

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen VIII (2003) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Antonio Caba* Representación y conocimiento en matemáticas: una crítica al planteamiento de P. Kitcher
- Pedro J. Chamizo Domínguez* Verdad y futuro: el ensayo como versión moderna del diálogo filosófico
- Joaquín Esteban Ortega* El destino como reto de la hermenéutica actual desde la filosofía de Emanuele Severino
- Manuel Fernández del Riesgo* Muerte hospitalaria. Muerte expropiada. Una reflexión moral
- Rafael Larrañeta* Antígona o Don Juan: Kierkegaard y la tragedia
- M^a. Carmen López Sáenz* Feminismo y racionalidad ampliada
- Pascual F. Martínez Freire* Concepciones cognitivas del ser humano
- Tom Rockmore* Hegel y los límites del hegelianismo analítico
- Alicia Rodríguez Serón* Imágenes del cerebro, imágenes de la mente

NOTAS CRÍTICAS

- Antonio Gallardo Cervantes* El racionalismo homicida de Sócrates
- Ana Belén López Vega* Estética y artificio en la sociedad ilustrada
- Marta Postigo Asenjo* Igualdad de oportunidades: un reto político en la teoría liberal

TRADUCCIÓN CRÍTICA

- José Calvo González* Estudio preliminar: Otra Praga mágica (y posible). *Vashek*, un conciudadano en el estado
- Václav Havel* ¿Orfandad política de los intelectuales?
(Traducción y notas de José Calvo y Felipe Navarro Martínez)

INFORME BIBLIOGRÁFICO

- Felipe Navarro Martínez* El pensamiento social y político de Václav Havel. Subsidios bibliográficos

RESEÑAS

LIBROS RECIBIDOS

FONDO EDITORIAL *Contrastes*

*Hegel y los límites del hegelianismo analítico**

TOM ROCKMORE

Duquesne University

RESUMEN

Este trabajo se ocupa del interés por Hegel que ha surgido recientemente entre los filósofos analíticos. Desde luego no es posible prever cómo resultará este interés analítico en Hegel, ni es posible predecir si es una simple tendencia pasajera en la evolución de la tradición típicamente analítica cuyos contornos se han vuelto cada vez más borrosos con el tiempo, o incluso si los filósofos analíticos mantendrán mucho tiempo su interés en un pensador que hasta hace poco era claramente impopular en los círculos analíticos. Tampoco es posible predecir si la discusión analítica de Hegel producirá una auténtica contribución a la investigación sobre Hegel, si conducirá las posiciones de Hegel más allá del punto que alcanzaron en sus propios escritos o si más bien se centrará en apropiarse de las ideas de Hegel para otros propósitos. Considero el acercamiento analítico a Hegel sobre el trasfondo del giro analítico hacia el pragmatismo americano y desarrollo la argumentación de que el compromiso analítico con una forma de conocimiento realista y no histórica es incompatible con el historicismo de Hegel.

PALABRAS CLAVE

HEGEL - FILOSOFÍA ANALÍTICA - HISTORICISMO - PRAGMATISMO

ABSTRACT

This paper concerns the recently emerging interest of analytic philosophers in Hegel. It is of course not possible to see how the analytic interest in Hegel will eventually play out, not possible to predict if it is a mere fad in the evolution of the distinctive analytic tradition whose contours have become increasingly blurred over time, or even if analytic philosophers will maintain their interest over time in a thinker who until recently was distinctly unpopular in analytic circles. It is also not possible to predict if the analytic discussion of Hegel will make a genuine contribution to Hegel scholarship, to carrying Hegel's insights beyond the stage they attained in his own writings, or will rather focus on appropriating Hegel's ideas for other purposes. I will consider the analytic approach to Hegel against the background of the analytic turn to American

* Traducción de M^a del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca.

pragmatism. I will be arguing that the analytic commitment to a non-historical, realist form of knowledge is incompatible with Hegel's historicism.

KEYWORDS

HEGEL - ANALYTIC PHILOSOPHY - HISTORICISM - PRAGMATISM

UNO DE LOS DESARROLLOS MÁS INTERESANTES del enorme debate sobre Hegel es el creciente interés que tienen recientemente los filósofos analíticos -si se supone que este término tiene aún significado-, tanto por Hegel como por el hegelianismo en sentido amplio. Naturalmente no es posible ver cómo va a resultar este interés por Hegel, ni tampoco es posible predecir si se trata de un mero hilo en la evolución de la tradición típicamente analítica cuyos contornos están siendo cada vez más borrosos, o incluso si los filósofos analíticos con el paso del tiempo mantendrán su interés en un pensador que hasta hace poco fue especialmente impopular en los círculos analíticos. Tampoco es posible predecir si la discusión analítica de Hegel producirá una auténtica contribución a la investigación hegeliana, llevando las posiciones de Hegel más allá del punto que alcanzaron en sus propios escritos, o si se centrará más bien en apropiarse de las ideas de Hegel para otros propósitos.

