vuelve totalmente

22 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 18.

23 Ch. Taylor, «Rorty in the Epistemological Tradition», en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990. R. Rorty contraataca en «Charles Taylor en torno a la verdad» en su volumen ya citado *Verdad y progreso*, pp. 115 y ss..

24 Ch. Taylor, «Rorty in the Epistemological Tradition», p. 271.

superficial²⁵. Siendo este segundo el caso, el «realismo sin concesiones» de Taylor le resulta carente de interés en la medida en que –tal y como lo ve su contrincante– acaba afirmando trivialmente que todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son²⁶. El autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* considera, en resumidas cuentas, que la relación de nuestras creencias con el mundo no puede entenderse en virtud de cómo sean las cosas al margen de cómo las narramos, sino sólo en función de cómo se usan esas narraciones. Por ello, un planteamiento adecuado a propósito del conocimiento ha de deshacerse del modo de pensar que imponen los términos gnoseológicos para privilegiar –y absolutizar, podríamos decir–, como contrapartida, otro tipo de categorías como las de *descripción* y *redescripción* y también la de *conversación*. El tradicional léxico que hemos heredado de la moderna teoría del conocimiento habría de capitular, entonces, ante otro más bien literario. Este pensador quiere neutralizar así a «los teóricos de la correspondencia», que «necesitan la noción de que un vocabulario, de alguna manera, «encaja» mejor con el mundo que otro»²⁷. A su entender, el ansia realista que ha de tomarse en serio es la que tal y como transcurre de Descartes a Kant distingue el *en sí* del *para nosotros*. Pero Rorty se olvida de que es justamente la definición y proyección de este último criterio –de calado cultural, pero también ético-político– lo que le distancia de Taylor y también en buena medida de quienes no quieren enmendar la totalidad del proyecto epistemológico.

Recapitulando, puede afirmarse que Rorty y Taylor, a pesar de coincidir en las filas de superación de la epistemología, desarrollan dos críticas bien diferentes a conceptos como los de *verdad* y *objetividad*. El primero pretende impugnarlos en nombre de un liberalismo antifundamentalista interesado en promover la *humanidad* –la libertad y la solidaridad– de nuestras prácticas hermenéuticas. El segundo, en cambio, los reivindica en clave ética como instancias normativas de una comunidad particular. Ambas estrategias aspiran a evitar el universalismo y a hacer justicia a la diferencia, pero ceden inevitablemente ante el relativismo y pierden capacidad crítica. Queda por valorar cómo se afronta la cuestión desde el bando contrario dispuesto a darle continuidad al proyecto epistemológico sin resignarse al fundamentalismo ni recurrir tampoco al sostén comunitarista.

4. La reivindicación epistemológica de Haack y Hacking

En efecto, resistiéndose a cerrar definitivamente el capítulo de la epistemología en la tradición filosófica occidental, las propuestas de Haack y Hacking se desvían tanto del sustantivismo comunitarista de aires *premodernos* defendido por Taylor como del ironismo *postmoderno* de Rorty²⁸. Contra este último planteamiento, afirman que, para resultar significativos y convincentes, los procesos de justificación de nuestras creencias, tanto teóricas

25 Véase el trabajo ya citado de R. Rorty «Charles Taylor en torno a la verdad», p. 116.

26 Escribe Rorty al respecto: «Esto carece de interés porque lo único que dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían», *Ibíd.*, p. 127.

27 *Ibíd.*, p. 117.

28 A propósito de las diferentes críticas dirigidas contra Rorty, puede consultarse, por ejemplo, el trabajo de S. Haack, «Defendiendo la ciencia desde dentro» en P. F. Freire (ed.) *Filosofía actual de la ciencia*, suplemento 3 (1998) de *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*. Universidad de Málaga, pp. 37-56. Véase también el trabajo de M. P. Lynch, *La importancia de la verdad para una cultura pública decente*, Barcelona, Paidós, 2005.

como prácticas, no pueden prescindir de la pretensión normativa que encierran conceptos como los de *objetividad* y *verdad*, una pretensión que –aunque esta crítica no se formule explícitamente– no tiene porqué acomodarse tampoco al realismo ético tayloriano.

