

LA CIENCIA EN UNA CULTURA LITERARIA O DE LA INSOPORTABLE TRASCENDENCIA DE SER CIENTÍFICO

Science in a Literary Culture
or the Unbearable Transcendence of *Being Scientific*

Nalliely Hernández*

Resumen: Una de las consecuencias del pragmatismo contemporáneo del filósofo norteamericano Richard Rorty, ante su crítica a la filosofía moderna, involucra una reconfiguración filosófica de la ciencia prescindiendo de distinciones ontológicas y metodológicas con otras áreas de la cultura, de tal forma que el quehacer científico se integra a esta última como un discurso que se rige básicamente por su eficiencia e historicidad. Este desarrollo, aunado a la propuesta del norteamericano de promover una cultura literaria, en oposición a una cultura científica, permite redescubrir la concepción filosófica de la ciencia. En este escrito me propongo reconstruir y profundizar en la concepción de la ciencia en la cultura literaria que Rorty imagina. Mostraré que la ciencia como género literario presenta ventajas, tanto para la interpretación de la ciencia y el quehacer filosófico, como para el desarrollo cultural de las comunidades en un sentido ético y político.

Palabras clave: antifundacionismo, Rorty, pragmatismo, textualismo, cientificismo.

Abstract: The pragmatist perspective of Richard Rorty involves rethinking scientific progress in cultural development. He suggests avoiding ontological and methodological distinctions between scientific and no-scientific languages. Accordingly, science is integrated in the culture as a completely historical and contextual discourse. These ideas joined to the Rortian suggestion to motivate and to promote a literary culture allow and request a re-description of science. In this paper, I will reconstruct and deepen in the conception of science in the literary culture that Rorty imagined. I will argue that the science as a literary genre shows advantages to its philosophical interpretation as well as to the perspective provided for the cultural development and social improvement.

Keywords: pragmatism, Rorty, textualism, scientism, anti-foundationalism.

* Profesora de la Universidad de Guadalajara. Esta investigación ha sido financiada por CONACYT-México y el proyecto del Ministerio de España FFI2008-03310/FISO. Agradezco a Ramón del Castillo todas las sugerencias y aportaciones. E-mail: nallie3112@hotmail.com

Es posible que entonces la risa vaya unida a la sabiduría,
es posible que entonces no haya más ciencia que “la gaya ciencia”.

Friedrich Nietzsche

1. La filosofía en una cultura literaria

Una de las muchas polémicas que Richard Rorty hizo surgir en la filosofía contemporánea concierne a su entusiasta impulso de lo que denominó una cultura literaria, particularmente en su última etapa. Una vez deconstruida la epistemología moderna, tanto a través de sus herramientas analíticas como históricas, el norteamericano comenzaría a delinear la idea de la filosofía como género de escritura. En el camino, autores tan diversos como Quine, Sellars, Wittgenstein, Hegel, Nietzsche o Heidegger sirvieron a la empresa rortiana de desmontar a la filosofía como un área de investigación bien delimitada, rigurosa y coherente.¹

Rorty intentó debilitar la filosofía como el estudio de la relación entre pensamiento y su objeto, entre la representación y lo representado; un constante y renovado intento por aislar las cuestiones científicas, éticas o estéticas para centrarse en la finita, contingente e histórica relación entre palabras y mundo.² A partir de dicha deconstrucción y de su interpretación del pragmatismo clásico de James y de Dewey, el norteamericano se convence de que la reflexión filosófica no debería estar centrada en la relación entre seres humanos y mundo *no-humano*, sino en las relaciones entre humanos; en la solidaridad humana más que en una objetividad más allá de la intersubjetividad. De esta forma, a partir del año de 1972 en el que redacta su ensayo “El mundo felizmente

¹ Rorty va a usar a estos y otros autores, tanto de la tradición analítica como continental (Sellars, Brandom, Gadamer, Derrida) para afirmar que los problemas clásicos de la tradición epistemológica moderna, tienen un carácter histórico y opcional, cuya utilidad ha sido agotada y, por lo tanto, deberíamos abandonar las cuestiones en torno a una teoría epistemológica de la verdad o a una racionalidad universal o a una objetividad que no sea entendida como intersubjetividad.

² Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida”, en *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid: Tecnos, 1996), 160.

perdido”, y al mismo tiempo que escribe su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicado en 1979, comenzaría a entrelazar su perspectiva filosófica de una cultura literaria.

En particular, en su artículo “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, Rorty contrastará tres diferentes concepciones de la filosofía en la tradición occidental y su respectiva relación con el desarrollo cultural.³ En la primera de ellas, denominada husserliana o “cientificista”, pero rastreable a las ideas de personajes como Descartes, Comte o los positivistas lógicos, entre otros, la filosofía es modelada por la ciencia y se encuentra ontológicamente separada del arte o la política.⁴ Dentro de esta concepción, la filosofía se propone establecer un marco de conocimiento ahistórico y universal que proporcione fundamento a todas las áreas de la cultura a partir de la realización de una descripción “adecuada” de la realidad. Para el norteamericano, lo que une a los platónicos con los positivistas estriba en su insistencia por ser guiados por algo que está más allá de nuestros lenguajes a los que éstos se deben “ajustar”.⁵ El empeño que muestra esta línea de pensamiento para obtener una teoría universal de la verdad o un criterio ahistórico de objetividad es la más evidente señal de dicha insistencia.

La segunda concepción se refiere a la perspectiva heideggeriana o poética en la cual el filósofo alemán da la espalda a la visión científicista para acercarse al poeta; en este escenario la literatura se reapropia de la filosofía interpretándola como una serie de “logros poéticos” y en ella no hay nada “exterior” con lo que nuestras descripciones deben “corresponderse”.⁶ La tercera perspectiva corresponde a la concepción pragmatista o política, cuya consideración central consiste en que la “tradición debe utilizarse, igual que se utiliza una bolsa de herramientas”.⁷ Para el pragmatista, los instrumentos conceptuales de la filosofía nos permiten enfrentarnos a las situaciones y problemas humanos de formas particulares y diversas. Por tanto, estos instrumentos deben usarse, renovarse o simplemente desecharse y sustituirse por otros en el curso del desarrollo cultural cuando impiden formular soluciones a nuestros problemas. Es decir, las posibilidades de tales instrumentos recaen sobre su eficiencia práctica en

³ Richard Rorty, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (Barcelona: Paidós, 1993), 25-48.

⁴ *Ibid.*, 25.

⁵ Lothar Bredella, “Richard Rorty on Philosophy, Literature and Hermeneutics”, en Herbert Grabes (ed.), *Real Yearbook of Research in English and American Literature*, (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1997), Vol. 13, 104.

⁶ Richard Rorty, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, 25.

⁷ *Ibidem*.

contextos delimitados y concretos, no sobre fundamentos últimos sobre la naturaleza o el hombre.

Ahora bien, Rorty vincula las concepciones poética y pragmatista como reacciones en contra de la visión científicista, quizá la perspectiva dominante en la cultura desde la modernidad. A pesar de la afinidad de Dewey con científicos e ingenieros y la desconfianza heideggeriana hacia el máximo control de la naturaleza, ambos critican la visión del “conocimiento científico objetivo” como matriz disciplinar de quehacer filosófico y la cultura (en este sentido Rorty es más radical que el pragmatismo de Dewey y, por tanto, en este aspecto está más cerca de Heidegger).⁸ De tal forma que dichas perspectivas considerarían que la visión moderna de la cultura centrada en los problemas “objetivos” del conocimiento científico vendría a representar más bien una forma secundaria de “Ser-en-el-mundo” o, dicho de otro modo, una forma no primaria, sin una relación *privilegiada* con la realidad. Es decir, ambas disposiciones intentan disolver, cada una a su modo, lo que consideran los pseudoproblemas acerca de la objetividad y la verdad en la tradición filosófica; desconfían de las metáforas visuales para describir un conocimiento que pudiera situar o dar su lugar definitivo a todo ámbito de la cultura (ciencia-no ciencia, verdad-falsedad, objetivo-subjetivo) y así, establecer un fundamento último a nuestras prácticas y discursos.