La importancia de Hegel al amanecer del nuevo milenio no requiere mayores comentarios. Nos hemos pasados dos mil años explicando a Aristóteles. Es posible que Hegel sea el filósofo más importante desde Aristóteles y que la discusión pase los próximos dos mil años estudiando los textos de Hegel. Es también posible que un enfoque analítico, el que se hace aquí, proporcione una ayuda útil o incluso crucial para descifrar la riqueza filosófica de los textos hegelianos, a menudo enigmáticos.

Ahora bien, obviamente hay muchas maneras de proporcionar una discusión útil de los textos filosóficos. Pero no es obvio que una discusión útil de los escritos de alguien signifique algo así como captar correctamente su posición, sea lo que sea lo que esto quiera decir. Uno de los libros más importantes del siglo pasado sobre Hegel es la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* por Kojève, a menudo arbitraria, maravillosamente penetrante e incluso manifiestamente falsa¹. Independientemente de otros méritos, Kojève no entendió correctamente la *Fenomenología* de Hegel, lo cual no le impidió ofrecer un estudio más útil que otros muchos que han salido desde entonces.

Esto se puede decir en términos más generales. Entender correctamente un texto dado no es en sí mismo un modo útil de formular la cuestión, pues no se puede dar un sentido determinado a la idea de entender correctamente un

1 Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. R. Queneau, Paris: Gallimard, 1947.

texto, o de dar a algo similar una interpretación correcta. Una de las lecciones de la reciente atención a la hermeneútica es que los textos se pueden leer de diferentes maneras. Como mucho, algunas lecturas se pueden descalificar como insuficientemente fundadas, incluso como meramente fantasiosas. Sin embargo nunca se puede identificar una única lectura correcta sobre la base del texto o los textos, sin aducir otros criterios. Si Gadamer tiene razón, puesto que interpretamos sobre la base de una tradición mudable no podemos defender que la lectura de cualquier texto en un tiempo t sea correcta de modo que no pueda ser cuestionada en una nueva lectura en un tiempo $t + 1$, cuando la tradición haya asumido una configuración conceptual diferente. Esta idea es muy conocida en otras disciplinas interpretativas, como la historia. Con la rara excepción de un Ranke, los historiadores saben que escribir historia es intrínsecamente histórico, y no más allá del tiempo y del espacio². Pero es una visión importante en filosofía, donde todavía es frecuente mantener sin inmutarse que las pretensiones de verdad son absolutas, no relativas e incorregibles, todo lo cual sugiere que al interpretar los textos los comprendemos correctamente.

Hay una diferencia entre leer textos correctamente y leerlos cogiéndoles el sentido. La idea de que se leen textos a partir de la tradición que los rodea sugiere que los lectores que pertenecen a tradiciones diferentes pueden resultar ser más o menos sensibles a textos que pertenecen a otras tradiciones. Teniendo esto en cuenta, voy a sugerir que por razones intrínsecas a la filosofía analítica los filósofos analíticos han sido hasta ahora menos que plenamente sensibles, incluso insensibles, a un elemento central de la posición de Hegel: su visión de la historicidad del conocimiento. Luego voy a sugerir que la insensibilidad a esta dimensión tiene un triple significado: pasa por alto algo central y de relevancia central en Hegel; relevante para el debate contemporáneo sobre el conocimiento y pone un límite al enfoque analítico de Hegel.

Mi tesis, que no sorprenderá a nadie que haya estudiado a Hegel con algún cuidado, es que por razones complejas él cree que el conocimiento está referido al tiempo y al lugar, en resumen, al momento histórico. Su compromiso con el historicismo es básico y básicamente diferente de la corriente principal de la tradición filosófica occidental, que principalmente se ha ocupado de conocer

2 Considérese la siguiente afirmación de Furet, historiador aplicado: «*Il n'y a pas d'interprétation innocente, et l'histoire qui s'écrit est encore dans l'histoire, de l'histoire, produit d'un rapport par définition instable entre le présent et le passé, croisement entre les particularités d'un esprit et l'immense champ de ses enracinements possibles dans le passé*» [No hay interpretación inocente, y la historia que se escribe está aún en la historia, es de la historia, producto de una relación por definición inestable entre el presente y el pasado, cruce entre las particularidades de un espíritu y el inmenso campo de su posible arraigo en el pasado.] F. Furet, *Penser la révolution française*, Paris: Gallimard, 1978, pp. 13-14.

lo que es tal como es, es decir, de captar la realidad. Creo, aunque no puedo argumentarlo aquí con detalle, que la tesis historicista de Hegel aún no se ha estudiado adecuadamente, que sus consecuencias a menudo no se han comprendido y que el historicismo hegeliano constituye una encrucijada, por así decirlo. No creo que sea posible asumir la tesis historicista de Hegel y continuar con el asunto como siempre. Al ocuparme del hegelianismo analítico reciente, voy a considerar su vínculo con el pragmatismo americano, que ha sido receptivo durante mucho tiempo a ciertas doctrinas hegelianas, pero finalmente se ha resistido, según creo, a la más importante de todas ellas: el historicismo de Hegel.