Convencida de que el proyecto inaugurado por Descartes no necesita ser derribado ni superado, sino simplemente reformulado, Haack se centra en la crítica de la hermenéutica conversacional. A su entender, ésta desahucia la teoría del conocimiento en la medida en que, sin tener en cuenta que puede, y *debe*, entenderse en otra clave, la asimila a un grosero *fundacionalismo*. Su programa reconstructivo considera que, con el fin de valorar las posibilidades de futuro de la epistemología, cabe distinguir las diferentes acepciones a las que se presta ese vocablo para poder justamente defenderlo en los términos de un *objetivismo epistémico* que asume, en definitiva, el compromiso que la justificación de nuestras creencias tiene con la verdad²⁹. Y lo decisivo es que ésta no es una voz a eliminar de cualquier diccionario antifundamentalista. A este respecto, Haack considera que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se mueve en los extremos de una falsificada dicotomía entre una comprensión de la verdad *irrealista* y otra de ambiciones *trascendentales*. El mismo Rorty considera que hay «dos sentidos» de «verdadero», «real» y «representación correcta de la realidad» y que la mayoría de las perplejidades de la epistemología proceden de la vacilación entre ambos. El primero de ellos, que no sería ajeno al registro pragmatista, se acerca al «uso corriente» de *verdadero*» y apunta a «lo que puedes defender frente a cualquiera que se presente»³⁰. El segundo, en cambio, lejos de avenirse al sentido común, sólo podría, a entender de este superador de la epistemología, resultar significativo y relevante en las coordenadas especializadas y profesionales de la filosofía. Este último valor «específicamente "filosófico"» está concebido, precisamente, para aspirar a la categoría de Incondicionado, lo que hace creer que puede escapar del contexto en que se articula el discurso y se lleva a cabo la investigación³¹.

Haack desautoriza la posición rortyana por basarse en un falso dilema que nos pone en la tesitura de tener que elegir «entre identificar la verdad con lo que es defendible en contra de las objeciones conversacionales, y considerarla algo más, algo no especificado, [...] algo en todo caso bastante pretencioso, algo a lo que se aspira a pesar de, o incluso a causa de,

29 Por «fundacionalismo», según Haack, puede entenderse, en primer lugar, una teoría de la justificación basada en la existencia de creencias básicas acreditadas por la experiencia sobre las que apoyan el resto de creencias derivadas; en segundo lugar, una concepción de la epistemología como una disciplina *a priori*, una ciencia básica; y, en tercer lugar, la tesis según la cual los criterios de justificación no son puramente convencionales sino que tienen necesidad de una base objetiva y se fundamentan en su relación con la verdad. La cuestión decisiva para Haack es que el fundamentalismo tomado en este último sentido no tiene por qué implicar el segundo sentido, pues, aunque, los criterios de justificación necesiten ratificación, ésta no ha de ser necesariamente *a priori*. Así mismo, si bien la ratificación de dichos criterios puede ser *a priori*, ello no ha de suponer que estos funcionen sobre la distinción entre creencias básicas y derivadas. S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 255.

30 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 281. A renglón seguido, se precisa: «Cuando los pragmatistas identificaban la verdad con "lo que creemos si seguimos investigando con nuestras luces actuales" o "lo que es mejor que creamos" o con "afirmabilidad justificada", se creían que estaban siguiendo los pasos de Mill, y haciendo por la ciencia lo que los utilitaristas habían hecho por la moralidad –convertirla en algo que se podía utilizar en vez de algo que sólo se podía respetar, algo que tenía una continuidad con el sentido común en vez de algo que podía quedar tan alejado del sentido común como la Mente de Dios».