De esta forma, ambos rechazos de la perspectiva científicista de la filosofía abren las puertas a la dimensión estética y ético-política de ésta como elementos centrales del quehacer filosófico, si bien ambas respuestas serán notoriamente distintas.⁹ Sin embargo, para la perspectiva que nos atañe y en dirección de la idea que quiero mostrar, el punto importante es que, haciendo uso de estas respuestas, Rorty considera que los datos primarios de cualquier desarrollo cultural, científico, político o estético, están definidos por determinadas prácticas sociales. Esta posición será la que permita articular y comprender el carácter de la ciencia en una cultura literaria.

Por tanto, la idea principal que el pragmatista recupera de Heidegger consiste en liberar a la filosofía de la meta de crear cualquier tipo de “lenguaje eterno”. Nuestros vocabularios actuales sean científicos, literarios o políticos no son el lenguaje de “la razón humana” o de la “realidad en sí misma”, sino la creación de pensadores anteriores que hemos discutido, adoptado, interpretado

⁸ Para ver esta diferencia se puede consultar: Richard Rorty, “La metafísica de Dewey”, en *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid: Tecnos), 139-158.

⁹ Para ver las diferencias entre Heidegger y Dewey según Rorty: “La filosofía como ciencia, como metáfora o como política”, 25-48.

y normalizado en nuestra cultura; son resultado de nuestra historia. En palabras de Rorty:

Recordarnos a estos pensadores, y permitirnos sentir la fuerza de sus metáforas en la época anterior a que éstas se hayan transformado en verdades literales, antes de que estos nuevos usos de las palabras se trocasen en el significado familiar de las palabras, es la única meta que puede tener en la actualidad la filosofía: no facilitar sino sólo hacer más difícil, sólo recordarnos su contingencia histórica.¹⁰

Esta reacción en contra de la “cultura científicista”, así como la perspectiva histórica de todo lenguaje, coincide con el rechazo rortiano a la filosofía como un área de investigación bien demarcada y destinada a estudiar la fidelidad de las representaciones de la realidad o a encontrar una relación definitiva entre palabras y mundo. Por el contrario, promueve un tipo de filosofía que surge de una “confusa combinación de amor a la sabiduría y amor y afición a la polémica”,¹¹ de tan variadas y contradictorias formas que se vuelve imposible asignarle y demarcar un objeto o método propio a lo largo del desarrollo cultural. Dicho brevemente, no podemos atribuir una esencia a la filosofía, excepto por ser un conjunto de interpretaciones de comentaristas de la cultura respecto de temas diversos que son más o menos instituidos y sucedidos por otros comentaristas. En este sentido, la mejor forma de entender la filosofía es como un género de escritura, lo que reafirma el carácter histórico y social de sus problemas. Estas dos formas generales de entender la filosofía coinciden con la afirmación de Del Castillo sobre la oposición que señaló C.P. Snow¹² entre la cultura científica y la cultura literaria: “una con afán investigador, la otra con talante conversador”.¹³ Por tanto, lo que permea toda la filosofía rortiana cuando sugiere adoptar esta segunda actitud es justamente la defensa de la interminable conversación humana.

En particular, en su apología de la cultura literaria, Rorty retoma la explicación de Milan Kundera¹⁴ acerca de la novela como vehículo de una revuelta en contra del discurso *ontoteológico* o *fundacionista* que se reproduce en la cultura

¹⁰ *Ibid.*, 34.

¹¹ Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida”, 160.

¹² Charles Percy Snow, *The Two Cultures and a Second Look* (New York: Cambridge University Press, 1964).

¹³ Ramón del Castillo, “¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty”, en Juan José Colomina y Vicente Raga (eds.), *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo* (Madrid: Biblioteca Nueva), 198.

¹⁴ En su ensayo “Heidegger, Kundera y Dickens”, Rorty ofrece una explicación de Heidegger como un ejemplo de lo que Nietzsche llamó “el sacerdote ascético”. Posteriormente, presenta a Kundera como la reacción anticlerical en contra de una cultura dominada por dicho personaje y, finalmente, usa el ejemplo de Dickens para ilustrar la sugerencia de Kundera de que la novela es

científica. Esta actitud filosófica expresa la afirmación del novelista de que el progreso científico impulsó el desarrollo de la humanidad hacia las disciplinas especializadas, perdiendo una perspectiva integral del mundo, lo que Heidegger denominó “el olvido del ser” en el mundo. Sin embargo, para Kundera como para Rorty es la literatura la actividad humana que continuó la exploración de ese olvido científico y filosófico:

[A]ún más evidente resulta que con Cervantes se ha creado un gran arte europeo que no es otra cosa que la exploración de este ser olvidado [...]. En efecto los grandes temas existenciales que Heidegger analiza en *Ser y tiempo*, y que a su juicio han sido dejados de lado por toda la filosofía europea anterior, fueron revelados, expuestos, iluminados por cuatro siglos de novela europea. Una tras otra, la novela ha descubierto por sus propios medios, por su propia lógica, los diferentes aspectos de la existencia: con los contemporáneos de Cervantes se pregunta qué es la aventura; con Samuel Richardson comienza a examinar “lo que sucede en el interior”, a desvelar la vida secreta de los sentimientos; con Balzac descubre el arraigo del hombre en la Historia; con Flaubert explora la *terra* hasta entonces *incognita* de lo cotidiano; con Tolstoi acerca de la intervención de lo irracional en las decisiones y el comportamiento humanos. La novela sondea el tiempo: el inalcanzable momento presente con James Joyce. Se interroga con Thomas Mann sobre el papel de los mitos que, llegados del fondo de los tiempos, teledirigen nuestros pasos. *Et caetera, et caetera*.¹⁵

De acuerdo con lo anterior, cuando Rorty sugiere adoptar lo que concibe como una cultura literaria está intentando recuperar ese “olvido del ser”, superando la distancia que se ha establecido entre teoría y narrativa, paralelamente a la diferencia filosófica entre el proceso de revelar una verdad y el procedimiento de simplemente contar una historia o tener una conversación. Así, la propuesta del norteamericano en sus complicados y numerosos debates epistemológicos sobre reducir la verdad a una justificación delimitada por un contexto particular y de socializar la razón evoca a Kundera hablando de Don Quijote: “Éste en ausencia del Juez supremo, se mostró de pronto con una dudosa ambigüedad; la única Verdad divina se descompuso en cientos de verdades relativas que los hombres se repartieron. De este modo nació el mundo de la Edad Moderna y con él la novela, su imagen y modelo”.¹⁶

Dicha perspectiva, en el terreno filosófico, nos lleva a disolver la oposición clásica entre la preferencia por la generalidad, la abstracción y la esencia y

el género característico de la democracia. Richard Rorty, “Heidegger, Kundera y Dickens”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (Barcelona: Paidós, 1993), 101-124.

¹⁵ Milán Kundera, *El arte de la novela* (Barcelona: Tusquets, 1996), 15.

¹⁶ *Ibid.*, 17.

aquella por el detalle, la diversidad¹⁷ y el accidente.¹⁸ Para Rorty la perspectiva esencialista y atemporal de los asuntos humanos que ha defendido una parte de la filosofía, el intento de evitar la narrativa y el azar, y sustituirlas por la contemplación, la dialéctica o la determinación es una forma implícita de decir: “lo que me importa a mí tiene prioridad sobre lo que te importa a ti porque yo estoy en contacto con algo —la realidad— con lo cual tú no estás”.¹⁹ El norteamericano muestra su afinidad con Nietzsche y Foucault, cuando afirma que en el fondo de esta actitud esencialista que jerarquiza lenguajes, cristalizada de una u otra forma, subyace una respuesta política de poder sobre cómo normar los asuntos humanos. Sin embargo, si admitimos la crítica del norteamericano a la epistemología moderna, y con ella su sospecha en torno a la búsqueda de teorías filosóficas de la verdad o la racionalidad universal, adoptando el tipo de pragmatismo que en su lugar propone, la afirmación de más o menos contacto con la realidad pierde sentido; la búsqueda de lo inefable resulta sólo un pretexto para ignorar otras búsquedas, otros lenguajes, otras perspectivas. Es lo que Kundera describe como “la incapacidad de soportar la relatividad esencial de las cosas humanas, la incapacidad de mirar de frente la ausencia del Juez supremo”.²⁰

Por tanto, así como Kundera afirma que la novela no tiene una naturaleza, que es sólo una historia sobre una secuencia de descubrimientos, también Rorty sugiere reinterpretar la filosofía desde la misma perspectiva, como un descubrimiento o invención —la diferencia es irrelevante— de una secuencia de historias, y así, superar la tradición metafísica que insiste en una descripción única de la realidad. Con este giro, el norteamericano pretende sustituir la pregunta por la naturaleza del ser humano y la realidad por la de qué tipo de vida y comunidad somos capaces de edificar, de qué nuevas formas somos capaces de narrarnos.²¹ Es dicha sustitución la que coloca a la literatura en el centro de la cultura,²² al tiempo que concibe a la filosofía y a la ciencia, en particular, como géneros literarios.

