

Rorty como el escéptico del giro lingüístico:

la discusión con Habermas en torno a la comprensión del pragmatismo y los presupuestos para una política democrática

Rorty as a Sceptic of the Linguistic Turn:

A discussion with Habermas related to the Pragmatism Comprehension and some presuppositions for the Democratic Policies

Maximiliano Prada Dussán*

Resumen

A partir de la segunda mitad del siglo XX, bajo el impulso de autores como Perelman y Toulmin, ha venido mostrándose la importancia de la argumentación retórica, en general, y de los argumentos por analogías, en particular, en el campo de la filosofía. Más que ser consideradas como figura literaria, las analogías sirven en el campo de la argumentación para persuadir, para comprender los problemas filosóficos y esclarecer cuestiones de preocupación pública. En este escrito se analiza un caso en el que la discusión acerca de las políticas democráticas inclusivistas gira en torno a un argumento por analogía. Al tratar sobre los presupuestos de una política democrática, Habermas y Rorty discuten si se requiere y si es posible acudir a escenarios universales de justificación, de modo que se tenga un criterio neutro para validar intersubjetivamente las posturas de los grupos que hacen parte de las sociedades actuales, o si podemos apelar solo a contextos de justificación y a criterios contextuales para este fin. El argumento de Habermas, para descalificar el contextualismo de Rorty como postura sólida en la democracia inclusivista, consiste en trazar una analogía entre el pragmatismo y el escepticismo, de modo que, al saber de antemano las críticas a esto último, el primero caiga también dentro de ellas. A partir de la imagen del escéptico moderno, la analogía propone crear una imagen del pragmatismo para descalificarlo. La discusión se centra, por ello, en romper la analogía propuesta por Habermas. En este escrito se muestra cómo se construye y cómo se deshace dicha analogía y qué papel juega allí el argumento por analogía.

Palabras clave:

Analogía, argumentación, universalidad, contextualismo, relativismo, pragmatismo.

Abstract

From the second half of twentieth century, with the driving force of authors like Perelman and Toulmin, the importance of rhetoric argument has been shown, in general, and of arguments by analogies, particularly, in the field of philosophy. More than being considered as literary figures, analogies serve to persuade in the field of line of argument, to comprehend philosophical problems, and to clarify questions of public worrying. In this paper, a case in which the discussion about inclusive democratic policies turns around an argument by analogy, will be analyzed. Talking about the assumptions of a democratic policy, Habermas and Rorty discuss if it is required and possible to go to universal scenes of justification, in a way that may be possible to have a neutral criterion to validate interindividually the positions of the groups which are part of the current societies or if it can be only possible to appeal to contexts of justification and to contextual criteria for this goal. Habermas's argument, in order to disqualify to context of Rorty as a solid position in the inclusive democracy, consists of tracing an analogy between pragmatism and skepticism, in a way that knowing in advance critics to this last idea, the first falls inside them too. From the image of the modern skeptical analogy proposes to create a image of pragmatism in order to disqualify it. Discussion is centered, for that, in breaking the proposed analogy by Habermas. In this paper is shown how it is build and shattered that analogy and what role argument plays by analogy there.

Key words:

Analogy, line of argument, universality, context, relativism, pragmatism.

Artículo recibido el 29 de febrero de 2008 y aprobado el 12 de mayo de 2008

* Docente de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. aprada@pedagogica.edu.co

En *Verdad y justificación: ensayos filosóficos* (2002), Habermas propone ver el pragmatismo de Rorty jugando, dentro del paradigma lingüístico, el mismo papel que juega el escéptico dentro del paradigma de la conciencia. Habermas argumenta a favor de esta imagen apelando a una analogía, la cual cobra su expresión más clara en el siguiente apartado:

Del mismo modo que el escepticismo no asimila simplemente el Ser a la Apariencia, sino que expresa la inquietud que nos produciría el no poder ser capaces de separar de modo convincente lo uno de lo otro, tampoco el contextualismo bien entendido equipara la verdad a la aseverabilidad justificada. El contextualismo es más bien la expresión de la perplejidad que surgiría si tuviéramos que asimilar lo uno a lo otro. El contextualismo trae a conciencia un problema para el cual el relativismo cultural presenta una solución que incurre en contradicción realizativa y es, por tanto, falsa (Habermas, 2002: 237).

La analogía, al querer hacer ver a Rorty jugando el mismo rol que el escéptico, permite a Habermas concluir que la posición pragmática no representa, en realidad, una solución al problema que plantea. De aquí que podamos diferenciar dos afirmaciones en el argumento: por un lado, una premisa en la que se afirma la relación de similitud entre el escéptico y Rorty; por otro, la conclusión que de allí se infiere¹.

¹ Estamos aquí ante un caso en el que de la analogía se da un paso hacia el razonamiento por analogía. El razonamiento por analogía busca transferir a un elemento *a* una propiedad *p* (conclusión) que tiene el elemento *b* (segunda premisa), a partir de la similitud entre *a* y *b*, esto es, a partir de que los dos elementos comparten otras propiedades (primera premisa) (Copi, 1984: 400). En este caso, la primera premisa sería: el rol del escéptico dentro del paradigma de lo mental es similar al rol del pragmatista rortyano en el paradigma del lenguaje (son similares en tanto comparten la propiedad de ser expresión de una perplejidad que se genera dentro de cada uno de los paradigmas, una vez se abren dualismos dentro de ellos a los cuales es imposible dar unidad); y la conclusión sería: la solución que presenta el pragmatismo ante el problema que se genera entre verdad y justificación en el paradigma del lenguaje, es una solución falsa. El argumento lleva implícita la segunda premisa: la solución propuesta por el escepticismo ante el problema que se genera entre ser y apariencia en el paradigma de lo mental, es una solución falsa.

Este escrito, entonces, examina el argumento por analogía propuesto por Habermas. Centra la atención especialmente en la primera premisa de la analogía: en la similitud entre escepticismo y pragmatismo rortyano, debido a que tal premisa es el núcleo central para que el argumento funcione: si se acepta tal relación, debe aceptarse la inviabilidad del proyecto de Rorty. No obstante, Rorty no acepta ni la premisa ni la conclusión: en numerosas ocasiones ha renunciado a la posición escéptica; si bien por razones distintas a las que tendría Habermas para hacerlo, en muchas otras ha negado que su posición sea la del relativista. La analogía propuesta por Habermas, pues, da una imagen del pragmatismo que Rorty no comparte. La visión del pragmatismo se pone aquí en discusión a propósito de este recurso argumentativo.