31 *Ibid.*, pp. 282-283.

su inaccesibilidad»³². La cuestión es que este planteamiento *obliga* a preferir la primera alternativa en la medida en que resulta, comparativamente hablando, más razonable que la segunda. Sin embargo, el concepto de verdad, lejos de reducirse a esos dos extremos, habría de ser objeto de una clasificación más elaborada y matizada que contemplara otras posibilidades además del *irrealismo*, que anula su vocación objetiva, y del *trascendentalismo*, que la concibe como una copia o reflejo de las cosas en sí mismas³³. Lo que a la autora de *Evidencia e investigación* le interesa destacar es que esta simplificación, incompatible a todas luces con los resultados de un análisis riguroso, no puede pasar por un argumento ni serio ni definitivo contra el proyecto epistemológico.

Tampoco parece contar a favor de Rorty el escenario *post-epistemológico* o *post-filosófico* –o *poetizado*, como también lo titula– que diseña. El *conversacionalismo*, que hace las veces de nuevo criterio de justificación, se presenta, en opinión de Haack, como la conjunción de dos tesis altamente dudosas y problemáticas: el *contextualismo* y el *convencionalismo*. La primera de ellas acredita las creencias en función de su ajuste a las pautas epistémicas de determinada comunidad o grupo humano que tiene una historia común. La segunda asume que dichas pautas son enteramente convenidas en ese marco y que, por lo tanto, carece de sentido plantear la cuestión de su corrección. El autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se muestra dispuesto así a afirmar la inconmensurabilidad de las diferentes pautas gnoseológicas, desembocando, a pesar de su insistencia en la solidaridad como nueva *virtud epistémica*, en una posición cercana al relativismo desde el momento que acepta que nuestras razones carecen de toda base objetiva. La duda que entonces cabe es la de si podemos dedicarnos de lleno y con coherencia a una actividad cognoscitiva que consideremos puramente convencional sin asentir a una completa arbitrariedad. El *ironismo* rortyano rezuma, en resumidas cuentas para Haack, cinismo, pues no se trata de una declaración antidogmática de falibilismo a propósito de nuestros criterios de justificación, sino de la afirmación de que estos no pueden ser de ninguna manera indicativos de la verdad.

Como resultado, la honestidad intelectual se volvería algo impracticable para los post-epistemólogos en la medida en que cualquier tentativa de comprender la realidad se apoya de hecho en la posibilidad de diferenciar entre mejores y peores prácticas de ratificación de juicios y opiniones de acuerdo con alguna base objetiva. Ésta no puede reclamar, desde luego, un estatus universal o definitivo, pero tampoco conformarse con el amparo de la tradición o de las convenciones. Haack concluye en este sentido que entre nuestras creencias y la aspiración a la verdad existe una relación intrínseca que no se deja reducir a la contingencia de una tendencia cultural. Leemos al respecto en *Evidencia e investigación*:

«No podría haber un trabajo intelectual honesto en la utopía postepistemológica de Rorty. A menos que exista algo parecido a evidencia mejor y evidencia peor para aceptar esta o aquella proposición como verdadera –es decir, evidencia objetivamente

32 S. Haack, *Evidencia e investigación*, p. 258.

33 A medio camino entre ambas disyuntivas –y alejándose progresivamente de la primera–, podrían valorarse, según Haack, otras versiones, –como la que ofrece el *pragmatismo* de la teoría ideal hipotética de Peirce, el *realismo mínimo* de la teoría de la redundancia de Ramsey y de la teoría semántica de Tarsky o el *realismo fuerte* de las teorías de la correspondencia propias del atomismo lógico. S. Haack, *Evidencia e investigación*, pp. 258-259.

mejor o peor— no puede existir una investigación real de ningún tipo: ni epistemológica..., ni científica, forense, histórica o matemática. Puesto que ni siquiera el mismo Rorty acepta esta conclusión y puesto que su razonamiento para abandonar la epistemología se basa, en el fondo, nada más que en una dicotomía claramente falsa de realismo extremo frente a irrealismo extremo sobre la verdad, la legitimidad de la epistemología parece bastante asegurada»³⁴.