¹⁷ Sin embargo, McKenna argumenta que la novela no es tan particular, relativa y diversa como insiste Rorty, afirma que es una teoría más o menos explícita sobre las relaciones humanas que identifica un patrón o principio explicativo de la interacción humana. No cree que reemplazar nombres propios por esencias escape a la categorización: Andrew J. McKenna, “Rorty, Girard and the Novel”, *REN*, 55.3, (2003):293-313, doi:10.5840/renascence200355414.

¹⁸ Richard Rorty, “Heidegger, Kundera y Dickens”, 110.

¹⁹ *Ibid.*, 111.

²⁰ Milán Kundera, *El arte de la novela*, 18.

²¹ Richard Rorty, “La filosofía como género transicional”, en *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4* (Madrid: Paidós, 2010), 168.

²² En particular, como afirma Vásquez, para Rorty la literatura es más importante cuando se trata de conseguir un progreso moral, pues contribuye a la ampliación de la capacidad de

Cuando Rorty utiliza la expresión de una “cultura literaria” sustituye la suposición común a la religión y a una parte de la filosofía de que la emancipación es una consecuencia de alcanzar una relación con *algo* que está más allá de cualquier creación humana, por la suposición de que tenemos un conjunto de relaciones con otros seres humanos; relaciones mediadas por artefactos humanos tales como libros, máquinas, películas, edificios, pinturas o melodías que son instrumentos para concebir nuevas formas de “ser en el mundo”.²³ Siguiendo el espíritu que encuentra en la literatura en relación a la diversidad humana, Rorty desconfía del intento de encontrar en nuestra humanidad una verdad única y profunda, y es justamente la literatura la que ha contribuido a iluminar un nuevo tipo de intelectual que no está obsesionado con encontrarla.

Así, el norteamericano rechaza la actitud en la que, en los últimos tiempos, tanto en la filosofía continental como en la analítica, el trabajo filosófico se centró en encontrar esta verdad, ya fuera para fundamentar definitivamente nuestras creencias o para encontrar una base categórica para nuestra realidad social y política.²⁴ La diferencia última entre estas dos actitudes —la de Cervantes y la de algunos filósofos del siglo XX— radica entre los que piensan que nuestra cultura e intuiciones pueden ser sostenidos sólo conversacionalmente, o los que piensan que hay otra clase de soporte, uno más profundo.²⁵ Evitar esta última perspectiva exige, por tanto, repensar el quehacer filosófico. En palabras de Del Castillo: “los filósofos quizá deberían renunciar a sus deseos de control y reconocer su debilidad, o sea, reescribirse como almas melancólicas y no como mentes heroicas”.²⁶

2. Superando la cultura científicista

Por otro lado, el éxito del desarrollo científico durante la modernidad fortaleció la idea de que la ciencia empírica era el modelo de objetividad, verdad y racio-

imaginación moral, ayuda a hacernos más sensibles ante las diferencias entre las personas. La filosofía es útil cuando se trata de sintetizar los resultados de la propia comprensión moral, pero no es de gran ayuda en la ampliación de ésta. Adolfo Vázquez, “Rorty: el Giro narrativo de la Ética o la Filosofía como género literario”, *A Parte Rei*, no. 42 (2005): 3.

²³ Richard Rorty, “La filosofía como género transicional”, 169.

²⁴ Del Castillo narra como la profesionalización de la filosofía en búsqueda de tales “verdades profundas”, tanto en el ala analítica como continental, dieron el mismo resultado, hicieron del trabajo filosófico algo absoluto, monótono y poco literario. Ramón del Castillo, “¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty”, 208-211.

²⁵ Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida”, 167.

²⁶ Ramón del Castillo, “¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty”, 205.

alidad del cual la cultura en general podía beneficiarse. Gracias a la sugerencia galileana sobre las matemáticas como lenguaje de la naturaleza y su reflexión en el pensamiento moderno, la ciencia física general y matematizada se fue asimilando culturalmente como una fuente de conocimiento acumulativo y, por tanto, como la mejor candidata para representar, no sólo la naturaleza, sino la realidad en general.²⁷ Esta idea estaba consolidada para mediados del siglo XIX, reforzada por el proceso de industrialización y el desarrollo de tecnología que, si bien no siempre se debió al avance científico como tal, siempre ha estado ligado a él.²⁸

Estas consideraciones fueron heredadas al proceso de profesionalización de las disciplinas durante el siglo XX, incluyendo a la filosofía, y alcanzaron su mejor expresión no sólo en la perspectiva husserliana y el positivismo lógico, sino en la predominante tradición analítica. Como afirma el norteamericano a propósito de la crítica poética al científicísimo: “La búsqueda de lo matemático, de un esquema formal ahistórico, era, para Heidegger el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista”.²⁹

Incluso después de los análisis históricos sobre la ciencia que proporcionaron Kuhn o Feyerabend, los estudios sociales de la ciencia como los de Latour durante la segunda mitad del siglo XX o las críticas contemporáneas del debate en torno al realismo, como el de Fine o Leplin, entre otros, la concepción de la ciencia con un sentido normativo de la cultura o como una actividad intrínsecamente liberadora sigue siendo atractiva para muchos intelectuales o hasta para el sentido común. Algunos de ellos insisten en que la ciencia natural encuentra verdades objetivas en una “forma distinta” que otros campos en la cultura, por ejemplo, apelando a una diferencia metodológica para generar una ontológica.³⁰ Otros de ellos piensan que las teorías científicas tienen implicaciones filosóficas profundas; que la biología, la psicología o la física no son meras descripciones de la forma en que funcionan diferentes campos de la realidad, sino que descubren la esencia de un retazo de la realidad o de la naturaleza

²⁷ Richard Rorty, “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid: Tecnos, 1996), 274-298.

²⁸ De hecho, en diversas etapas del desarrollo científico más bien las exigencias industriales, económicas e ideológicas promueven determinadas investigaciones y determinan modelos y teorías científicos.

²⁹ Richard Rorty, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, 28.

³⁰ Rorty sospecha de la noción de método científico, como algo que filosóficamente pueda generar una distinción ontológica entre objetos de conocimiento en: Richard Rorty, “Método, ciencia y esperanza social”.

humana, la forma en que “realmente somos” a partir de nociones como átomos o genes.³¹

Esta actitud filosófica se vincula con lo que Rorty ha denominado *el triunfo de la neutralidad axiológica de corte galileano*, donde la cientificidad de los discursos es un símbolo de la inefabilidad que tradicionalmente le atribuimos al lenguaje de la Naturaleza o del mundo en sí mismo, desprovisto de interés humano. En este sentido, para muchos filósofos la moderna ciencia física proporciona un marco epistemológico general para desarrollar la investigación filosófica, porque en su metafísica materialista los seres humanos tenemos la posibilidad de alcanzar la mejor versión de nosotros mismos, al insistir en encontrar “lo que objetivamente” ocurre en la realidad. Pero después de la diversidad de reacciones contra el cientificismo, ya sea por la vía de la tradición continental (Derrida, Foucault, Heidegger), analítica (Davidson, Brandom) o en la propia filosofía de la ciencia (Hacking, Proctor, Kincaid), lo que une a Rorty con el poeta o novelista es justamente la sospecha ante esa “ostentación universalista” que no ha podido ser satisfactoriamente explicitada, a través de una teoría de la verdad, la racionalidad y la objetividad, y con ella, la duda de la ciencia o del “espíritu científico” como vocabulario que carece de términos evaluativos y que se instituye como modelo cultural.