El escrito consta, entonces, de cuatro partes. La primera reconstruye la primera premisa de la analogía, es decir, la similitud que propone Habermas entre el escepticismo y el pragmatismo de Rorty. La segunda recoge los argumentos que postula Rorty para salirse de la imagen del escéptico. La balanza se inclina a favor de Rorty: el pragmatismo se diferencia radicalmente de la posición escéptica, por tanto, no puede ser descalificado sin apelar a otros argumentos además de la analogía propuesta. Este el contenido de la tercera parte, en la cual queda pendiente si el pragmatismo de Rorty, o el contextualismo, puede ser entendido como relativismo. La cuarta parte presenta los argumentos por los cuales Rorty se separa del relativismo, con lo cual quiere alejarse definitivamente de la imagen del escéptico. Por último, la analogía propuesta por Habermas se transforma en aquella que intenta ver a este elaborando dudas ficticias, como lo haría el escéptico de la argumentación cartesiana.

La analogía entre el escepticismo y el pragmatismo

Rorty y Habermas están de acuerdo en que la filosofía ha transcurrido por la sucesión de tres paradigmas: el metafísico, el del conocimiento y el lingüístico, paradigmas en los que la razón se encarnó en el orden de la naturaleza, en la subjetividad y en

el lenguaje, respectivamente². La distinción entre los paradigmas sirve, por un lado, para hacer análogos el escepticismo y el pragmatismo: “el contextualismo está tan profundamente enraizado en los conceptos fundamentales del paradigma lingüístico como el escepticismo en los del mentalismo” (Habermas, 2002: 235). Para Habermas, la continuidad en los paradigmas muestra, también, que el asunto sigue siendo el problema de la razón y con él, el de la verdad, así esta se exprese de distintas maneras, según se comprenda dónde está encarnada la razón. La preocupación por la verdad posibilitaría una semejanza entre los paradigmas entre sí, y entre el escepticismo y el pragmatismo.

El escepticismo al que hace alusión Habermas en su artículo es el que recrea Descartes con el método de la duda y que Rorty ha criticado ampliamente (Cfr. Rorty, 1989: 127-141); aquel que se refiere a la posibilidad de dudar, dentro del mentalismo o paradigma del conocimiento o de la conciencia, de si el mundo, tal como aparece, no representa sino una ilusión. En efecto, con la aparición de la subjetividad se abre un dualismo entre lo interno a la primera persona y lo externo, entre la apariencia y el ser, que, para el escéptico es imposible de salvar (Rorty, 1989: 234-235). El control de la subjetividad para alcanzar la verdad sobre la base de la objetividad queda en entredicho al no garantizarse el tránsito de uno a otro.

Habermas quiere mostrar que, si bien escepticismo y pragmatismo expresan los abismos que se abren dentro de cada uno de los paradigmas,

² En el artículo citado de Habermas (2002: 232-237), este acusa a Rorty de no comprender que los paradigmas no se dan por saltos azarosos, arbitrariamente, sino por continuidad en los problemas filosóficos, dialécticamente. Por este motivo, señala Habermas, Rorty cree que el pragmatismo es consecuencia necesaria del giro lingüístico. En efecto, si el problema es solo que la razón está encarnada en la práctica lingüística, no habría ningún motivo para pensar en algo más allá de ella. Habermas considera que entender la sucesión de paradigmas bajo la idea de continuidad permite comprender que a ellos los une la preocupación por la verdad, asunto que postularía al pragmatismo como una alternativa poco viable dentro del giro lingüístico. Rorty, en su *Respuesta a Jürgen Habermas* (En Rorty, 2000 (B), traducción inédita de Mauricio Ruíz, p.1), reconoce estar de acuerdo con Habermas en la sucesión dialéctica de los paradigmas y lamenta haber dado la impresión de creer lo contrario. No obstante, sigue considerando que el pragmatismo es consecuencia lógica del giro lingüístico.

ninguno de ellos aporta una solución viable para resolverlos. El escepticismo es prueba de ello. Si bien el escéptico, por un lado muestra la inevitable separación entre ser y apariencia, por otro, no es capaz de proponer un camino que brinde unidad entre ello una vez se ubica en la posición de la duda radical. Al respecto, Habermas, para desechar tal posición, escuetamente, como si de algo ya conocido se tratara, se suma a la crítica que hace Wittgenstein a la duda cartesiana: “Quien quisiera dudar de todo, no llegaría ni tan solo a la duda. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (Wittgenstein, 1987, citado por Habermas, 2002: 236). En los términos de Habermas, la duda escéptica incurre, por ello, en una contradicción performativa o realizativa. En consecuencia, para Habermas la posición del escéptico no es realmente una solución, sino una muestra de lo que ocurre al no poder estar seguros de la distinción entre apariencia y realidad. Al no poder estar seguros de cómo garantizar el terreno objetivo distinto del subjetivo, no queda otro camino que la duda. Como se verá más adelante, Rorty también sale de la duda escéptica, pero por motivos distintos de los del filósofo europeo.

Con el paso al paradigma lingüístico, el abismo entre lo interno y lo externo deja de plantearse. En tanto en este paradigma la verdad no indica coincidencia de lo interno con lo externo, sino la coincidencia pública, el control pasa a ejercerlo la intersubjetividad en las prácticas de justificación. Para Habermas, aquí se encuentra el motivo de la similitud: el problema de la objetividad se presenta ahora bajo el abismo entre la justificación y la verdad, bajo la inquietud acerca de, por un lado, cómo mantener abierta la distinción de modo que el asunto de la verdad no quede circunscrito a terrenos contextuales, condicionados, y, por otro, cómo dar el salto de lo condicionado a lo incondicionado, manteniendo el punto de partida en las prácticas de justificación de una comunidad de lenguaje. La pregunta, entonces, refiere a cómo diferenciar tener por verdadero de ser verdadero y cómo dar el tránsito de uno a otro.

El empeño de Habermas, en este y otros artículos, será salvar esta distinción. La discusión que mantiene con Rorty gira en torno a este asunto. Habermas

ve en el pragmatismo de Rorty, según lo expresa en su argumento, la expresión de lo que ocurriría si no trazáramos la distinción entre verdad y justificación: caeríamos en el relativismo, que expresa el contextualismo, es decir, en la imposibilidad de contar con un terreno neutral en el cual validar intersubjetivamente nuestras afirmaciones; bajo el contextualismo se caería en el dominio del nosotros, como plural de la primera persona, pero no se podría salir de allí para configurar una comunidad universal de validación. Precisamente, la apelación a la verdad, como terreno incondicionado, como condición ideal de justificación, cumpliría ese papel. El caso en que verdad y justificación se identificaran querría decir que lo que está mejor justificado se concibe como verdadero, la verdad se sociologiza. Para Habermas, esta identificación constituiría la radicalización del giro lingüístico, alternativa que no está dispuesto a aceptar como solución al abismo que se abre dentro de este.