En la misma línea, Hacking considera que la epistemología merece seguir contando como una parte central de la filosofía sin necesidad de reconocerse en el perfil fundamentalista que le atribuyen críticos como Rorty³⁵. Insiste al respecto en que éste no pretende únicamente cuestionar determinadas posiciones, sino el significado de una actividad intelectual inseparable de la cultura occidental, que ha demostrado desde sus orígenes una aguda «fascinación» por el estudio de la posibilidad, naturaleza y tipos de conocimiento³⁶. Esta dimensión histórica explica la existencia de diferentes paradigmas gnoseológicos y su evolución al compás de las diferentes épocas filosóficas. El fundacionalismo sería, desde este punto de vista, sólo un capítulo, aunque sin duda importante, en los anales de la epistemología que ha de ser en cualquier caso cerrado, lo que no equivale a la eliminación de este campo de estudio. Hacking pretende reivindicarlo en otras coordenadas, aunque —a diferencia de la estrategia seguida por Haack, a la que todavía tendremos que volver— no está interesado en ofrecer una nueva teoría de la justificación, sino en el desarrollo de una reflexión de segundo nivel sobre la gestación del problema del conocimiento en la filosofía y también en las ciencias.

Su programa recibe el nombre de «meta-epistemología histórica» y se presenta, efectivamente, como una determinada manera de hacer historia y filosofía del conocimiento³⁷. «No es directamente epistemología en el sentido de una teoría del conocimiento», precisa, sino «un estudio de las ideas sobre el conocimiento»³⁸. Se trata, en consecuencia, de un enfoque genético que asume que los conceptos gnoseológicos básicos y muy generales —denominados «conceptos organizadores» y entre los que cabría contar los de *creencia*, *evidencia*, *objetividad*, *probabilidad*, *argumento* y *evidencia*, y también otros conceptos no epistémicos como el de *persona*— no son conceptos puros inherentes al entendimiento humano o anclados en las estructuras intemporales y universales de la lógica o el lenguaje. Por ello, Hacking critica lo que denomina la «falacia de la independencia», que lleva a creer que la facilidad con la que utilizamos ideas como la de objetividad, por ejemplo, se debe a su correspondencia con algo enteramente accesible para el entendimiento humano³⁹. Tales nociones estarían ciertamente emparentadas con las categorías kantianas en la medida en que no se adquieren por abstracción a partir de ejemplos dados en la experiencia, pero no admiten la condición de *a*

34 *Ibid.*, p. 266.

35 I. Hacking «¿Is the end in sight for Epistemology?», *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, 1980, pp. 579-588.

36 *Ibid.*, p. 585.

37 I. Hacking expone su propuesta metaepistemológica en su trabajo «Historical Meta- Epistemology», recogido en W. Carl y L. Daston (eds.), *Wahrheit und Geschichte*, Göttingen, Vandhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 53-77.

38 *Ibid.*, p. 53.

39 *Ibid.*, p. 60.

priori puesto que funcionan como conceptos «situados», contextualizados, que evolucionan emergiendo en nuevas prácticas epistémicas o a partir de la transformación de las antiguas.

Para este autor no podemos pensar sobre lo que significa pensar sin utilizar estas ideas, incluso cuando queremos destruirlas, pues las ideas alternativas necesitarían su contrapunto para resultar inteligibles⁴⁰. Pero la clave de su propuesta es que los conceptos organizadores han de entenderse como un tejido de fibras en el que participan activamente la tradición y el uso y que ordenan y estructuran nuestra interpretación del mundo como parte de un sistema global de valores. Su justificación es, en definitiva, socio-cultural y se remite al ámbito de la acción humana. A este respecto, Hacking afirma estar de acuerdo con Taylor cuando éste señala que Rorty, en la medida en que quiere anular esos términos al comprenderlos reductivamente según su acepción fundacionalista y no advertir su trasunto práxico, lejos de superar la epistemología está atrapado en su lógica⁴¹. Sin embargo, la sensibilidad de la meta-epistemología histórica no es afín a la del comunitarismo, pues a las nociones que funcionan como organizadoras se les concede un margen de capacidad crítica sobre la sociedad propia y también sobre las ajenas que no es contemplada en el horizonte hermenéutico del sustantivismo ético. Por ello mismo, los conceptos organizadores están estrechamente comprometidos con el funcionamiento del *modus vivendi* democrático occidental. Y ésta es la condición que los hace difícilmente prescindibles, lo que no significa que no sean susceptibles de revisión y modificación. La *objetividad* –señala en este sentido Hacking– podría, ciertamente, censurarse como parte de la retórica del poder o como el resultado de la imposición de puntos de vista unilaterales o fundamentalistas, pero lo cierto es que la vigencia en nuestra cultura de este criterio –y la confianza en la posibilidad de aplicarlo de una manera racional– permite proyectar lo común más allá del autoritarismo: «Los tiranos no necesitan la objetividad», concluye al respecto⁴².