I. MOORE Y LA SEPARACIÓN ANALÍTICA DEL IDEALISMO

La filosofía, que obedece a su propia lógica, sigue un curso que es difícil de analizar y a menudo difícil de predecir. Sin embargo, incluso según normas filosóficas el reciente giro, o mejor, retorno analítico a Hegel es inesperado, excesivamente raro. Su rareza consiste en la actitud fuertemente negativa de los padres fundadores de la filosofía analítica hacia Hegel en particular y hacia el idealismo en general. Es de todos conocido que la filosofía analítica surgió en parte mediante la revuelta contra el idealismo de dos jóvenes filósofos de la Universidad de Cambridge —antes estudiantes de McTaggart— al comienzo del siglo XX.

En la filosofía analítica la separación del idealismo empezó con Russell y Moore y continúa hasta el día de hoy. Como el marxismo, desde sus comienzos los filósofos analíticos han entendido siempre lo que estaban haciendo principalmente como opuesto al idealismo en cuanto tal. De ahí que sea por lo menos interesante que algunos eminentes filósofos analíticos contemporáneos estén volviendo ahora a Hegel, un importante idealista capital, de diversas maneras.

El acontecimiento canónico en la despedida analítica del idealismo continúa siendo el famoso artículo de Moore publicado hace casi un siglo³. Este artículo, que es más frecuentemente citado que leído, sigue siendo extremadamente influyente en la justificación del continuado boicot analítico al idealismo en general, incluyendo a Hegel. Moore es bien conocido como filósofo de filósofos, maestro del enfoque del sentido común cuyo uso de las palabras es notablemente homogéneo en un movimiento que durante tanto tiempo acuñó formulaciones precisas, en lo que Quine llamó la ascensión semántica (o la discusión de las palabras más que de los objetos a los que se referían), en suma, lo que Rorty llamó el giro lingüístico. Con todo, cuando uno mira al artículo de

³ «The Refutation of Idealism», en *The Monist* (1903), reimpr. en G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, 1922, 1958.

Moore queda claro que la separación analítica de Hegel que Moore contribuyó a lograr está basada en una comprensión muy precaria del idealismo o incluso del idealismo británico. Según Moore, basta levantar una mano («Aquí está una mano....y aquí está otra»⁴) para refutar al idealismo que contradice el sentido común. Ahora bien, no está claro a quién está atacando Moore, no está claro quién entre la supuesta multitud idealista negó alguna vez tal declaración. Tampoco está claro a quien tiene presente el propio Moore. Una lectura cuidadosa de sus textos canónicos proporciona indicios de que pudo haber tenido presente al idealismo británico en conjunto, Berkeley, Bradley, o incluso al platónico A. E. Taylor, o a todos ellos. Pero es ampliamente aceptado que Moore no sólo refutó el idealismo, sino que tuvo éxito al hacerlo, ampliamente aceptado que en ese único artículo simplemente venció al enemigo para nunca más volver.

II. LOS PRESUPUESTOS DE MOORE

El éxito sin precedentes de la refutación del idealismo por parte de Moore al lograr la separación analítica de Hegel que continúa hasta hoy descansa en varios presupuestos: 1º, la refutación del idealismo por parte de Kant, aunque útil, es inadecuada; 2º, el idealismo como tal en todas sus múltiples variantes podía ser refutado de esa manera; 3º, el idealismo niega la existencia del mundo externo y, 4º, hay una única doctrina idealista identificable.

La famosa refutación de Moore repite el intento aun más famoso de Kant, que se añade en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Este tema evidentemente molestaba a Kant, ya que se ocupó de él en una serie de ocasiones, tres veces en la primera *Crítica*⁵ y luego en los *Prolegómenos*⁶. Al volver sobre el mismo terreno de nuevo, Moore, que estaba familiarizado con Kant, sugiere que éste no lo logró al pasar por alto su propio idealismo.

En segundo lugar, quizá Moore y ciertamente sus seguidores asumen en silencio que el idealismo británico tiene una unidad suficiente como movimiento, de modo que posiblemente podía ser refutado con un único argumento, un golpe maestro conceptual que cortara limpiamente el nudo gordiano de sus confusiones conceptuales. Es bien conocido que la historia la escriben los vencedores. Nadie debería sorprenderse de que a los idealistas británicos, que en un tiempo ocuparon un lugar dominante en la discusión angloparlante, aho-

4 «Proof of An External World», en G. E. Moore, *Philosophical Papers*, New York: Collier Books, 1962, p. 144.

5 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, «Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental» A 367-380; «Refutación del Idealismo» B 274-275; y B xxxixn.

6 I. Kant, *Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, parte I, Observación II.

ra se les mencione rara vez. No es este el lugar de caracterizar sus posiciones, ni siquiera en esbozo. Baste decir aquí que como todos los movimientos, pero quizá más por eso, el grupo heterogéneo de filósofos agrupados como idealistas británicos es extremadamente variado y a menudo opuesto en puntos clave.

Los idealistas británicos son de hecho la tercera ola de idealismo en Gran Bretaña, siguiendo a los platónicos de Cambridge y a Berkeley. Aparte de que escribían en inglés, es difícil a menudo ver qué es lo que vincula a pensadores tan diferentes como Coleridge (interesado en Kant), J. H. Stirling (que inició el interés inglés por Hegel), T. H. Green (que criticó a Hume y estuvo cerca de Kant), Bradley (un pensador original que pensó estar más cerca de Hegel de lo que nunca estuvo), McTaggart (que elaboró una forma original de hegelianismo con ropaje cartesiano), así como Pringle-Pattison, J. Seth y J. Sturt (todos los cuales se volvieron contra Hegel).