Habermas reconoce, no obstante, que el pragmatismo “bien entendido” no equipara verdad y justificación. Si bien esta afirmación, contrastada con la anterior, no es clara, al parecer, quiere decir que para el pragmatismo nunca podremos decir que algo bien justificado es por ello verdadero, en tanto nunca en una práctica contextual podremos alcanzar las condiciones ideales de justificación. Esto parece ser lo que Habermas quiere decir con un pragmatismo “bien entendido”, interpretación con la cual Rorty no estaría completamente de acuerdo.

Lo dicho hasta el momento puede sintetizarse en las siguientes premisas:

1. El escepticismo expresa un abismo profundo que surge entre ser y apariencia dentro del paradigma de lo mental para alcanzar la verdad.
2. El escepticismo incurre en una contradicción performativa, por lo cual no es solución al abismo que plantea.
3. El pragmatismo de Rorty expresa el abismo existente entre verdad y justificación que surge en el paradigma del lenguaje para alcanzar la verdad.

La unión entre las afirmaciones 1 y 3 construye la analogía entre escepticismo y pragmatismo, la cual

es la primera premisa del argumento que analizamos en este artículo³. La afirmación 2 constituye la segunda premisa del argumento. A lo que se quiere llegar, lo que Habermas busca inferir, sería una cuarta afirmación:

4. El pragmatismo de Rorty incurre en una contradicción performativa, por lo cual no es solución al abismo que plantea.

Rorty al margen del escepticismo

La posición de Rorty frente al escepticismo es en gran medida deudora del texto de Michael Williams, *Unnatural doubts: epistemological realisms and the basis of scepticism*⁴. Según Williams, no es que el escéptico no tenga razón, sino que su duda hace parte de un contexto de investigación en el cual sus asuntos cobran sentido. El escéptico considera, entonces, que “bajo las condiciones de la reflexión

³ Esta primera premisa tiene la forma de la analogía de cuatro términos: *a* es a *b* como *c* es a *d*, así: el pragmatismo de Rorty es, dentro del paradigma lingüístico, a la discusión entre verdad y justificación, como el escepticismo lo es a la discusión entre realidad y apariencia, en el paradigma mental. En este caso, el tema de la analogía, lo que se quiere conocer, es el pragmatismo de Rorty; el foro de la analogía, lo conocido, es el escepticismo (para tema y foro de la analogía, véase Perelman, 2004: 156); de ahí que Habermas sea escueto en el trato que hace de esta postura. Tema y foro se unen, en este caso, porque la relación entre sus términos es similar: pragmatismo de Rorty y escepticismo son expresión de perplejidades que surgen en el proceso de la búsqueda de la verdad dentro de los paradigmas a los que pertenecen.

La analogía entre escepticismo y pragmatismo permite abrir las posibilidades de la analogía a otros elementos, entre otros, así:

- El representacionalismo es al paradigma mentalista como el coherentismo es al paradigma lingüístico: el tipo de verdad que se persigue.
- El solipsismo es al paradigma mentalista como el relativismo es al paradigma lingüístico: aquello en lo que se teme caer.
- La distinción ser-apariencia es al paradigma mentalista como lo es la distinción justificación-verdad al paradigma lingüístico: el abismo que surge dentro de cada uno de ellos.
- El sujeto es al paradigma mentalista como el lenguaje es al paradigma lingüístico: la casa de la razón.
- La primera persona en singular es en el paradigma mentalista como lo es la primera persona en plural en el paradigma lingüístico: la autoridad epistémica de la cual parte el proceso de objetividad.
- La certidumbre es al paradigma mentalista como la justificación es al paradigma lingüístico: la meta de la investigación y la indagación.

⁴ Rorty reconoce su deuda en “Contra la profundidad”. p. 194. El texto de Williams (1996) aquí será citado según lo estudia Rorty en esta conferencia.

filosófica, no es posible el conocimiento” (Rorty, 2000a: 190). La posición del escéptico, argumenta Williams (1991), es una posición filosófica, antes que una posición que haga parte de “algo profundo de nuestra naturaleza”; como afirma Stroud (Stroud, 1984: 30, citado por Rorty, 2000a: 189), en otros términos, no hace parte de las preocupaciones de la vida corriente de los seres humanos. Los filósofos dan por sentado el “realismo epistemológico”, es decir, han inventado un terreno de investigación que se ha denominado “conocimiento humano”, el cual creen que existe. Sólo dentro de este terreno cabe preguntar por el mundo objetivo, por las condiciones del conocimiento, etcétera.

Williams introduce, también, la idea del contextualismo en esta discusión acerca del escepticismo. En tanto el contextualismo afirma que “el estatuto epistémico de una proposición puede cambiar debido a factores situacionales, disciplinarios y demás factores contextuales variables” y que, “al margen de todas estas influencias, una proposición no posee ningún tipo de estatuto académico” (Williams, 1991: 119, citado por Rorty, 2000a: 192), no se ubica en el mismo contexto de investigación que el escéptico, y, por tanto, no se ofrece como una respuesta como un respaldo a esta posición. El contextualismo no sostiene las tesis del realismo epistemológico, esto es, que exista algo así como el conocimiento humano y un orden natural de las razones independientes de cualquier situación; por tanto, no puede aceptar las preguntas que ese contexto se generan. El contextualismo llega, en consecuencia, a sospechar de ese campo de investigación que se ha cimentado en tales distinciones, el de la epistemología (Rorty, 2000a: 193).

La tesis que sostiene Rorty, siguiendo a Williams, no denuncia al escepticismo de incoherente o de contradictorio, como sí lo haría Habermas con la acusación de contradicción realizativa o performativa. En lugar de ello, sostiene que esta postura cobra sentido solo dentro de un marco de relaciones. Así, la renuncia a la cercanía con el escepticismo pasa por su adhesión a lo que se denomina el panrelacionismo.