5. A modo de conclusión: epistemología y praxis

Habida cuenta de lo dicho, puede concluirse que la meta-epistemología histórica asume la convergencia de la cultura occidental con el desarrollo de determinados conceptos de alcance gnoseológico. Estos acusan, ciertamente, una forzosa fluidez, pero su vigencia queda demostrada en la medida en que articulan y hacen razonables nuestras prácticas no sólo intelectuales, sino también sociales y éticas. No se trata, por tanto, de abandonar al estilo rortyano el fundamentalismo a favor de un conversacionalismo ironista que niega la aspiración a abordar objetivamente los *hechos*, sino de reconsiderar el punto de vista normativo que vertebra el programa de la teoría del conocimiento a la luz de sus circunstancias históricas y también de sus implicaciones morales. Lo que en definitiva quiere enmendar Hacking es el error que ha cometido recurrentemente a lo largo de sus siglos la epistemología –y que podría extenderse a la actividad filosófica en general– de desentenderse del ámbito de la

40 Es lo que ocurriría, por ejemplo, aclara Hacking, cuando algunas corrientes feministas critican el concepto de objetividad por ser un concepto masculinamente opresor y promotor del patriarcado. Esta crítica, aunque pretende arruinar el valor de la idea de objetividad acusándola de mito, la sigue utilizando en la medida en que lo que sea mítico sólo puede comprenderse desde su oposición con la objetividad. *Ibid.*, p. 63.

41 *Ibid.*, p. 59.

42 *Ibid.*, p. 64.

praxis, cuando es justamente aquí donde hay que buscar las claves de la génesis y del destino de sus principales ideas. Un error en el que recae en buena medida el programa de reconstrucción de Haack cuando propone como nueva teoría de la justificación el *fudherentismo*, una teoría que se quiere presentar como una alternativa solvente al contextualismo rortyano.

Efectivamente, como salida al falso dilema en el que, a su entender, como veíamos, se mueve Rorty, la filósofa inglesa pretende explorar las posibilidades de un fundacionalismo bien entendido de la mano del *fudherentismo*, que promete ser, como queda recogido en la misma composición del término, una *tercera vía* entre el fundamentalismo y el coherentismo⁴³. En *Evidencia e investigación* plantea su opción como «una explicación de la justificación epistémica» que admite «la relevancia de la experiencia para la justificación empírica (lo cual requeriría un análisis de la interacción de los aspectos causales y evaluativos)» y «el apoyo mutuo omnipresente entre creencias (lo cual requeriría una explicación de la diferencia entre apoyo legítimo y circularidad censurable)»⁴⁴. A medio camino entonces entre el extremo fundamentalista, que distingue entre creencias derivadas y básicas, imprimiéndole desde éstas a la fuerza probatoria un carácter unidireccional, y el extremo coherentista, que pone en juego un planteamiento opuesto, pluridireccional y holista, en el que la prueba depende únicamente de la consistencia entre las creencias, el *fudherentismo* se presenta como una síntesis superadora. Ciertamente, esta posición comparte con la fundamentalista la convicción de que existe una diferencia entre juicios justificatorios –los empíricos– y juicios justificados –los inferidos de estos–. Pero esta asimetría no impide que para determinar el grado de acreditación de una afirmación sea necesario considerar su compatibilidad o incompatibilidad con las otras afirmaciones acreditadas. Para darle una imagen a su planteamiento, Haack recurre a la metáfora del crucigrama en la medida en que sus entradas –que serían nuestras creencias sobre el mundo– han de satisfacer el doble criterio de adecuarse por separado a sus respectivas definiciones –es decir, a la evidencia– y de ajustarse a la vez entre sí –o sea, de demostrar coherencia–⁴⁵.