Dicho en términos nietzscheanos, el desarrollo cultural alrededor de la ciencia se debe a los tres errores que el filósofo alemán señala en *La Gaya Ciencia*: la expectativa de comprender mejor la bondad y sabiduría de Dios a través de ella; la necesidad absoluta de un conocimiento que vincule moral, ciencia y felicidad; y porque en ella se depositaba la pretensión de alcanzar algo desinteresado y autosuficiente donde no intervengan los impulsos o deseos del hombre.³² Sin embargo, Rorty, como Nietzsche, no cree que exista un conocimiento absoluto inspirado en la ciencia, autónomo y desprovisto de deseos e intereses, que pueda modelar nuestra conducta moral y nos conduzca a la felicidad. De tal forma que el norteamericano se sumaría a su crítica cuando se dirige a los científicos, pero más aún a los filósofos científicistas:

Eso de que sólo sea legítima una interpretación del mundo, en la que ustedes subsisten genuinamente, donde sólo se puede explorar y continuar trabajando de acuerdo con el sentido que impongan (¿quieren decir, en realidad, de una manera mecánica?), y que sólo admite contar, calcular, pesar, ver y tomar no es más que necesidad e ingenuidad, por no decir alienación y cretinismo. ¿No sería, en cambio, muy verosímil que lo que la existencia tiene de más superficial y de más externo —de más aparente, su epidermis, lo que la hace palpable— fuese la primera cosa

³¹ Richard Rorty, “La filosofía como género transicional”, 178.

³² Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia* (Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004), 21.

que se pudiera captar de ella?, ¿tal vez la única? Una interpretación “científica” del mundo, de acuerdo con la visión del mundo que les pertenece, sería una de las más estúpidas; es decir, una de las más pobres de significados de todas las interpretaciones imaginables; esto es lo que hay que decir al oído y llevar a la conciencia de esos señores mecanicistas que hoy acuden a mezclarse gustosamente con los filósofos y creen que la mecánica es la doctrina de las leyes primeras y últimas sobre las que debe edificarse toda existencia, como sobre unas piedras fundamentales.³³

Al mismo tiempo, la negativa rortiana ante esta metafísica materialista de la ciencia, que le sugiere a la literatura como modelo cultural conveniente, evidencia su dimensión ético-política. Esta dimensión se muestra más claramente cuando señala que la crítica nietzscheana a la búsqueda de una certeza absoluta en la ciencia está vinculada con las consideraciones de Kierkegaard y Dostoievsky de que dicha búsqueda no es sino la forma de eludir nuestra responsabilidad entre humanos. Por tanto, tal omisión encuentra un fundamento filosófico en la confusión de creer que un compromiso incondicional se debe al triunfo de un debate por exhibir el *mejor* argumento proporcionado por la objetividad y la racionalidad.³⁴

Rorty no entiende por qué las contribuciones de los científicos deberían de tener una significación filosófica distinta o más profunda que aquellas de un artista, un político o un cirujano. No lo entiende porque no cree que la ciencia tenga alguna relación especial, más próxima o privilegiada con la realidad,³⁵ y no cree que los cambios en este campo requieran explicaciones filosóficas profundas para darles *sentido*, sólo necesitan nuevas interpretaciones que ayuden a hilar el pasado con el futuro.³⁶ Adicionalmente, tampoco considera que alguna virtud intelectual del científico, como el “placer por la verdad” que paradigmáticamente se le atribuye, sea culturalmente muy distinta al placer equivalente en un filólogo o un historiador. Todos por igual intentan hacer un buen trabajo de acuerdo con diferentes metas.

³³ *Ibid.*, 109.

³⁴ Rorty cuestiona que se pueda describir lo que es “el mejor argumento” en abstracto, pues la argumentación y la justificación siempre es relativa a un fin y a un marco particular. Ello le ha valido multitud de críticas que caricaturizan su propuesta afirmando que entonces para Rorty “todo vale” y “nada razonable” puede decirse.

³⁵ En la colección de escritos unidos en *Escritos filosóficos 1. Objetividad, relativismo y verdad* (1991) sustenta esta afirmación. Rorty desmonta las concepciones clásicas de verdad, objetividad, razón, método y la propia demarcación científica, quedando sólo un discurso con alto éxito predictivo, pero tan histórico y contingente como cualquier otro. En particular se puede consultar: Richard Rorty, “Is Natural Science a Natural Kind?”, en *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1* (New York: Cambridge University Press, 1991), 46-62.

³⁶ Ramón del Castillo, “¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty”, 207.

El prestigio y papel cultural de la ciencia y los científicos es una infortunada herencia que surgió de la idea de que el acuerdo científico y su éxito predictivo eran signos de la realidad reflejada en ella, debido a la realización de un método o racionalidad característica y distintivamente científica y/o de generalizaciones matemáticas como signos de tal realidad. Ello dio pie para modelar la cultura a partir de una metafísica científica y así, atribuir a los científicos determinadas virtudes intelectuales respecto del resto de la sociedad y a la ciencia un nivel ontológico distinto del resto de discursos. Sin embargo, el resultado de su crítica a tales concepciones, y el fracaso de encontrar tales caracterizaciones sobre el método o la racionalidad científica aunados a la perspectiva historicista de la ciencia, desmonta dicha concepción, reconociendo el éxito científico en relación a sus metas, el del control y la predicción, pero evitando el planteamiento de su relación necesaria con la esencia de la realidad y de la vida comunitaria.

Para dar sentido a esta perspectiva historicista de la ciencia, ya desprovista de su metafísica materialista, basta con hacer un recorrido por los términos y teorías en la historia del desarrollo científico. Un recorrido que permita vislumbrar los cambios conceptuales y metodológicos de una época a otra; las múltiples y complejas relaciones de éstos con otras ideas, ideologías, escenarios y acontecimientos sociales en cada etapa, así como el conjunto de términos y teorías altamente exitosas en su momento que no forman parte de nuestro vocabulario científico actual. Con ello, se vuelve plausible concebir a la ciencia no como una disciplina que está más cerca de la naturaleza intrínseca de las cosas, sino más bien pensar que las teorías más recientes son producto de una imaginación científica más rica y que permiten una mayor eficacia instrumental que sus predecesoras. Por sugerencia rortiana podríamos adoptar una retórica que sugiere que la ciencia predice y controla nuestro entorno, rechazando cuestiones y planteamientos metafísicos, en el sentido que he descrito, acerca de tal actividad.³⁷

Por lo tanto, lo que se encuentra en el corazón de la cultura literaria es la idea de que la ciencia no es una disciplina normativa de nuestras creencias o prácticas o una disciplina intrínsecamente redentora, así como el deseo de que ninguna otra metafísica pueda ocupar dicho lugar, pues éstas no tienen ni necesitan fundamento o autoridad última a la cual apegarse. Por el contrario, el carácter plural de la literatura hace de ella la mejor candidata para ocupar el centro de una cultura plenamente secularizada y evitar la demanda del fundamento último para nuestra vida social. Como consecuencia, en la cultura literaria no habría otra referencia que nuestras propias posibilidades

³⁷ Richard Rorty, "La filosofía como género transicional", 181.

de evaluación y rectificación en cada uno de nuestros lenguajes, no habría otra opción que nuestro propio compromiso despojado de dicho fundamento, como el de una verdad universal o cualquier otra cosa que pueda ocupar su lugar. Ahora bien, ello no significa que nos hemos quedado sin pautas de evaluación con los cuales podemos ser críticos hacia nuestras prácticas y hacia las prácticas de otras culturas o teorías.³⁸ Rorty no cree que en el espíritu de la cultura literaria haya obligaciones universales como en la cultura científicista, en ella la discusión no puede terminar porque no buscaría una única respuesta sobre la objetividad, la verdad, la racionalidad, el progreso, el bien o el mal.³⁹

Ahora bien, ¿qué ocurre con nuestra imagen de la ciencia en una cultura literaria? ¿cómo ver las teorías, los conceptos y a los científicos? ¿qué preguntas surgen y qué significa considerar a la ciencia como un género literario? ¿ilumina esta perspectiva algo de la ciencia que no nos hemos permitido ver?