En tercer lugar, está el supuesto, ya que no parece ser más que eso, de que el idealismo o al menos algunos idealistas niegan o incluso pudiera pensarse que negarían la existencia del mundo externo. Esta concepción, que se atribuye al idealismo en general por parte de los filósofos analíticos lo mismo que los marxistas, es difícil de encontrar en los escritos encausados, en cuya lectura más a menudo esto se pone que de hecho se encuentra. Según esto, el idealismo es encontrado culpable como mucho a partir de evidencias circunstanciales, principalmente a través de las referencias de Kant a Descartes y a Berkeley. Pero Descartes no se ocupa más que de su propia existencia y más bien del conocimiento del mundo. Incluso Berkeley no niega la existencia del mundo externo, sino que únicamente ataca lo que los filósofos dicen de ella.

En cuarto lugar, está el espinoso término de «idealismo». Este término, quizá como otros tantos del vocabulario filosófico, no es unívoco sino meramente normativo. Parece que no hay manera de usar esta palabra con un amplio acuerdo. Leibniz es probablemente el primero en emplear este término con sentido filosófico en referencia a Platón. Desde entonces «idealismo» se ha aplicado a una gran variedad de posiciones cuyos autores solo a veces utilizan esta palabra. Pero no hay modo de entender idealismo de manera que señale a una doctrina significativa común a filósofos tan diferentes como Platón, Descartes, Leibniz, Berkeley, los idealistas alemanes (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), luego los británicos, Blanshard, Rescher y demás. Como no hay idealismo, sino sólo idealistas, la sola idea de que el idealismo como tal pudiera ser refutado de una única manera indica nada más que una falta de dominio de los textos.

III. EL GIRO (O EL RETORNO) ANALÍTICO A HEGEL

Como otros, los filósofos analíticos rara vez se han moderado en sus generalizaciones descalificadoras por su falta de conocimiento de los textos. Las

obras al uso sobre la historia de la filosofía analítica habitualmente dedican unas cuantas páginas inconexas al idealismo británico, descrito a veces como una doctrina extraña y misteriosa, difícil de entender, que apenas puede ser expuesta y que nadie dotado de una pizca de sentido común se creería⁷. La presentación del idealismo alemán que hace Russell en su *Historia de la filosofía occidental*, que es por lo que yo sé la discusión más extensa de un filósofo analítico de primera línea, es reduccionista hasta el extremo. Simplemente, «salta» de Kant a Hegel, sin ningún esfuerzo por discutir a Fichte o a Schelling. Y todavía es menos caritativo con el idealismo inglés, que no recibe ningún tratamiento directo en absoluto. Curiosamente nunca menciona a McTaggart, siendo un importante idealista inglés que durante un tiempo influyó en su propia obra temprana⁸.

Puesto que Hegel es un idealista, hasta ahora me he referido a la filosofía analítica y al idealismo en general, pero en lo que sigue me gustaría centrarme en Hegel (o en el idealismo hegeliano). Aunque, como he dicho, la hostilidad analítica hacia el idealismo todavía es fuerte, una serie de filósofos analíticos se han acercado a él recientemente (o han vuelto, pues Russell y Moore dicen haber sido hegelianos). El retorno analítico a Hegel se debe a diferentes factores del debate analítico. Uno es ciertamente el prolongado ataque al empirismo clásico inglés que empezó al comienzo del siglo pasado. Este ataque es un hilo que va desde el último Wittgenstein pasando por Sellars, Quine, Davidson y Rorty por lo menos. El agudo ataque de Wittgenstein a Moore en *Sobre la certeza* no sólo contradice el sentido común de Moore sino todas las afirmaciones inmediatas de conocimiento a favor de una forma muy interesante de contextualismo. Aunque por lo que yo sé no tiene nada que decir sobre Hegel, este ataque pionero de Wittgenstein al empirismo abrió el camino para que figuras analíticas posteriores se apropiaran de la propia crítica de Hegel al enfoque empirista. El ataque de Sellars al mito de lo dado se apoya directamente en la crítica de Hegel a la certeza sensible al comienzo de la *Fenomenología*. De este modo Sellars abre la puerta a una rehabilitación analítica de Hegel, que deja de ser proscrito, e incluso pasa a ser recomendado.

El otro factor principal descansa en el fracaso cada vez más evidente de solucionar (o resolver) el problema de la referencia. Este problema recorre la filosofía analítica desde sus comienzos con Frege hasta el presente. Entre otras cosas, Quine vio su doctrina de la indeterminación de la traducción como una derrota de la preocupación con la referencia formal⁹. La derrota del esfuerzo de

7 Warnock no parece saber casi nada del idealismo inglés al que considera difícil de describir. Cf. G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900*, London: Oxford University Press, 1958, pp. 2-10.