El panrelacionismo es aquella postura que afirma que “dado que todo lo que pueden hacer las oraciones es relacionar unos objetos con otros, cuando

una oración describe un objeto lo que está haciendo es atribuirle, implícita o explícitamente, una propiedad relacional” (Rorty, 2000a: 148). Dentro del panrelacionismo, ninguna descripción del mundo se ajusta más o menos a la realidad. Antes bien, las descripciones del mundo trazan relaciones entre objetos que son más o menos útiles para unos fines propuestos. Aquí no tiene sentido preguntar por la esencia de las cosas más allá de las relaciones que puedan establecerse proposicionalmente entre los objetos. Un objeto es comprendido solo en relación con otros objetos.

El panrelacionismo no quiere decir que los objetos no existiesen antes del lenguaje; solo quiere decir que la manera en que identificamos los objetos pasa inevitablemente por el lenguaje (Rorty, 2000a: 151-152). Por lo mismo, el panrelacionismo renunciaría a considerar la tesis fundacionalista, según la cual el conocimiento experiencial es anterior a nuestro conocimiento del mundo, concepción arraigada dentro del escepticismo y que da pie a que se genere la duda acerca de si uno y otro se corresponden (Cfr. Rorty, 2000a: 193). Tal tesis tendría sentido solo dentro del contexto de investigación que crean los filósofos que se denomina epistemología.

De este modo, la duda escéptica, dentro de este esquema, deja de tener sentido si ella quiere indagar por aquello que es incomprensible para nosotros, como si se tratara de algo profundo, inherente a la naturaleza humana y del conocimiento. Tendría sentido solamente si aquello que el escéptico considera incomprensible entra en un complejo relacional. Rorty describe en qué contexto se ubica la posición escéptica, describe su complejo de relaciones: el escéptico esta aún preso del proyecto de búsqueda de la verdad (Cfr. Rorty, 2000a: 90). A ellos, afirma Rorty, “les ha descarriado la imagen que interpreta las creencias como intentos de representar la realidad y la idea asociada a ella según la cual la verdad es una cuestión de correspondencia con la realidad” (Rorty, 2000a: 91). Este complejo relacional, aquel que plantea las cuestiones sobre el conocimiento humano y que pregunta por la verdad, es, precisamente, el que ha terminado con la propuesta pragmática dentro del giro lingüístico.

Rorty renuncia a decir algo acerca de la verdad una vez defiende la idea de justificación contextual como única meta de la indagación (Rorty, 2000a: 91. Véase también Rorty, 1994: 35). Para él, la verdad es algo que no merece ser buscado en tanto es un objeto que no puede ser reconocido una vez alcanzado; además, por ser la verdad un objeto inalcanzable, se torna inútil para una política democrática. A menos que se quiera sacrificar su relevancia práctica, la verdad debe ser desechada del vocabulario (Cfr. Rorty, 2000a: 82). Rorty no concibe que debamos rendir cuentas a ningún agente no humano, ni en ética ni en el terreno de la justificación. Su proyecto consiste en expandir el rechazo a estos agentes que inició la ilustración cuando renunció a obedecer a la voluntad divina, hacia el rechazo a la obediencia a la naturaleza intrínseca de las cosas (Cfr. Rorty, 2000a: 20). En esto consiste su rechazo a la profundidad, o el remplazo de la relación vertical por una relación horizontal en el terreno de la justificación. Por tanto, tampoco puede concebir que la verdad se constituya en la meta de la indagación, a no ser que “hubiera una cosa tal como la justificación última, una justificación ante Dios o ante el tribunal de la razón” (Rorty, 1994: 35), asunto que su adhesión a las tesis darvinistas le impide aceptar.

En lugar de hablar de verdad propone hablar de audiencias pasadas y futuras, apelando al uso cautelar del concepto verdad (Cfr. Rorty, 2000a: 87-88). Tampoco reconoce el terreno de investigación en el cual surge la duda escéptica, por ello señala, los pragmatistas “no podemos dar sentido a la alegación de Descartes de que el hecho de que podríamos estar soñando pone en duda nuestro conocimiento del mundo externo” (Rorty, 1994: 28). Así, Rorty se ubica por fuera del terreno del escéptico. Esto es importante, dado que la semejanza relevante que Habermas atribuía al paradigma de lo mental y al paradigma del lenguaje era la continuidad en la preocupación por la verdad; preocupación cuya perplejidad mostrarían, según Habermas, el escéptico y el contextualista, respectivamente. Al disolver la semejanza relevante, la similitud se desvanece.

Habermas duda de la afirmación de Rorty de que ninguna justificación habla a favor de la verdad

incondicional. Quiere encontrar, precisamente, el terreno en el que se funda la necesidad de lo incondicionado y examinar desde allí por qué el pragmatismo no es capaz de ver tal terreno. Llega, entonces, a considerar que el pragmatismo no concibe un terreno neutral de justificación ideal porque olvida la distinción que hay entre el saber de los que actúan del saber de los que argumentan⁵. Hay que distinguir, señala, entre el plano del mundo de la vida y el plano reflexivo. En el primero es necesario actuar bajo certezas de acción, mientras que en el segundo son problematizadas tales certezas y se argumenta a favor o en contra de ellas. Una vez no hay más que argumentar, tales certezas retornan al plano de la acción. Para Habermas la necesidad de certezas que se da en el terreno de la acción, y que obliga a la distinción en este terreno entre creer y saber, se transfiere al terreno discursivo bajo la forma de la búsqueda de verdad incondicional: “la orientación a la verdad incondicional que obliga a los participantes en la argumentación a suponer condiciones ideales de justificación y los lleva a un descentramiento progresivo de su comunidad de justificación es un reflejo de aquella otra diferencia, indispensable en el mundo de la vida, entre creer y saber” (Habermas, 2002: 252). El mundo de la vida, pues, se adentra en el terreno de la argumentación y da el punto de referencia para trascender la justificación. El retorno de las ideas problematizadas al plano de la acción, además, asegura a Habermas frente a la acusación de Rorty de que la verdad poca relevancia práctica tiene.