Sin embargo, tal y como apuntábamos hace unas líneas, en esta propuesta no deja de reconocerse una de las señas más cuestionables del hacer de la epistemología –tal y como se ha desplegado mayormente en la tradición analítica– como es la falta de sentido histórico, una carencia acompasada, cabe puntualizar, a un exceso de teoreticismo. Porque, en definitiva, a la hora de acreditar nuestras creencias, el *fudherentismo* acaba concediéndole el protagonismo a la evidencia empírica sin tener en cuenta que el análisis y la descripción de ésta depende de unos marcos conceptuales previos abiertos y en movimiento que son de naturaleza socio-cultural. De nuevo, el sujeto epistemológico se presenta como un sujeto abstracto y esencialmente pasivo ante la experiencia cuyo modo de vida no ejerce ningún papel decisivo a la hora de sancionar la verdad. El punto de vista normativo al que no están dispuestos a renunciar quienes se reivindican herederos de la tradición epistemológica tiene, sin embargo, que asumir su carácter histórico y práctico sin condenarse por ello a la desesperación escéptica o al relativismo, pues el tiempo y la praxis circunscriben el único

43 Para una discusión a propósito de la propuesta *fudherentista* de S. Haack, véase el capítulo dedicado a la teoría del conocimiento firmado por V. Sanfélix en el volumen coordinado por J. M. Navarro Cordón *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. II (*Ámbitos*), Madrid, Síntesis, 2004, pp. 329 y ss..

44 S. Haack, *Evidencia e investigación*, p. 105.

45 *Ibid.*, pp. 121 y ss..

paradero posible de la verdad. Pero esta convicción no obliga a dar la razón al sustantivismo ético tayloriano.

Ciertamente, podría decirse que Hacking está realizando un ejercicio hermenéutico a propósito de la epistemología en la medida en que trata de comprenderla contextual y temporalmente, al hilo de la tradición, sacando a relucir sus condiciones y supuestos. Sin embargo, la meta-epistemología no puede asimilarse a la hermenéutica, a pesar de que coincida con ella en la crítica del planteamiento ahistórico y teoreticista de la moderna teoría del conocimiento. La cuestión es que la propuesta de Hacking mantiene la actitud intelectual propia de la epistemología, una actitud crítica de raigambre ilustrada que reconoce los avatares que han sufrido y son susceptibles de seguir sufriendo conceptos organizadores como los de *objetividad*, *evidencia* o *argumento*, pero que, a pesar de ello, o mejor dicho, precisamente por ello, lo que se propone estudiar –y reivindicar– es el imprescindible papel que estos juegan y deben seguir jugando en nuestro modo de vida, un modo de vida que no tiene, ni está obligado a adoptar, la forma de una comunidad en la que el individuo se entrega a una *autenticidad* que quiere, como señalábamos más arriba, cancelar la autorresponsabilidad. La cuestión es que Taylor define ese ideal como un afán de originalidad y fidelidad a uno mismo que cabe desmarcar con cuidado de la deriva egocéntrica y narcisista propia del «individualismo de la anomia y de la descomposición» que impera, a su entender, en la cultura contemporánea. Es así que ha de entenderse como un interés en la autorrealización coherente con el fondo de sentido moral que nos trasciende y que es anterior a cualquier decisión personal. La autenticidad, puntualiza, «no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige –en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada– depende de la comprensión de que *independientemente de mi voluntad* existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida»⁴⁶. Sin embargo, la circulación de las nociones organizadoras de la epistemología –a veces tergiversada y opresora, otras emancipadora– ha de permitir –y alentar– también la crítica de la urdimbre socio-cultural en la que están entretreídas.