8 B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945.

9 W. V. Quine, *The Roots of reference*, La Salle: Open Court, 1974.

construir una teoría de la referencia formal es ampliamente aceptada por un número cada vez mayor de filósofos analíticos. El trabajo más reciente de Kripke pretende mostrar que la referencia nunca es formal, que siempre es informal¹⁰.

IV. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y PRAGMATISMO

En cualquier exposición del giro analítico a Hegel, es importante considerar su creciente interés en el pragmatismo americano. Los filósofos analíticos, como otros, empalman rutinariamente el pragmatismo y Hegel. La idea de que el problema de la referencia no se podría solucionar de un modo formal es un factor importante en la creciente ocupación analítica con el pragmatismo. Dependiendo de cómo se entienda el pragmatismo, el interés analítico quizá está presente ya en Quine, quizá está ya en Neurath. Otros que pueden ser vinculados al pragmatismo de diferentes maneras incluyen a Carnap, Rorty, actualmente el más eminente pragmatista declarado y, si hay que creer a Rorty, Davidson, en otros aspectos quizá C. I. Lewis e incluso Carnap.

Desde luego que el pragmatismo, como los helados, viene en muchos sabores diferentes. ¿Qué significa «pragmatismo»? ¿Qué significa «pragmatismo analítico»? Es, creo, más fácil contestar a la segunda pregunta que a la primera. El pragmatismo americano clásico incluye al menos a Peirce, James y Dewey y, dependiendo del enfoque, también a otros, particularmente Emerson. Si uno ve el pragmatismo americano comenzando en Peirce, se le puede considerar como un enfoque epistemológico que parte de su conocida crítica del fundacionalismo cartesiano. Según esta interpretación, el pragmatismo es un esfuerzo por continuar la discusión del conocimiento rechazando el fundacionalismo epistemológico. De diferentes maneras, y consistente con sus propias posiciones, este empeño continúa en James y Dewey.

Este enfoque del pragmatismo claramente encaja con Peirce y luego con James mejor que con Dewey. En una lectura epistemológica del pragmatismo americano clásico el primero resulta ser, como James pensó que era, el figura central del primer pragmatismo y el interés de James en un nuevo enfoque de la verdad aparece no como la perpetuación de un viejo error, sino como una decisiva nueva iniciativa. Otra ventaja de una interpretación epistemológica del pragmatismo clásico está en que proporciona un vínculo fácil con el neo-pragmatismo analítico. Los neo-pragmatistas analíticos se preocupan todos de modos distintos del conocimiento. En estos días los filósofos analíticos interesados en el pragmatismo a menudo siguen una marcha encendida en la famosa

10 S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

crítica de Quine a Carnap¹¹ en sí misma una continuación de la menos conocida refutación de Neurath de las oraciones protocolares¹².

La inflexión de Quine hacia el pragmatismo resulta de su ataque a los dos dogmas de Carnap relacionados entre sí: la distinción entre verdades analíticas fundadas en significados y verdades sintéticas fundadas en hechos; y el rechazo del reduccionismo o la traducción de todo discurso en afirmaciones sobre datos sensoriales. La complicada discusión de Quine toca además, brevemente, el holismo (en cuanto opuesto al reduccionismo), la revisabilidad, un rechazo de cualquier distinción absoluta de esquema-contenido y otras doctrinas. Una manera abreviada de entender el pragmatismo quineano es decir que viene a ser un continuo interés por el conocimiento después del rechazo del empirismo.

Este doble interés caracteriza a otros pragmatistas analíticos eminentes, como Putnam, Rorty y, según éste, Davidson. Todos ellos critican el empirismo. Todos ellos rechazan el empirismo. Todos ellos, con la única excepción de Rorty, siguen comprometidos de varias formas con la solución del problema del conocimiento. El realismo interno de Putnam, que desde entonces lo ha abandonado al girar al realismo natural¹³ es en efecto una elaboración ulterior del holismo de Quine. Como éste, el realismo interno pone énfasis en las muchas maneras de leer lo único real.

Rorty es naturalmente una excepción en ésta y otras maneras. Su atención al conocimiento aparentemente se limita a refutar cualquiera y todas las pretensiones de conocimiento. En otros tiempos y lugares se le tendría por escéptico, quizá el único en navegar bajo los colores pragmáticos. Al rechazar expresamente la misma idea de que un esquema conceptual puede reflejar correctamente la realidad, Quine por su parte se inclina hacia el esfuerzo de Neurath de construir una epistemología no-fundacionalista¹⁴. Y al analizar esa misma idea de que la epistemología debe reflejar correctamente la realidad¹⁵. Rorty llega a la conclusión muy diferente de que sería mejor no hablar de conocimiento ya que nadie puede decir nada útil sobre él.

11 «Two Dogmas of Empiricism», en W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper, 1961, pp. 20-45.

12 O. Neurath, «Protocol Sentences», en *Logical Positivism*, ed. por A. J. Ayer, New York: Free Press, 1959, pp. 199-208.

13 «Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry Into the Powers of the Human Mind» en Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York: Columbia University Press, 1999, pp. 3-70.

14 «Identity, Ostension, and Hypostasis», en Quine, *op. cit.* p. 79.