Habermas acusa a Rorty de no tomar en cuenta esta distinción. Según aquel, el pragmatismo olvida el plano del mundo de la vida, por lo cual no puede ver la referencia que este brinda para plantear la idea de un terreno trascendente de justificación. A esto responde Rorty diciendo que, para el pragmatismo, siguiendo a Pierce, las creencias son hábitos de acción, razón por la cual no hay necesidad de distinguir entre el campo de la acción y el de la argumentación. Para Rorty no hay ningún tránsito que dar y no hay nada que transferir, dado que no hay

⁵ Esta crítica se encuentra en: Habermas, 2002, pp. 246-254.

planos que distinguir (Rorty, 2000b: 2). Así, aquí no habría para el pragmatismo ningún terreno abierto para la discusión filosófica. Análogamente a lo que se denunciaba del escepticismo, Rorty consideraría que el tránsito propuesto por Habermas es solo posible en un terreno de relaciones abierto dentro de la postura que él defiende, y de la cual después postula como problemático dicho tránsito. Así, la acusación de Habermas no hace sino confirmar que uno y otro no pueden ser ubicados en el mismo contexto de discusión.

La respuesta de Rorty se dirige a desmentir la idea de que existen dos planos en los cuales hay que moverse, pero no ataca la idea de que podría existir algo como las certezas de acción que se hacen evidentes en los discursos racionales y que obligan a tener un mundo por objetivo. Rorty, al asumir la idea de triangulación de Davidson, idea que pone en relación con el hablante, el intérprete y el mundo, afirma que decir que el pragmatismo está de frente a los demás no significa que esté de espaldas al mundo: “no es posible tener lenguaje o creencias sin estar en contacto con ambas cosas, con una comunidad humana y con una realidad no humana” (Rorty, 2000a: 117). El mundo sigue imponiendo al hablante sus presiones causales que no permiten la arbitrariedad en las creencias (Rorty, 1994: 26).

Lo que queda de la analogía propuesta por Habermas

No es preciso, entonces, decir que “el contextualismo bien entendido equipara la verdad a la aseverabilidad justificada”. Si bien en Rorty pareciera que Rorty reemplaza verdad por aseverabilidad justificada, en ninguna parte Rorty sostiene que renunciar a la verdad quiera decir que la idea de aseverabilidad justificada cumpla el rol que aquella antes cumplía. La verdad, en tanto hace alusión a ese terreno de justificación ideal, incondicionado o universal, no se equipara nunca a la aseverabilidad justificada como la entiende Rorty, esto es, en sentido finito. El pragmatismo bien entendido deja de hablar de la verdad, antes que querer equipararla a justificación, pues considera que esta idea es poco relevante den-

tro de una política democrática como la propusieron Withman y los padres de Estados Unidos.

Tampoco es preciso decir que “el contextualismo es más bien la expresión de la perplejidad que surgiría si tuviéramos que asimilar lo uno a lo otro”. Por un lado, como se acaba de indicar, la idea de asimilación entre uno y otro es problemática, pues no se trata de que un concepto cumpla las funciones del otro manteniendo sus mismas propiedades. El cambio de concepto es a la vez cambio de contexto relacional y cambio de propiedades. Por otro lado, Rorty no aceptaría que el pragmatismo que él propone constituya un simple aviso de lo que podría ocurrir dentro del paradigma del lenguaje si se equipara aseverabilidad justificada y verdad. Para él, el pragmatismo es la filosofía reflejo de la democracia vivida en Estados Unidos (Rorty, 2000b: 7), de modo que en lugar de ser una perplejidad o un aviso de algo que pudiera pasar y que debe evitarse, es la muestra, piensa Rorty, de un modo de vida en el cual los seres humanos son los únicos responsables de lo que ocurre y son los otros seres humanos los únicos seres ante los que se responde; modo de vida que, para Rorty, constituye un mejor modo que otros.

La analogía propuesta por Habermas se mantendría solo en la medida en que se considerara que el pragmatismo cae en el relativismo. De hecho, Habermas y Rorty estarían de acuerdo en ver continuidad entre el escepticismo y el relativismo. Para Rorty el relativismo es posible solo dentro de la noción de verdad, en tanto ella misma es una manera de entender la verdad, de concebir un tipo de verdad en oposición a la idea de verdad objetiva. Solo incrustados en la noción de verdad se consideraría que criticar la idea de modelos correctos o de verdad objetiva conduce al relativismo (Cfr. Rorty, 2000a: 107). Así, la idea del relativismo podría suplantar a la de pragmatismo en la analogía propuesta por Habermas. Esto haría que pueda tejerse sólidamente la continuidad propuesta entre los términos que componen el argumento. La discusión se centraría, entonces, en determinar si el pragmatismo constituye un relativismo.

El contextualismo al margen del relativismo

No obstante la renuncia de Rorty al relativismo, no parece tan claro que pueda escapar de ello. Veamos en qué consiste tal acusación y en qué su defensa.

En el numeral 5 de *Universalidad y verdad*, Rorty concluía que para los pragmatistas no es posible distinguir entre afirmaciones dependientes del contexto y afirmaciones independientes del contexto (Rorty, 2000a: 106). Líneas después se preguntaba por qué Wellmer, Apel y Habermas piensan que vale la pena trazar esa distinción, a lo cual responde que con ello tales autores quieren “evitar el ‘relativismo’ que supuestamente implica el contextualismo” (Rorty, 2000a: 128). ¿Logra Rorty defender que el pragmatismo es contextualista sin que por ello pueda acusársele de relativista?

Al parecer, contextualismo y relativismo son palabras que, además de “negar” la existencia de *modelos correctos*, en ocasiones pueden tomarse como sinónimos o como lugares de una misma cadena. Así, pareciera que quien llega a lo primero, cae en lo segundo. Para Habermas, al menos, esta parece ser la situación. Por el contrario, para Rorty, se puede ser contextualista sin ser relativista. Para él, el primer elemento está separado del segundo (Cfr. Rorty, 1994: 25), y entre ellos no existe conexión directa⁶.

En síntesis, cuando se le acusa de relativismo, se le imputa:

1. Que cae en la arbitrariedad en sus juicios y que, por ello, fracasa en el intento de comprometerse con una política democrática (Cfr. Rorty, 2000a: 135).
2. Que si descarta un referente externo, según Putnam, “no podemos explicar por qué aprendemos reflexivamente, es decir, por qué podemos también *corregir* nuestros propios estándares de racionalidad” (Habermas, 1990: 177-178).
3. Que tal posición nos priva de encontrar una idea regulativa que valore o critique simétricamente

todas las perspectivas, actividades e instituciones (Cfr. Rorty, 2000a: 128). Y,

4. Que el relativista no puede reclamar su derecho de perspectiva sin caer en una autocontradicción performativa (Cfr. Habermas, 1990: 176). Por lo anterior, Habermas advierte que no trascender del ámbito de la validez local, no apelar al ámbito de validez universal, representa un peligro para el ideal de fraternidad humana.