3. La ciencia en una cultura literaria

Una vez admitido el planteamiento anterior del rechazo al cientificismo y las líneas generales de lo que he descrito como una “cultura literaria”, la ciencia se convierte en una descripción imaginativa y exitosa del mundo para su predicción y control, como dije antes. El argumento nodal de la cultura literaria nos libera de la insistencia en contrastar lo universal con lo contextual, tanto para la ciencia como para otros lenguajes. En este tipo de cultura, la verdad científica no es el problema filosófico más importante, por el contrario, se toma muy en serio la inconmensurabilidad entre teorías, los cambios conceptuales y metodológicos, y se concibe a la ciencia como cualquier otro dominio de la cultura que sólo tiene sentido en su perspectiva histórica y que depende de nuestros proyectos sociales y políticos. En este escenario se vuelve plausible

³⁸ Es decir, cualquier idea de que necesitamos un fundamento epistemológico en forma de racionalidad, objetividad, convergencia a una verdad ideal, etc.

³⁹ A este respecto M. Fischer afirma que Rorty caracteriza la cultura literaria como un discurso que carece de reglas, de un vocabulario estable, de respeto por la historia y de rigor argumentativo, ignora todo lo que una disciplina académica representa. Según él, la crítica literaria es más estable y con más reglas que lo que Rorty supone mostrándola caprichosa, imprecisa y metodológicamente descuidada. Sin embargo, esta actitud parece de nuevo una caricatura de lo que Rorty afirma acerca de la literatura, síntoma de quien insiste en que determinadas pautas instituidas requieren un fundamento ulterior para tomarse en serio. Michael Fischer, “Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s “Defense” of Literary Culture”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 67, no. 3 (1984): 312-324.

realizar una eliminación de la distinción entre géneros naturales y géneros no naturales, pensar el conjunto de la cultura sin fisuras ontológicas en la que las divisiones sean sólo prácticas institucionales. En definitiva, una cultura literaria no tendría distinciones o restricciones inherentes, excepto por sus propias pautas temporales.⁴⁰

Como parte de esta postura, Rorty interpreta el idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX como movimientos en contra del modelo de la ciencia natural para la vida humana.⁴¹ No obstante, es el segundo el que le sugiere que el nuevo modelo cultural será la literatura, convirtiendo a la filosofía y a la ciencia en géneros literarios. En este escenario el científico y, quizá con más fuerza, el filósofo científicista pregunta: ¿qué significa que la ciencia sea un género de escritura? ¿Y la realidad externa, los hechos, la experiencia? ¿El éxito de la ciencia y la tecnología? ¿Son sólo una narrativa?

Definitivamente, el norteamericano no cree que la ciencia en una cultura literaria ignore el papel de la experiencia para describir la naturaleza, como tampoco niega que el mundo sea causalmente independiente de nuestras descripciones acerca de él: nadie cree seriamente que los objetos no estén ahí antes de que sean descritos por nuestras teorías.⁴² Sin embargo, resulta muy distinto que esta relación causal se convierta en justificación última de dichas descripciones, al margen de nuestras motivaciones sociales, éticas, políticas o estéticas. Lo que propone esta perspectiva es abrazar, hasta sus últimas consecuencias filosóficas, el carácter contingente, social e histórico de los vocabularios científicos y sus respectivas ontologías implicadas.⁴³ Las teorías cambian

⁴⁰ A. Nehamas señala que Rorty quiere sustituir la filosofía argumentativa por una cultura literaria como una forma de ser pacífico y tolerante (lo que en la otra cultura sería intolerante y autoritario) y objetiva, como muchas otras críticas, que entonces una cultura sin verdad y sin argumentar tendría como referencia final la voluntad de poder. Sin embargo, Rorty no propone una cultura sin verdad ni argumentación, sino que éstas estén en constante revisión, por lo que no es posible (ni deseable) afirmar una verdad o argumentación última: Alexander Nehamas, "Can We Ever Quite Change the Subject? Richard Rorty on Science, Literature, Culture and the Future of Philosophy", *Boundary 2*, 10, no.3, (1982): 395-413, doi: 10.2307/302804.

⁴¹ Richard Rorty, "El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX", en *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid: Tecnos, 1996), 217-240.

⁴² Richard Rorty, "John Searle en torno al realismo y al relativismo", en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 2000), 100.

⁴³ Llevar hasta sus últimas consecuencias dicha tesis significa desprenderse de todo criterio que no está sujeto a la historia (la razón, la objetividad, etc.), por lo tanto, una vez que renunciamos a la posibilidad de cualquier ponderación trascendente, nos quedamos con descripciones (instrumentos) temporales que nos permiten "arreglárnoslas" con el mundo. Ello nos lleva a pensar un mundo en constante cambio, en sus razones, sus verdades y su contenido. Esta tesis, tal y como la elabora Rorty le separa de otros pragmatistas y pensadores relativamente cercanos a su postura

cuando encontramos nuevos marcos que explican los fenómenos que se intentan describir con nuevos términos teóricos, pero esos marcos a su vez están insertos en un contexto social desde el cual se evalúan. En la medida en que dicho contexto siempre se encuentra evolucionando, se trata de un proceso que resulta inacabado e inacabable. Como en la literatura, la ciencia tiene la posibilidad de introducir nuevas descripciones de las mismas relaciones causales (esto da lugar a diferentes explicaciones de los mismos estímulos del mundo), y cada descripción contiene sus propias relaciones lógicas o formas de razonamiento. A su vez, dichas formas y relaciones se han generado a partir de una narrativa que vincula los lenguajes científicos con otros elementos del espacio natural y social donde han surgido. En sus palabras: “Las narraciones no son sino una forma particular de descripciones —la que emplean novelistas y autobiógrafos—, pero lo que los novelistas hacen no difiere tanto de lo que hacen lógicos, físicos y moralistas. Todos ellos están tejiendo o retejiendo conjuntos de descripciones de los objetos”.⁴⁴

Si bien es cierto que al novelista no le interesa el consenso sobre sus descripciones y el científico lo necesita, ninguno de los dos ve el mundo *tal cual es* o desde una *perspectiva neutral*, toda descripción involucra un conjunto de valores cognitivos y no cognitivos que dependen unos de otros, expectativas y suposiciones que a su vez están determinadas por una trama de creencias insertadas en un contexto. Al hacer filosofía, ciencia o poesía, buscamos un vocabulario útil para describir un determinado tipo de objeto. Si tales descripciones son asimiladas, institucionalizadas y establecidas en algún campo, evolucionarán más tarde cuando surjan nuevos datos, problemas o contextos de justificación hasta que, en un determinado momento, surja un nuevo vocabulario. Esta es la historia de la literatura, la filosofía o la ciencia. Las pugnas entre vocabularios han existido y seguirán existiendo, pues como afirma Del Castillo son “luchas entre dos formas de desarrollar la imaginación y de mantener una conversación que nunca puede ni debe acabarse”.⁴⁵ Este es el caso de la teoría newtoniana, cuya larga y exitosa hegemonía y dominio cultural se vio abrupta y contra-intuitivamente interrumpido cuando la mecánica cuántica afirmó la discontinuidad del mundo físico o cuando la relatividad terminó con la idea del espacio y el tiempo absolutos.

La ciencia en una cultura literaria proporciona el mismo tipo de descripciones y reglas que la cultura científicista, pero la objetividad en ellas se rein-

como Putnam o Habermas que consideran que hay elementos que no se pueden socializar o su-
peditar a lo histórico.

⁴⁴ *Ibid.*, 43.