15 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

V. EL PRAGMATISMO ANALÍTICO Y EL PRAGMATISMO AMERICANO CLÁSICO

Sería útil tratar de pasada de la relación entre el pragmatismo analítico y el pragmatismo americano clásico. Obviamente nadie es dueño del término que pensadores diferentes usan de modo muy diferente. Para nuestros propósitos es importante ver que, como se podría sospechar, los últimos analíticos conversos al pragmatismo mantienen puntos de vista que difieren de los de sus predecesores pragmatistas clásicos americanos. La sugerencia de Rorty de que Dewey y Davidson son pragmatistas paradigmáticos es mejor como descripción de los intereses de Rorty que como caracterización del pragmatismo¹⁶. El punto es pues que afirmar ser un pragmatista no dice mucho realmente, no nos dice nada específico, no indica qué doctrinas particulares está uno asumiendo.

Este punto se puede aducir en términos de los orígenes próximos de diversas formas de pragmatismo. He estado sugiriendo que el pragmatismo americano clásico deriva de Peirce y del neo-pragmatismo analítico, especialmente de Quine. Ambos, Peirce y Quine ven la ciencia como la fuente principal de la verdad, pero de modos diferentes. Quine, que rara vez nombra a Peirce, a menudo es crítico cuando lo hace. Ve a Peirce como un empirista pasado de moda, como representativo de la concepción que él rechaza en su propia concepción de la epistemología naturalizada¹⁷. Quine descarta una teoría pragmática de la verdad y por tanto la idea misma de identificar la verdad con el método científico. Peirce, según lo lee Quine, está comprometido con una concepción de la verdad resultante de una forma definitiva de ciencia en un tiempo infinito¹⁸. Quine rechaza éste y otros puntos semejantes en su concepción de la epistemología naturalizada que se ocupa de los fundamentos de la ciencia. Según Quine, la epistemología pertenece a la psicología, y por tanto a la ciencia natural. La epistemología según esto se convierte en semántica que, más allá de las oraciones de observación, Quine típicamente entiende de un modo holista.

La influyente propuesta de Quine de naturalizar la epistemología logra articular el cientismo que muchos pero en absoluto todos los filósofos analíticos han aceptado, al menos desde Russell hasta el presente. Este punto de vista se puede parafrasear como la idea de que la ciencia es la única fuente real de conocimiento en la ciudad¹⁹ y que la filosofía queda confinada a discutir la ciencia como la fuente real de conocimiento, o incluso a ser sustituida por la

16 R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999, p. 24.

17 «Epistemology Naturalized», en W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90.

18 W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge: MIT Press, 1960, p. 23.

19 «Philosophy and the Scientific Image of Man», en W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991, pp. 1-40

ciencia²⁰. Esto es muy diferente del naturalismo del primer pragmatismo americano que vinculaba el pragmatismo, y por tanto las pretensiones pragmáticas de conocimiento, a seres humanos finitos en diversos tipos de contexto. Al insistir en que todo es en última instancia rastreable en lo que existe naturalmente, los primeros pragmatistas americanos no equiparaban el conocimiento como tal con la ciencia. Es por tanto importante evitar mezclar diferentes formas de pragmatismo que surgen por razones diferentes en diferentes estadios de la discusión.

VI. EL PRAGMATISMO ANALÍTICO Y HEGEL

El mismo tipo de problema surge en una tendencia superficial a identificar el pragmatismo con Hegel. En otro lugar Rorty ha descrito a Putnam como nuestro mejor pragmatista²¹. Pero en un repentino raptó de entusiasmo -en carta reciente respondiendo a Putnam-, Rorty consigue simultáneamente mirar amablemente el historicismo de Hegel, señalar con aprobación a lo que él llama el inferencialismo neohegeliano de Brandom y decir -lo cual sorprendería a Putnam- que en *Razón, verdad e historia* éste defendió una postura hegeliana²².

Es subestimar el caso a medias decir que Hegel es un pensador difícil, uno de los más difíciles en la tradición filosófica occidental. Una diferencia entre Hegel y otros, especialmente los pragmatistas, consiste en el compromiso de Hegel con el historicismo, o la concepción de que el conocimiento es de parte a parte histórico.

La razón para mencionar el interés analítico en el pragmatismo se encuentra en su cercana relación a la ocupación analítica con Hegel. Muchos, quizá de modos distintos todos los filósofos analíticos recientemente interesados en Hegel, pertenecen más o menos a lo que he descrito como pragmatismo analítico. La relación entre Hegel y el pragmatismo colorea, y en mi opinión distorsiona, el reciente giro analítico hacia Hegel.

La diferencia puede expresarse en términos de la distinción familiar entre contextualismo e historicismo. Con respecto al conocimiento, el contextualismo es la posición de que las pretensiones de conocer dependen de algún modo del

²⁰ Carnap ilustra esta posición. «Philosophy is to be replaced by the logic of science [and] the logic of science is nothing other than the logical syntax of the language of science.» [La filosofía ha de ser reemplazada por la lógica de la ciencia [y] la lógica de la ciencia no es más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia]. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, tr. A. Smeaton, New York: Harcourt, Brace and Co., 1937, p. xiii.

²¹ R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. xxvii.