Para Rorty, tal ámbito universal, tal suelo común objetivo es una mera ilusión, y arguye que negar un ámbito trascendente no necesariamente lleva al relativismo. Más bien, puede conducir al contextualismo. Precisamente, en estos términos podría plantearse el problema: trazar la distinción entre contextualismo y relativismo.

Defensa contra la acusación de relativismo

La “antinomía de la verdad” propuesta por Wellmer ubica en frente dos posiciones: o bien, la verdad es relativa a culturas, lenguajes o comunidades (relativismo), o bien implica presupuestos metafísicos universales (absolutismo). Sin embargo, Rorty cree que hay una tercera alternativa que surge al considerar que la negación del absolutismo no conlleva la adhesión al relativismo. En efecto, solo puede pensarse que negar el absolutismo es caer en el relativismo, si se cree que la única razón para justificar mutuamente nuestras creencias es que esto aumenta las probabilidades de alcanzar la verdad (Cfr. Rorty, 2000a:107). En otros términos, la distinción entre absolutismo y relativismo solo es posible dentro de una teoría de la verdad, en la cual los primeros cuentan con una teoría de la verdad como correspondencia, mientras que los segundos defienden una teoría de la verdad en términos de socialización. Para Rorty, los polos de la antinomía de la verdad solo muestran dos posiciones en torno al mismo problema⁷. Al salir de una teoría de la

⁶ La posición de Rorty es la del contextualista, no la del relativista moderado.

⁷ Cfr. Rorty, 2000 (A), p. 121. Para Habermas, “los contextualistas no son más que unos malos metafísicos encaprichados con la diversidad, y sostiene que ‘la prioridad metafísica de la unidad por encima de la pluralidad, y la prioridad contextualista de la pluralidad por encima de la unidad son cómplices secretos’”. Dentro de la crítica de Habermas, contextualismo equivale a relativismo. .

verdad, Rorty abre una tercera vía y cree escapar de aquello de que se le acusa.

Para mostrar esta otra vía, Rorty apela a: 1. la función de la palabra ‘verdadero’, y 2. la crítica a la idea de que la justificación implícitamente tiene pretensiones de validez universal. Frente a lo primero, decir que la pretensión de alcanzar la verdad, si se acepta que la palabra ‘verdadero’ tiene por función indispensable ‘advertir’ sobre algún peligro, es lo mismo que decir que aumentar el número de audiencias es reducir el número de precauciones que hay que tomar. Así, hablar de verdad, más que acercarnos a la correspondencia correcta con la realidad, habla de la seguridad que queremos obtener en nuestros juicios.

Frente a lo segundo, para Rorty, la justificación es siempre justificación ante una audiencia, esto es, en un contexto, con personas concretas, y no justificación *a secas*, como si se tratase de una justificación incondicionada. El punto en el cual Rorty se separa de Wellmer, Apel y Habermas es el siguiente: para estos tres, es necesario (y posible) trascender el ámbito de la justificación local hacia el de la justificación universal, así, en palabras de Wellmer, “los principios democráticos y liberales de la modernidad deberían ser entendidos en sentido universalista” (Rorty, 2000a: 109).

Para Rorty, sin embargo, no hay nada que permita dar ese paso. El argumento para ello, que se apoya en Darwin, es un argumento que rechaza un sentido teleológico del ser humano: hay tan pocas razones para pensar que todos los organismos que comparten la habilidad del lenguaje formen una sola comunidad, como para pensar que lo hagan aquellos que comparten la habilidad de andar largos recorridos, permanecer monógamos o digerir vegetales (Rorty, 2000a: 114). Esto, en el problema que nos interesa –de la mano de Wittgenstein y Davidson, indica que no hay uso del lenguaje sin justificación, pero que nada lleva a pensar que tales prácticas de justificación deban tener pretensiones de validez universal. La apuesta por el contextualismo pone de cabeza la sentencia de Wellmer citada en el párrafo anterior. En lugar de “los principios democráticos y liberales de la modernidad deberían ser entendidos

en sentido universalista”, Rorty propone: el uso de la palabra “razón” es equivalente a la manera de ser de “nosotros los liberales antiprohibicionistas, herederos de la ilustración, socráticos” (Rorty, 2000a: 125); en consecuencia, dicho sea de paso, la distinción entre contexto y lo que trasciende el contexto (como queriendo decir que con ello hay pretensiones de verdad) es ilusoria (Cfr. Rorty, 2000a: 122).

El argumento que sale de Darwin rompe con la idea de un destino prefigurado hacia el saber y con la idea de una unidad de la raza humana por ser partícipes del lenguaje (dentro del giro hacia la razón comunicativa habermasiano). Este argumento hace referencia directa al inicio de la lección en cuestión, en el cual señalaba Rorty que los filósofos se empeñan en encontrar alguna creencia común a todos los seres humanos que muestre la posibilidad de formar una comunidad inclusivista a nivel planetario (Rorty, 2000a: 79). Precisamente, el deseo de verdad sería una de esas creencias universales que permite la creación de una comunidad tal, en tanto reúne a los seres humanos en una comunidad universal de justificación. Al parecer, la idea de pretensión de validez universal se encuentra imbricada en esta tendencia ‘natural’ a la verdad. Así, no basta para Rorty enunciar el rechazo a la unidad natural de la comunidad inclusivista planetaria. Se requiere dar alguna explicación a ese deseo de verdad que, se supone, está en todos los seres humanos y mueve nuestras prácticas de justificación.

Para Rorty, el deseo de saber, enunciado por Aristóteles, reúne tres cosas distintas: la necesidad de relacionar con coherencia nuestras propias creencias, la necesidad del respeto de nuestros semejantes y la curiosidad (Rorty, 2000a: 115). Al parecer, solo el último tiene que ver con el deseo de verdad, pero no es suficiente para el propósito habermasiano.

La necesidad de relacionar coherentemente nuestras creencias es, señala Rorty, una petición de coherencia de la mente, como lo es para los computadores. Así, esto es un problema de coherencia y no de deseo de verdad. La necesidad del respeto de nuestros semejantes está unida a la anterior, en tanto no podemos creer en nuestras propias creencias si no hay otro que las valide. Pero esto tampoco

es deseo de verdad, sino de coherencia. La teoría de la coherencia, pues, no implica trascender un contexto, no presupone un contexto universal; por lo cual, señala Rorty, no hay razón para pensar en la trascendencia dentro de la teoría de la coherencia. Ya me detendré en esto. Por ahora, digamos, finalmente, lo único que nos hace salir de lo adquirido es la curiosidad, a fin de encontrar nuevas teorías, nuevas hipótesis; pero esto tampoco implica un salto trascendente hacia un terreno objetivo común, solo marca un camino de ampliación de las fronteras.