⁴⁵ Ramón del Castillo, “¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty”, 217.

terpretaría simplemente como el acuerdo con esas reglas, como ajustarse al consenso, porque ello resulta eficiente. Al mismo tiempo, esta cultura tendría en cuenta que en múltiples ocasiones el consenso de una comunidad científica es cuestionado y suspendido, emergiendo nuevas descripciones, ésta puede ser una nueva idea o una nueva metáfora que se va *literalizando* y con ella nuevas pautas o formas de experimentación que exigen nuevos supuestos teóricos, los cuales a su vez envuelven un nuevo debate cuyos argumentos exigirán tiempo y cierta normalización para ser dirimido.⁴⁶

La ciencia en una cultura literaria significa la renuncia a encontrar un marco conceptual neutral en ella para la totalidad de la cultura, disolviendo la distinción filosófica entre científicos y críticos literarios. Entonces, la diferencia entre ambas actividades se explica en relación al consenso, pero no implica

⁴⁶ Quizá uno de los mejores ejemplos a este respecto, exhaustivamente explorado por autores como Kuhn o Feyerabend, está representado por la ruptura que el heliocentrismo causó al modelo geocéntrico, largamente establecido como estructura del cosmos. El debate de la revolución copernicana que fue seguida por Galileo carecía de un marco común, argumentos y justificaciones compartidas para solucionar la controversia. No podemos extraer de esta polémica un conjunto de criterios que hoy denominaríamos científicos a partir de los cuales la solución, en su momento, pudiera darse de una vez por todas. Ambos modelos eran exitosos en su contexto y tenían su propio conjunto de justificaciones con relación la trama de la cual surgieron. Por ejemplo, el heliocentrismo evitaba uno de los mecanismos del modelo ptolomeico (el ecuante) y explicaba de forma más simple la retrogradación de los planetas. Sin embargo, el modelo ptolomeico era más preciso y se adaptaba mejor a la cosmología bíblica y aristotélica que eran fuentes de autoridad en aquel momento. Distintas situaciones, valores cognitivos y no cognitivos, personajes e historias contribuyeron al desarrollo de un debate que finalizaría, no con el triunfo de un modelo debido a su adecuación con algún criterio concluyente para los contendientes de la polémica, sino con el triunfo de un modelo que justamente dio pauta a los nuevos criterios del pensamiento científico moderno. Piénsese por ejemplo en la simplicidad que representaba la explicación de la retrogradación de los planetas en el modelo heliocéntrico o las implicaciones antropológicas de un cosmos no centrado en la imagen del hombre, además del desarrollo del modelo heliocéntrico gracias a los instrumentalistas que no estaban comprometidos ontológicamente con él, entre muchos otros elementos. Para ver este cambio científico con detalle se puede consultar: Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana* (Madrid: Orbis. 1978).

Otro ejemplo interesante al respecto es el surgimiento de la Teoría de la relatividad especial, pues en sus primeros años existían dos teorías, la de Einstein y la de Lorentz que eran empíricamente equivalentes y ambas racionales, la superioridad de la primera sólo se mostró definitiva cuando surgió en 1916 la Relatividad General, sin embargo, los científicos eligieron uno u otro modelo no por algún argumentos definitivo, sino por preferencias epistémicas y metafísicas personales o enraizadas en tradiciones locales Ver Michel Janssen, "Reconsidering a Scientific Revolution: The Case of Einstein versus Lorentz", *Physics in Perspective*, 4 (2002): 421-446, doi: 10.1007/s000160200003 o Elie Zahar, "Why Einstein's Programme Supersede Lorentz's? (I)", *British Journal of Philosophy of Science*, 24, no. 2 (1973):95-123, doi: 10.1093/bjps/24.2.95 o Elie Zahar, "Why Einstein's Programme Supersede Lorentz's? (II)", *British Journal of Philosophy of Science*, 24, no. 3 (1973): 223-262, doi: 10.1093/bjps/24.3.223.

nada relevante sobre la naturaleza de sus objetos, sus “niveles ontológicos” o su esencia. Las narrativas científicas, como las literarias, conforman un juego lingüístico histórico y provisional que determina nuestros *compromisos ontológicos*, entendidos como nuestras actitudes hacia el objeto. En este sentido, una buena explicación en ciencia puede surgir de una perspectiva filosófica o de una necesidad social, así como la crítica literaria en un periodo de normalidad se puede considerar conocimiento objetivo.⁴⁷

La ciencia en una cultura literaria no es la “directa contemplación del mundo”, al contrario, rechaza la *teoría del espectador* como modelo de conocimiento, la concepción de las ideas como “copias del mundo” o el carácter representacional de las teorías —en el modelo esquema-contenido—. Según Rorty, sólo una descripción precisa y trascendental de la representación, que sistemáticamente ha fracasado, podría vincular concluyentemente sujeto y objeto, palabra y mundo, ciencia y partícula, filosofía y realidad, pero el pragmatismo literario que hemos esbozado se propone deconstruir tal *metafísica de la presencia*, evitando la necesidad de lo representativo y lo trascendente. En su lugar tenemos una actividad práctica, que nos permite interactuar, arreglárnoslas, con el mundo de formas cada vez más eficientes, sofisticadas y finas. Dicho esto, de acuerdo a las premisas del propio pragmatismo, esta perspectiva no constituye una afirmación ontológica o una necesidad conceptual sobre nuestras descripciones y el mundo, sino una sugerencia para pensar de nuevas formas que no nos “atrapen” en debates estériles.⁴⁸

Si bien es cierto que resulta productivo pensar en algunos marcos conceptuales como representaciones de la realidad, de la misma forma, resulta útil ver la física como una muy buena aproximación de lo que contienen nuestras teorías sobre ésta. Esto es equivalente a decir que adoptamos nuestros vocabularios actuales en las distintas disciplinas, sociedades o periodos históricos; nos apropiamos de sus estilos, preguntas y actitudes, del átomo, del gen o del inconsciente. La ontología se encuentra determinada por esta actitud que nos proporcionan las pautas del lenguaje adoptado. El problema sólo surge cuando hacemos de algunas concepciones y procedimientos de la física, del bien y el mal, o de cualquier otra descripción algo “cosmológico y eterno”.⁴⁹ Los distintos vocabularios nos proporcionan estilos y formas sobre lo que podemos afirmar respecto de distintos objetos, pero ello no expresa que algunas de dichas

⁴⁷ Lothar Bredella, “Richard Rorty on Philosophy, Literature and Hermeneutics”, 114.

⁴⁸ Rorty se refiere a los debates en torno a la verdad, la objetividad, la racionalidad o la representación que llevan a callejones sin salida o que, a su consideración, no tienen respuesta definitiva: Richard Rorty, “La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida”, 169.

⁴⁹ *Ibid.*, 175.

pautas le atribuyan a un objeto más o menos realidad, los haga más o menos “naturales”. En sus palabras:

Atribuirle a alguien una creencia en unicornios es describirle en determinada relación con una proposición, igual que atribuirle un valor de un dólar es describirle en una determinada relación con un tratante de esclavos o con un banco de órganos. La primera de estas atribuciones no es más “no natural” que la segunda. Resulta útil hablar de creencias en los unicornios, y por ende, de unicornios, para dar cuenta de los que encontramos en algunos libros y tapices medievales, como es útil hablar de valor en dólares para dar cuenta del comportamiento de los hombres de negocios, como lo es hablar de proposiciones para dar cuenta de la conducta lingüística de los extranjeros, y de átomos para dar cuenta de, por ejemplo, las reacciones químicas. No hablamos de la estructura interna o del nicho evolutivo de los unicornios porque no tenemos ninguna necesidad de hablar de unicornios cuando hacemos biología. No preguntamos por la naturaleza intrínseca del valor en dólares, o del dólar en sí mismo, o de las proposiciones, en mayor medida que preguntamos por la naturaleza intrínseca de los cardinales transfinitos. Pues los valores y proposiciones, como los números, es *obvio* que son meros cortes dentro de una vasta red de relaciones.⁵⁰

4. Literatura científica: abrazando la levedad del ser

Queda claro entonces que, en la perspectiva que vengo describiendo, el rechazo de la visión científicista y su metafísica materialista abre las posibilidades a la filosofía y la cultura en general para reflexionar sobre el tipo de comunidad que *queremos* crear, sustituyendo la vieja insistencia de encontrar una verdad profunda e independiente de lo humano que nos diga qué tipo de comunidad *debemos* promover. Asimismo, he intentado dar un cuadro general sobre qué significa interpretar la visión de la ciencia desde la cultura literaria. Intentaré concluir este escrito con una breve descripción de qué ganamos en la propia visión de la ciencia y su relación con la cultura, con otros lenguajes y prácticas sociales cuando equiparamos a las teorías científicas con la idea de hacer un texto; qué nueva lectura o lección podemos adquirir al inmiscuirnos en el contexto, el detalle, la diversidad y los accidentes de los relatos científicos. Cómo podemos trazar interesantes relaciones entre las teorías y sus contextos históricos que nos brindan una nueva comprensión del lenguaje científico y sus

⁵⁰ Richard Rorty, “Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad”, en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 2000), 151.

determinaciones en la comunidad, extrayendo de todo esto una nueva perspectiva sobre el hombre y sus herramientas para interactuar con su entorno.