²² «Response to Hilary Putnam», en *Rorty and His Critics*, ed. R. Brandom, Malden: Blackwell, 2000, pp. 87-90.

contexto en el que emergen, mientras que el historicismo es la posición de que las pretensiones de conocer dependen además del momento histórico.

El pragmatismo de todo tipo generalmente es contextualista, y va desde la posición de Peirce, de que las pretensiones cognoscitivas dependen de la ciencia a la de Rorty, de que sólo podemos decir lo que la sociedad nos permite decir, o sea un conductismo epistemológico²³. A medida que se hacía mayor Peirce, que sobrevaloró su comprensión de Hegel y pasó por alto el historicismo de éste, llegó a pensar que las diferencias entre él y Hegel eran principalmente terminológicas²⁴.

Análogamente los filósofos analíticos tienden a exagerar el acuerdo sobre una interpretación razonable entre las posiciones que favorecen y la de Hegel. Para ilustrar esto consideremos la tendencia de Brandom de equiparar a Hegel y Quine sugiriendo que el primero anticipó el enfoque anti-representacionista del segundo en el conocimiento²⁵. Creo que Quine sería el primero en sorprenderse al aprobar una comparación entre él mismo y Hegel. La diferencia, que es enorme, sólo puede ser pasada por alto mezclando la forma asocial y austera del holismo epistémico de Quine y la forma histórica y profundamente social de justificación de Hegel. La justificación quineana de las pretensiones de conocer basada en el holismo epistémico es muy diferente del controvertido justificacionismo social que Brandom y otros atribuyen a Wittgenstein²⁶. No hay solamente una dimensión social sino sobre todo una fundamental dimensión histórica en el concepto hegeliano de espíritu (*Geist*). Incluso si es social, una perspectiva neo-wittgensteiniana no es histórica; es por tanto incompatible con Hegel.

VII. RORTY ACERCA DE HEGEL

Podría seguir discutiendo a otros autores analíticos sobre Hegel, especialmente McDowell, cuya interpretación encuentro prometedora. Me gustaría li-

23 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 174.

24 «My own philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume» [Mi propia filosofía resucita a Hegel, aunque con un traje extraño], *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge: Harvard University Press, 1935, I, § 42.

25 R. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 92. Cf. también R. Brandom, «Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms», en *European Journal of Philosophy*, vol. 7, No. 2, (Agosto 1999), pp. 164-189.

26 Para una crítica de la frecuente lectura justificacionista de Wittgenstein, cf. «Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy», así como «Intentionality and Interiority in Wittgenstein» ambos reimpresos en J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 263-278 y 297-324.

mitarme a hacer un comentario sobre el Hegel de Rorty por una razón muy concreta. Su visión de que las antiguas distinciones han sido totalmente superadas indica que dentro de un futuro no muy lejano, quizá no inmediatamente o incluso en nuestra vida, podemos esperar que las diferencias entre el modo analítico de hacer las cosas y el continental finalmente serán superadas. Si esto fuera cierto, se podría anticipar que surgiría un único movimiento general filosófico, omnicomprendido en el cual, hombro con hombro por así decir, como trabajadores en la viña conceptual de la verdad y el conocimiento, todas las partes lucharían juntas por un objetivo filosófico común de verdad y conocimiento. Algo parecido a esta idea de un radiante futuro filosófico se sugiere en la entusiástica, y creo que rematadamente errónea, pretensión de Rorty de que mediante su «proto»-hegelianismo Sellars y Brandom superan la brecha entre filosofía analítica y continental²⁷.

Las recientes amables referencias de Rorty al historicismo de Hegel le llevan a uno a mirar qué es lo que cree que significa eso. No es sorprendente, puesto que a Rorty le gusta borrar las distinciones, que sus lecturas de diversas posiciones a menudo sean controvertidas. Su observación de que Hegel defiende una visión de la racionalidad que evoluciona es mejor con respecto a Hegel que como caracterización de la posición de Putnam en *Razón, verdad e historia*.

En un ensayo sobre «Dewey entre Hegel y Darwin», al mezclar Dewey y Hegel, simplemente elimina las diferencias significativas. Su indicación de que el historicismo significa que el lenguaje no logra ajustarse al modo como es el mundo²⁸ no llega a distinguir entre el rechazo de la correspondencia, que es neutral con respecto a la historia, y la otra pretensión de que las afirmaciones epistemológicas son históricas. Putnam, por ejemplo, es pensador ahistórico que rechaza la correspondencia, mientras que Hegel es un pensador histórico que rechaza la correspondencia. Según Rorty, Hegel, como otros idealistas alemanes, limita la ciencia a la mera apariencia; pero Dewey, que es un historicista no idealista para quien Darwin meramente ofrece otro punto de vista pero no la verdad sobre la realidad, concuerda con James en que lo verdadero es el expediente [i.e., los medios, *N.T.*]²⁹. Ahora bien, esto no puede ser correcto porque ninguno de los idealistas alemanes reprueba la ciencia. Y Dewey pensó que Darwin estuvo tan cerca de acertar como cualquiera, por lo cual

27 El texto dice «propo-hegelianismo» (*prope-Hegelianism*), que parece un error de imprenta. Cf. Rorty's «Introduction», en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, p. 11.