Así pues, en los márgenes del amplio y complejo debate entre superadores y defensores de la epistemología algunos conceptos normativos ligados a este proyecto científico-moral como son la *verdad* y la *objetividad* se prestan también, contra la propuesta de Taylor, a una defensa no comunitarista que, de alguna manera, congeniaría con el espíritu liberal del que hace gala Rorty, pero sin condescender con su ironismo. Se trataría ahora de recuperar un acento ilustrado que no se empeña contra la propia idiosincrasia de la cultura occidental en la búsqueda de verdades absolutas e incondicionadas que anulen los puntos de vista particulares, pero que no renuncia por ello a la posibilidad de discriminar racionalmente entre diferentes interpretaciones y de exigirles una vocación de corrección que no sólo tiene consecuencias teóricas sino también, como hemos querido apuntar en estas páginas, prácticas. Se trataría de actualizar un afán de autorresponsabilidad que sirviera para moderar el relativismo que consienten más o menos explícitamente tanto el planteamiento de Rorty como el de Taylor y también para mantener despierta una cierta actitud crítica.

46 Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 74.

De este modo si, como evocábamos al principio, el fundamentalismo que lastra el proyecto epistemológico moderno tiene su formulación inaugural y paradigmática en la filosofía cartesiana, también de ésta podemos rescatar algunas inquietudes valiosas que forman parte del acervo intelectual y moral de nuestra cultura. Por acabar con algún apunte al respecto, cabe recordar cómo el hiperbólico –y tan poco humano– escepticismo de las *Meditaciones metafísicas* funciona no sólo como un experimento mental que desemboca en la *res cogitans* sino también como una censura de la aplicación imperativa de la tradición y del principio de autoridad. El repaso atento del *Discurso del método* puede servir para ilustrarlo, además de para comprobar el carácter abstracto, pero también cosmopolita, que su autor le concede a la razón, lo que en el plano moral se traduce en la promoción de la tolerancia y el antidogmatismo. Precisamente por ello, Descartes será reivindicado por D’Alembert en el *Discurso preliminar* que redacta para *L’Encyclopédie* como un filósofo que «se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie»⁴⁷. A pesar de su tono universalista y de su interés en la desvinculación del sujeto, o precisamente gracias a ello, el proyecto epistemológico moderno cuida asimismo de la libertad y le ofrece al individuo un apoyo contra la coacción que también puede ejercer la reclamación contemporánea de la diferencia y de la idiosincrasia cultural. Y éstas, sin duda, son ganancias considerables.

47 Insiste D’Alembert sobre Descartes: «Puede considerársele como un jefe de conjurados que ha tenido el valor de sublevarse el primero contra un poder despótico y arbitrario, y que, preparando una revolución resonante, echó las bases de un gobierno más justo y más feliz que él no pudo ver instaurado», *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, Barcelona, Orbis, 1985. Por otra parte, cabe señalar –a modo de otra posible línea de investigación– que la divulgación de la filosofía cartesiana ayudará a la reflexión feminista en la segunda mitad del siglo xvii de la mano de Poulain de la Barre, quien aprovechará la *desvinculación* corporal del sujeto pensante cartesiano para defender la igualdad intelectual y política entre hombres y mujeres agitando el lema *l’esprit n’a pas de sexe* (P. de la Barre, *De l’Égalité des deux sexes: discours physique et moral où l’on voit l’importance de se défaire des préjugés* (1676), París, Bibliothèque nationale, 1979). Y en la misma línea ilustrada, Locke insiste en la capacidad rectora y, sobre todo, crítica de la racionalidad humana, censurando sin ambages el hecho de que, bajo el yugo de las doctrinas de otros, algunos hombres no puedan buscar la verdad –tanto científica como moral– por sí mismos. A este respecto, fue un referente importante para muchos científicos y filósofos del Siglo de las Luces, como Voltaire, quien le dedica una de sus *Cartas inglesas*, que incluye este reconocimiento: «Locke le ha mostrado al hombre la razón humana, como un excelente anatomista da cuenta de los nervios del cuerpo» (Voltaire, *Cartas inglesas*, Madrid, Quatro Ediciones, 1975). También Diderot le dedica a Locke una entrada en la *Enciclopedia* en clave admirativa. Y más que sabido es que el autor de la *Crítica de la razón pura* actúa él mismo como ideólogo de una Ilustración entendida como una aspiración a la autonomía que ha de guiar tanto el uso teórico como el práctico de la razón.