Por ejemplo, si nos detenemos en un campo particular de la ciencia, dentro de una etapa determinada como la que Kuhn denominó “ciencia normal”, entonces podemos describir las prácticas de justificación de estas teorías usando un lenguaje particular y sus argumentos; un conjunto de reglas semánticas y normas más o menos establecidas para hacer elecciones teóricas. Sin embargo, si intentamos expandir este instrumento heurístico a otras explicaciones de la naturaleza, en otra teoría o cultura, o incluso en aproximadamente la misma teoría o término en otro periodo de su desarrollo, entonces muy probablemente nos volvemos anacrónicos en relación con el uso de conceptos o criterios para explicar el cambio entre ellas.⁵¹ La ciencia no es una entidad monolítica, aún si nos restringimos a un solo campo en un periodo relativamente limitado, a un método, o hasta a un “espíritu”; diversidad de relaciones, actitudes, explicaciones y prácticas están en constante competición y cambio. Eventualmente, los científicos suelen alcanzar una versión predominante en un dominio que temporalmente homogeniza las prácticas institucionales y unifica hasta cierto punto el juego lingüístico.⁵² Sin embargo, las contradicciones, explicaciones rivales e interpretaciones alternativas son usuales.⁵³

⁵¹ Piénsese, por ejemplo, en el concepto de energía, la vaguedad, el cambio y polémica que su clarificación ha implicado en la historia de la termodinámica o el caso de problemática definición del gen a lo largo de la historia de la biología molecular. Para el primer caso ver: Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics: Physics as Nature's Economics* (New York: Cambridge University Press, 1989). Para el segundo caso se puede consultar: Hans-Jörg Rheinberger, Staffan Müller-Wille y Robert Meunier, “Gene”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/gene/>.

⁵² Aunque Nehamas afirma que se pueden encontrar las virtudes específicas de una teoría particular sobre otra, por ejemplo, Newton sobre Aristóteles, y la respuesta puede ser simple e informativa apuntando los casos en los que alcanza mejores resultados que Aristóteles en el movimiento (o el caso de la mecánica cuántica y la relatividad sobre la física clásica) de forma no metafísica, si miramos la ciencia en su perspectiva histórica esto no resulta trivial al no haber siempre criterios homogéneos para saber cuál es la “mejor explicación”. Los “mejores” resultados sólo fueron evidentes una vez que se articulan por completo determinadas teorías, pero no en un primer momento cuando surgen y se usan las nuevas hipótesis ¿cómo justificamos entonces su uso o elección inicial? Ver Alexander Nehamas, “Can We Ever Quite Change the Subject? Richard Rorty on Science, Literature, Culture and the Future of Philosophy”, 14.

⁵³ Un buen ejemplo es el de las interpretaciones alternativas de la mecánica cuántica. Estas dan otra muestra del conjunto de diferentes explicaciones y escuelas alrededor de los mismos fenómenos que pueden y suelen coexistir, incluso dentro de las mismas estructuras matemáticas, desmontando la idea de que las narrativas científicas siempre son generales, unívocas y homogéneas dentro de un campo.

Ahora bien, tanto en la ciencia, la filosofía o la moral normalizadas tenemos claridad sobre qué reglas aplicar o qué pautas seguir; las experiencias normalizadas tienen su lugar bien establecido dentro de nuestras explicaciones. Esta es la razón por la que la diversidad o *anormalidad* literaria puede parecer un *menoscabo* comparada con la ciencia normal, pero no es una cuestión de “hechos duros” y “textos blandos”, más bien se trata de la distinción entre periodos normales y anormales en nuestras descripciones,⁵⁴ sean estas de cualquier campo; si bien algunas de ellas requieren más homogeneidad que otras de acuerdo con sus propósitos particulares, como dijimos antes. De esta forma, como afirma Rorty: “Cuando los filósofos declaran: «Nosotros tenemos argumentos razonables, los poetas no los tienen», de hecho están diciendo: «Nosotros nos dedicamos a aquello que ya está sobre la mesa». Los poetas pueden replicar a ello: «Sí, pero nosotros, en ocasiones, ponemos algo nuevo sobre la mesa»”.⁵⁵ Sin embargo, los científicos y filósofos también ponen cosas nuevas sobre la mesa; la anomalía, la diversidad y las revoluciones existen en ciencia y literatura. Así, la ciencia a menudo se enfrenta con nuevos y desconocidos eventos, de tal forma que requiere entonces de vocabularios diferentes, revolucionarios o anormales para describirlos y con ello puede promover nuevas formas de inteligibilidad. En este tiempo, el científico normal ve extraña y desconfiadamente al anormal, y recíprocamente, el anormal ve en el científico normal a alguien sin coraje ni valor para desafiar lo instituido.⁵⁶

⁵⁴ Recuérdese que también la literatura tiene periodos de normalidad donde hay estándares y criterios bastante homogéneos sobre la escritura.

⁵⁵ Richard Rorty, *Filosofía y futuro* (Barcelona: Gedisa, 2002), 161.

⁵⁶ Por poner algunos ejemplos que ilustren este contraste: Planck se mostraba anormal proponiendo una discontinuidad en un mundo concebido por una intuitiva continuidad física. El postulado cuántico propuesto por Planck que da origen a la teoría cuántica implica una inherente discontinuidad en todos los procesos físicos, suposición que va en contra de la continuidad espacio-temporal de los procesos en la física clásica. Asimismo, Einstein parecía anormal proponiendo un espacio y tiempos dependientes del marco de referencia y sin éter en un mundo concebido en un espacio y tiempo absolutos, pero en contraste, permaneció normal al negar el carácter probabilista de las descripciones atómicas realizadas por la mecánica cuántica. Heisenberg y Bohr se mostraron anormales al proponer un comportamiento dual —ondulatorio y corpuscular— del electrón que dependía del contexto experimental en un mundo que clásicamente era concebido por la independencia de la realidad física de éste y un principio inmutable de identidad. Todas estas propuestas rompieron con principios de la realidad que se creían claramente establecidos en las descripciones físicas. Estas ideas terminaron con el consenso y la normalidad de las teorías instituidas en sus respectivos momentos, por lo que, de diversas formas fueron exploradoras, radicales, controvertidas y, en ocasiones, irracionales, según los marcos de descripción entonces admitidos. Para ver los elementos centrales de la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica: Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York: John Wiley & Sons, 1958).

De acuerdo con esta perspectiva, como hemos mencionado, la ciencia como la literatura usa y alterna metáforas y literalidades.⁵⁷ Este intercambio es continuo y en múltiples sentidos, es la dinámica de la cultura, sin que en ningún campo dichos términos sean más o menos naturales, más o menos reales. Las redescpciones nos presentan nuevas formas de vida, pautas de nuestra conducta lingüística, ya sea en una nueva teoría científica o en nuevas instituciones políticas. Cuando ello ocurre, comenzamos nuevas prácticas, pero no debido a que se ha dado un mejor argumento sobre una base común de la nueva y la vieja perspectiva, pues *en ocasiones* no poseemos criterios para dar tal razón. Más bien el nuevo lenguaje presentará nuevas perspectivas que resultarán útiles, ventajosas, atractivas o deseables en algún sentido particular.

Por tanto, la ciencia en una cultura literaria no es más objetiva, real o racional que otras disciplinas; tiene periodos normales y anormales como otros tipos de escritura los tienen, aunque sus propósitos demanden más los primeros que los segundos. Las teorías científicas se definen y demarcan por las diferentes tradiciones que instituyen el canon en cada una de ellas, pero en general el mundo se constituye por todos sus vocabularios vigentes, sean científicos o no. Aunque las causas de nuestras creencias sean constantes e independientes de nosotros, pues dependen sólo del mundo, los lenguajes acerca de él y sus respectivas justificaciones siempre varían con el tiempo y el lugar, dependen de sus fines, por lo tanto, de valoraciones que determinan nuevas descripciones. Siempre requeriremos de nuevas metáforas para la ciencia, los poemas y las novelas, tanto como nuevos espacios lógicos y nuevas justificaciones; no existe un final para el pensamiento o la escritura, sea ésta de cualquier tipo. Así, Rorty opone dos formas de mirar la física, la perspectiva que rechaza:

[H]ay algunas cosas invisibles que forman parte de todo lo demás y cuya conducta determina la actividad del resto de las cosas. La física es la búsqueda de una descripción precisa de esas cosas invisibles, y su procedimiento consiste en hallar explicaciones cada vez mejores de lo visible. Con el tiempo, por medio de interpretaciones microbiológicas de lo mental y gracias a interpretaciones causales de los mecanismos del lenguaje, podremos entender las mismas verdades acerca del mundo que acopia el físico a modo de transacción entre dichas cosas invisibles.⁵⁸

⁵⁷ Por ejemplo, los científicos del siglo XIX se sirvieron de la metáfora de la *energeia* aristotélica y de algunas metáforas económicas para dar cuenta de la conversión del movimiento en calor y del calor en movimiento. Dicho término llegó a *literalizarse*, a normalizarse hasta cierto punto y a ser exitoso predictivamente, entonces encontró nuevos usos como una nueva metáfora en la psicología, la antropología o la política. Para ver la historia de esta metáfora en relación a la conservación de la energía: Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics: Physics as Nature's Economics* (New York: Cambridge University Press, 1989).