28 R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, New York: Cambridge University Press, 1998, vol. 3, pp. 293-294.

29 R. Rorty, *loc. cit.* p. 294.

abandonó lo que vio como un resurgimiento del pensamiento absolutista en filosofía, es decir, conocer de forma distinta a la ciencia, por el tipo de conocimiento que tiene lugar dentro de las ciencias, y adoptó una lógica experimental para su propio pensar³⁰.

Cuando pasa a ocuparse de Hegel, se hace patente que Rorty no tiene intención de dialogar de un modo serio con un pensador a quien atribuye la idea de que la humanidad no será barrida del mundo por un cometa³¹. Según Rorty, Hegel recomienda el poder del Logos Encarnado en cuanto opuesto a la evolución biológica³². Localiza la principal diferencia entre Hegel y Dewey en el hecho de que el primero insiste en una visión teleológica, idealista y absoluta de la historia en lugar de la cual Dewey pone una versión materialista y relativista de la teleología³³. Pero esta lectura sólo tiene sentido si Hegel hubiera profesado de hecho algo así como lo absoluto [más] a la manera de «un Spinoza historizado que como un Herder metafisicalizado»³⁴. Por el contrario, la famosa tesis de Hegel de que la filosofía es su tiempo captado en conceptos sugiere que él está más cerca del primero que del segundo, más cerca de lo que Rorty recomienda que de lo que Rorty es consciente pero que, en su compromiso con la historia, todavía es muy diferente de Dewey y de otros pragmatistas.

VIII. CONCLUSIÓN: HEGEL, LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LA HISTORICIDAD DEL CONOCIMIENTO

He sostenido que la diferencia entre Hegel y el pragmatismo de todo tipo está en el hecho de que Hegel toma una postura historicista del conocimiento mientras que los pragmatistas, incluidos los pragmatistas analíticos, generalmente toman una postura contextualista. Hegel se inclina hacia una historicidad del conocimiento puesto que no se puede hacer una distinción de principio entre el contexto y la historia. Ve, como el último Wittgenstein, que una vez que renunciamos a la opinión de que podemos conocer lo real tal como es en pretensiones de conocer referidas a marcos conceptuales, necesitamos también referirlas al momento histórico. La percepción profunda de Hegel, que tiene incluso en sus primeros escritos filosóficos, es que todas las pretensiones cognoscitivas están referidas al momento histórico, ya que el conocimiento es intrínsecamente histórico.

30 «The Influence of Darwinism on Philosophy», en *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Bloomington: Indiana University Press, 1965, pp. 1-20.

31 R. Rorty, *loc. cit.* p. 300.

32 *Ibid.*

33 Rorty, *loc. cit.*, p. 305.

34 Rorty, *loc. cit.* p. 306.

El límite al que se refiere el título de este trabajo está en el hecho de que los pragmatistas analíticos pueden discutir sobre Hegel y apropiarse de diversas doctrinas hegelianas, pero debido a compromisos filosóficos previos se ven impedidos de adoptar su idea central de la historicidad del conocimiento. Parece improbable, a la vista del empuje de la tradición analítica, que este defecto pueda ser subsanado. Los pensadores analíticos pueden hablar de la historicidad todo lo que quieran. Pero alguien que tome en serio la tradición que se aglutinó en torno al problema de la referencia definida encontrará difícil incorporar algo como la visión hegeliana de la historicidad del conocimiento. Esta dificultad viene ilustrada por Rorty. Tiene poco sentido elogiar la crítica de Hegel de la concepción ahistórica de la razón en Kant si uno está comprometido con la idea de que la discusión sobre el conocimiento es una búsqueda sin sentido.

Como alguien podría decir que este asunto carece de importancia, me gustaría ahora terminar con la importancia de la concepción del conocimiento como algo histórico. Aquí me pongo el gorro de profeta para anticipar lo que creo que está sucediendo en la discusión. Casi desde el comienzo de la filosofía occidental, el conocimiento se ha entendido como conocer lo real de un modo irrestricto en el espacio y en el tiempo, ahora y para siempre. Los pensadores orientados históricamente en la discusión filosófica, como Herder, A. von Humboldt, Vico, Hegel, Marx y Dilthey siempre han sido una minoría. Después de dos milenios y medio de debate, se han dado todos los pasos obvios y nadie ha sido capaz de presentar un argumento convincente sobre el conocimiento como ahistórico. Hegel es la primera figura filosófica realmente fuerte que defiende el historicismo. Creo que el trabajo del nuevo siglo girará en gran medida en torno a la elaboración de su concepción sobre el carácter intrínsecamente histórico del conocimiento.

Tom Rockmore es Catedrático de Filosofía en el Departamento de Filosofía de Duquesne University (USA). Es autor de *Hegel's Circular Epistemology* (Bloomington: Indiana University Press, 1986) y de «Heidegger and Representationalism», en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, nº 3 (1996), pp. 363-374.

Dirección postal: Duquesne University, Philosophy Department, 600 Forbes Ave., PITTSBURGH, PA 15282 U.S.A.