Es necesario retroceder un poco en este argumento, pues el punto central está en mostrar por qué en la validación intersubjetiva no hay un salto trascendente, por qué es posible quedarse en el contextualismo. En otras palabras, por qué para salir de la subjetividad se accede a la intersubjetividad y no a la objetividad. Aquí la discusión se dirige directamente hacia Apel y Habermas. Para estos, la coherencia en el lenguaje solo es posible si se presupone la pretensión de validez universal; esto significa que debe haber “disposición de someter las propias creencias a la inspección de cada uno de los usuarios del lenguaje, incluyendo a esclavos, negros y mujeres”, si no se quiere caer en una autocontradicción performativa. Tal presuposición convierte el deseo de verdad en deseo de justificación universal (Rorty, 2000a: 119).

La coherencia en el discurso toma, para Rorty, otras dimensiones. No tiene que ver con la presuposición de validez universal, sino con las condiciones mismas de la coherencia. Siguiendo a Davidson, afirma que la coherencia tiene su centro en la idea de triangulación: “la fuente última tanto de la objetividad como de la comunicación es el triángulo que pone en relación el hablante, el intérprete y el mundo, y determina así los contenidos del pensamiento y del habla” (Davidson, 1990: 325, citado por Rorty, 2000a: 116). Y más adelante continúa la cita: “dada esta fuente –dice Davidson– no existe sitio para un concepto relativizado de verdad” (Rorty, 2000a: 117).

El concepto de triangulación evita caer en la idea según la cual quien está en contacto con una comunidad humana se encuentra en oposición a

la realidad (Rorty, 2000a: 117). Así, la relación con el mundo (“verdad”) está mediada por la relación con una comunidad humana, y la relación con la comunidad humana lo está por la relación con el mundo. Coherencia, “verdad” y comunidad están íntimamente enlazadas. No obstante, surge de nuevo la pregunta acerca de qué se entiende por mundo y por verdad, pues la referencia al mundo, como garante para evitar el relativismo, podría sugerir que hay alguna manera correcta de verlo y de relacionarse con él.

Volvemos, así, a la discusión acerca de la verdad como correspondencia y la verdad como justificación. Rorty debe argumentar a favor de la tesis según la cual considerar la relación con el mundo, como garante para no caer en la arbitrariedad, en la teoría de la triangulación, no es acudir a un concepto de verdad como correspondencia (relación epistémica de una oración con el mundo) y, sin embargo, sí significa librar del relativismo. Él es consciente de esto y por eso, párrafos después, añade: “La concepción que yo defiendo, y que tomo de Davidson, propone olvidar la noción de ‘relación epistémica con el mundo’ y basarnos simplemente en las relaciones causales corrientes que vinculan las preferencias con las condiciones ambientales de los emisores de tales preferencias” (Rorty, 2000a: 123).

De este modo, retomamos la idea de “presiones causales” a las cuales Rorty acudía en *Verdad sin correspondencia*; en este caso, denominadas “relaciones causales”. No obstante, Rorty no es claro aún en eso. En lo que resta de *Universalidad y verdad* no hay elementos suficientes que permitan desenredar este asunto, y quizás este sea un punto difícil de esclarecer en la obra de Rorty; de ahí las palabras que Rorty cita de Habermas: “No comprendimos el paso que hizo del coherentismo al antirrepresentacionalismo, pues no es claro cómo el concepto de realidad no lleva implícito el de ser ‘trascendente’”. Quizás se deba acudir a Davidson para resolverlo.

Hasta aquí el problema ha sido salir de la acusación de arbitrariedad. Detengámonos ahora en lo que atañe a la imposibilidad de autocritica que imputa Putnam al relativismo y al contextualismo, que trae a colación Habermas en *Pensamiento posmetafí-*

sico. Para Rorty, no se necesita un mundo idealizado para poder realizar una autocrítica. Por un lado, la idea de la *curiosidad* como aquello que nos permite abrir nuevas perspectivas salvaría de esta situación; por otro, la idea de poder enfrentar cada día nuevas audiencias haría que se abrieran incesantemente escenarios de justificación y con ello escenarios de autorreflexión. No obstante, parece difícil acusar de estatismo y estancamiento a una posición que se precia de mirar siempre hacia el futuro.

¿Madura el estado democrático?

Rorty aceptaría la pretensión de universalidad solo en un sentido práctico. Esto es, no como un destino previamente existente o como un presupuesto universal del uso del lenguaje, sino como el intento de incrementar la comunicación entre comunidades; Rorty apostaría por la universalidad *creada* y no *a priori*. Esto nos lleva a otro ámbito de la discusión, al ámbito de la práctica. “Validez universal”, en este sentido, remitiría a la idea de hacer cada vez más que los grupos humanos se conviertan en *audiencia competente*. A priori, toda la raza humana no lo es, pues un ámbito de justificación constituye siempre una audiencia cerrada. Así, se alza la diferencia entre audiencias con las cuales se discute y audiencias a las cuales se educa para que algún día se conviertan en competentes, entre discutir y educar. De este modo, en la educación se cifra el camino para crear esa comunidad universal.

Para Habermas y Rorty la idea de construcción de comunidades universales es distinta. Mientras el primero considera que, dada una “estructura simétrica de perspectivas” que brinda el supuesto de un terreno neutral, la educación, y en general el encuentro de culturas, debe llevar a una fusión de horizontes interpretativos para llegar a un consenso; el segundo no tiene ningún reparo en afirmar que tal fusión no es posible, y en su lugar habla de una asimilación de un grupo al otro.

Rorty arguye que en cualquier intento de justificación se mira desde una tradición adquirida, desde una provincia, es decir, debe hablarse en primera persona, no en tercera: quizás, este sea el punto central del contextualismo. En repetidas ocasiones

señala que la tradición que él ha adquirido es tal que puede considerarse superior moralmente (Rorty, 2000a: 119), o que sirve a una mejor causa (Rorty, 2000a: 131). Si preguntamos de dónde proviene esta creencia no obtendríamos otra respuesta sino de ver cómo nos hemos formado, cómo somos y cómo seremos, en comparación con otras culturas; bajo un criterio de valoración que no va más allá del cómo queremos ser, es decir, que no proviene del establecimiento de un terreno neutral para juzgar las perspectivas, sino de las pretensiones hacia el futuro de la tradición en que cada quien se encuentra. Dado este supuesto, Rorty afirma que en el encuentro con otras perspectivas no hay por qué dejar esta tradición de lado para fundirse en un consenso. En efecto, si esta sociedad es más inclusivista, ¿por qué alguien que pertenezca a esa tradición tendría que pensar en dejar a un lado sus principios para fundirlos en o con otros que son inferiores moralmente? ¿Por qué un profesor universitario tendría que abandonar sus principios democráticos antiprohibicionistas y adherirse a otros de corte fundamentalista?