⁵⁸ Richard Rorty, "La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida", 159.

Y la perspectiva contenida en una cultura literaria:

[L]os físicos son hombres dedicados a hallar nuevas interpretaciones del Libro de la Naturaleza. Tras cada periodo pedestre de ciencia normal, idean un nuevo modelo, una nueva imagen, un nuevo vocabulario, para pasar a anunciar el descubrimiento del verdadero significado de libro. Pero, claro está, nunca es así, como tampoco cabe descubrir el verdadero significado de la obertura *Coriolano*, del *Dunciada*, de la *Fenomenología del espíritu* o de las *Investigaciones filosóficas*. Lo que los hace ser físicos es que sus escritos son comentarios de los escritos de anteriores intérpretes de la Naturaleza y no el que de un modo u otro “estén hablando de lo mismo”, del *invisibilia Dei sive naturae* hacia el que sus investigaciones convergen imperturbablemente.⁵⁹

Esta perspectiva de la ciencia enfatiza de forma particular las interdependencias entre el quehacer científico y los distintos micro y macro escenarios sociales e históricos de donde surge. Con lo cual, a su vez, se exhibe la mutua determinación entre ideología y ciencia, entre estética y ciencia, y así sucesivamente. La narrativa de las teorías científicas a partir de las situaciones concretas, los detalles y las contingencias, que generalidades y abstracciones omiten, permiten ver el conjunto de fenómenos descritos en ellas como producto también de determinados contextos e idiosincrasias que se producen en los escenarios donde las comunidades se proponen predecir y controlar una parte del entorno. Ilumina estos elementos porque al desembarazarse de toda metafísica y de cualquier elemento incondicionado, sólo nos queda lo condicionado; lo social e histórico, las descripciones como hechos y valores simultáneamente que persiguen determinados fines. Se trata de un desplazamiento de lo epistemológico a lo ético-político en la constitución de las teorías que obliga a la reflexión en torno a los fines, pues exhibe este aspecto inherente en la constitución del pensamiento científico. Como dijimos antes, nos permite pensar qué tipo de ciencia queremos impulsar de acuerdo a nuestros propósitos comunitarios y no al revés —qué política podemos hacer con una ciencia “axiológicamente neutral”—.

En resumen, esta perspectiva ilumina las teorías científicas en pleno sentido histórico y social. Ello integra plausiblemente a la ciencia en una cultura literaria, plural, que en la visión científicista le demarca del género de escritura. Permite, en pocas palabras, afirmar de la ciencia lo que Kundera afirma cuando habla de Don Quijote, que sus verdades relativas han sido repartidas en sus distintos campos, teorías y épocas, pero que no existe una única y profunda verdad en ella.

⁵⁹ *Ibidem*.

Así, he intentado mostrar las ventajas de la perspectiva rortiana de la ciencia en una cultura literaria, dichas ventajas se pueden sintetizar en tres puntos fundamentales. Para la cultura, deshacerse del modelo cientificista nos libera de compromisos incondicionados o la búsqueda de ellos, y permite el desplazamiento hacia las preguntas éticas y políticas en un escenario filosóficamente plural, donde las preguntas centrales son las de la propia comunidad. En cuanto a la filosofía, le permite olvidarse de debates estériles en torno a la verdad, la objetividad, la racionalidad, etc., y centrarse en la crítica y reflexión filosófica de qué tipo de comunidad queremos edificar, sin más fundamento que nuestro propio compromiso y asumiendo plena responsabilidad de éste, sin que con ello renunciemos a la función que tienen dichas categorías. Finalmente, para la ciencia, permite entender mejor el cambio científico, integrar la labor de la ciencia con el resto del tejido social, sobre todo, saber y explicitar que cualquier modelo o teoría implica un conjunto de compromisos y valores sociales que no pueden ser ignorados en su responsabilidad ética y política.

Dicho brevemente, la ciencia en una cultura literaria muestra su diversidad y carácter social, permite así olvidar *la insoportable trascendencia del ser científico*. La ciencia como un género de escritura permite, siguiendo a Kundera, percibir que el ser humano no está relacionado con el mundo como sujeto y objeto, como el ojo y la pintura o el actor y el escenario. El mundo y el ser humano están conectados, más bien como el caracol y su concha: el mundo es parte del hombre y cuando éste cambia, entonces toda la existencia cambia también.⁶⁰

Bibliografía

- Bohr, Niels, *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: John Wiley & Sons, 1958.
- Bredella, Lothar, "Richard rorty on Philosophy, Literature and Hermeneutics.", en *Real Yearbook of Research in English and American Literature*, 103-24. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1997.
- Del Castillo, Ramón, "¿Adios a la filosofía? Recuerdos de Rorty.", en *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, 197-224. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Fischer, Michel, "Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's "Defense" of Literary Culture." *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 67, no.3 (1984): 312-324.
- Janssen, M, "Reconsidering a Scientific Revolution: The Case of Einstein versus Lorentz", *Physics in Perspective*, 4 (2002): 421-446.
- Kuhn, Thomas S., *La revolución copernicana*. Madrid: Orbis, 1978.
- Kundera, Milán, *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets, 1986.

⁶⁰ Milán Kundera, *El arte de la novela*, 51.

- Mckenna, Andrew J. "Rorty, Girard and the Novel". *REN*, 55.3 (2003): 293-313.
- Mirowski, Philip, *More Heat than Light: Economics as Social Physics: Physics as Nature's Economics*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Nehamas, Alexander, "Can We Ever Quite Change the Subject? Richard Rorty on Science, Literature, Culture and the Future of Philosophy", *Boundary 2*, 10 no.3 (1982): 395-413.
- Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 1982.
- Rheinenberger, Hans-Jörg, Müller-Wille, Staffan and Meunier, Robert, "Gene", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/gene/>.
- Rorty, Richard, "Is Natural Science a Natural Kind?" en *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, 46-62. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos Escritos filosóficos 2*, 25-48. Barcelona: Paidós, 1993.
- Rorty, Richard, "La filosofía en cuanto género de escritura: Ensayo sobre Derrida", en *Consecuencias del pragmatismo*, 159-181, Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, Richard, "El mundo felizmente perdido", en *Consecuencias del pragmatismo*, 60-78. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, Richard, "La metafísica de Dewey", en *Consecuencias del pragmatismo*, 139-158. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, Richard, "Método, ciencia y esperanza social", en *Consecuencias del pragmatismo*, 274-298. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, Richard, "El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX", en *Consecuencias del pragmatismo*, 217-240. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rorty, Richard, "John Searle en torno al realismo y al relativismo", en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, 89-114. Barcelona: Paidós, 2000.
- Rorty, Richard, "Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad", en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, 133-162. Barcelona: Paidós, 2000.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 2001.
- Rorty, Richard, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Rorty, Richard, "La filosofía como género transicional", en *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*, 163-188. Madrid: Paidós, 2010.
- Snow, C.P., *The Two Cultures and a Second Look*, New York: Cambridge University Press, 1964.
- Vásquez, Adolfo, "Rorty: el Giro narrativo de la Ética o la Filosofía como género literario", *A Parte Rei*, 42, <http://serbal.pntic.mec>.
- Zahar, Elie, "Why Einstein's Programme Supersede Lorentz's? (I)", *British Journal of Philosophy of Science*, 24 no.2 (1973): 95-123.
- Zahar, Elie, "Why Einstein's Programme Supersede Lorentz's? (II)", *British Journal of Philosophy of Science*, 24 no. 3 (1973): 223-262.