Aparentemente, esto no tiene ningún problema. Incluso, estoy de acuerdo con Rorty en que no hay criterio alguno más allá de los criterios locales para juzgar si una educación es ideológica o no. Al respecto, Rorty es muy claro en explicitar a qué tradición pertenece y, en consecuencia, qué resultaría ideológico: pertenece a la tradición que exigía la reeducación de las juventudes hitlerianas y a los niños del suroeste de Virginia (Rorty, 2000a: 131); a la tradición que cree que los otros “necesitan la educación que les permitirá dejar atrás los miedos primitivos, los odios y las supersticiones” (Rorty, 2000a: 128). Es la tradición que piensa que educar bajo principios distintos de los liberales, herederos de la revolución francesa, resultaría ideológico. Tal tradición lleva a la respuesta que da Rorty ante la acusación de que la educación de este sistema obliga a los otros a leer libros que no son de su incumbencia y que los atacan: “para formar parte de nuestra sociedad democrática se requiere haber hecho ciertos méritos, méritos cada vez más rigurosos, ya que nosotros los liberales hemos hecho todo lo posible

para aislar a racistas, machistas, homófobos y gente parecida” Rorty, 2000a: 130).


No obstante, creo que ni por el lado de los ataques a la idea de verdad y de deseo de verdad, ni por el de la relevancia práctica, Rorty logra salvarse del relativismo. Hasta que no logre justificar la función del “mundo” en la teoría de la triangulación y no logre exponer mejor por qué no cae en la arbitrariedad al rechazar perspectivas de otras comunidades consideradas moralmente inferiores (para no romper con el segundo criterio de coherencia), no quedará libre de estas acusaciones y no logrará afianzarse por completo en el contextualismo sin adherirse al relativismo. Al parecer existe otro argumento para salir de tal adhesión. Por un lado, por la preocupación que tiene el relativismo por la verdad, similar a la que tiene el escepticismo. Por otro lado, y consecuente con ello, como lo expresa en la respuesta que da a Habermas por su artículo citado, el relativismo se sustenta en la idea de que necesitamos criterio para distinguir entre justificaciones y obligaciones reales de las aparentes, y dado que la distinción realidad-apariencia no preocupa a Rorty, no le preocupa el relativismo (Rorty, 2000b: 9).

Para Rorty, el miedo al relativismo pone en evidencia el temor de no tener de dónde agarrarse (Rorty, 2000b: 9), de no tener un lugar desde el cual obtener criterios de validación intersubjetiva; por lo mismo, la idea de modelos correctos daría un aseguramiento ante este temor. Una diferencia central entre el relativismo y el contextualismo es que este último sí tiene de dónde agarrarse: de la cultura en la que se vive, de los ideales que la mueven, de la tradición. Para el contextualismo no hay nada más allá que brinde un modelo de vida, y ante lo cual deba rendirse cuentas, que los seres humanos con los que se comparte la vida, la lealtad a una comunidad (Cfr. Rorty, 2000a: 131); grupo que puede extenderse y convertirse en una comunidad cada vez mayor. Pero negar que exista algo más allá que esa comunidad, negar que existan terrenos ideales para agarrarse, no

quiere decir que no haya de dónde obtener criterios de validación.

Conclusión

Así, pues, sale Rorty de su relación con el escepticismo con la renuncia al terreno del escéptico y con su defensa a la acusación de relativista; por ende escapa a las dudas y peligros que esto pueda plantear y representar. Ubicado en otro complejo relacional, aquel que renuncia a la profundidad, Rorty, irónicamente, devuelve el argumento y relaciona a Habermas con el escéptico. Al discutir la idea de Habermas de que necesitamos trascender el terreno de lo provinciano para alcanzar condiciones ideales de justificación, afirma: “Me parece estar acorde con el espíritu de la crítica de Pierce a la ‘duda ficticia’ de Descartes al plantear la cuestión de si no estaremos tratando aquí también con una ‘trascendencia ficticia’, una especie de respuesta ficticia a la duda ficticia. La duda real, dijo Pierce, surge cuando uno prevé la aparición de un determinado problema si actúa con el hábito de acción que es la creencia” (Rorty, 2000a: 104). Así, la posición de Habermas sería análoga a la del escéptico al crear un terreno de investigación ficticio y formular problemas allí que solo interesan a los filósofos y que se postulan como asuntos pertenecientes a la naturaleza humana.

Hemos seguido paso a paso los términos de una discusión filosófica que se condensa en una analogía: aquella que asemejaba el escepticismo al pragmatismo. Poco a poco, esta analogía se transformó y terminó por asemejar el escepticismo al universalismo habermasiano; la discusión ahora se centraría en deshacer esta analogía mostrando que pensar en terrenos universales de justificación no es en ninguna medida una duda ficticia. En suma, se ha mostrado la analogía como figura argumentativa inherente a la discusión filosófica, por la cual se crean imágenes de un asunto a partir del nexo que se teje con otro por medio de la analogía, imagen que sirve para valorar o descalificar el tema en cuestión. 

Bibliografía

- Copi, Irving. (1984). *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Davidson, Donald. (1990). The structure and content of truth. En: *Journal of Philosophy*. Vol 87. Habermas, Jürgen. (1990). *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Perelman, Chäim. (2004). *El imperio retórico*. Bogotá: Norma.
- Rorty, Richard. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, Richard. (1994). *¿Esperanza o conocimiento?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard. (2000). *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard. (2000). Respuesta a Jürgen Habermas. En: Brandom, Robert, (editor). *Rorty and his critics*. Blackwell: Oxford. Traducción inédita de Mauricio Ruiz.
- Weston, Anthony. (2004). *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Williams, Michael. (1991). Unnatural doubts: epistemological realisms and the basis of skepticism. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1987). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Zea, Leopoldo. (1998). Cultura occidental y culturas marginales. En: *Filosofía de la cultura*. Valladolid: Trotta.