



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: De la lógica al lenguaje y al juego

Autor: Rorty, Richard

Forma sugerida de citar: Rorty, R. (1987). De la lógica al lenguaje y al juego. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 107-116.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 3, (mayo-junio de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DE LA LOGICA AL LENGUAJE Y AL JUEGO

Por *Richard RORTY*
UNIVERSIDAD DE VIRGINIA

UNA ocasión como la de este congreso nos recuerda que la filosofía ha llegado a tener, en nuestro siglo, un carácter más "nacional" del que tenía en el pasado. Creo que se puede explicar en gran parte, sencillamente, por el incremento de profesores de filosofía. En todos los países, el aumento en el número y en la dimensión de las universidades desde 1900 ha sido espectacular. Cuando un alumno era solamente uno entre unas cuantas docenas de ciudadanos que se especializaban en cierta materia, sus lazos con especialistas de otros países eran inevitablemente tan importantes como sus vínculos con los más cercanos. Pero cuando hay cientos de especialistas dentro de las propias fronteras nacionales y cuando su especialidad llega a ser embarazosamente profesional, ésta ya no es la regla. La fundación de sociedades filosóficas nacionales tiende a coincidir con una lucha por el poder con el fin de controlar dichas sociedades, lucha entre los profesores para asegurarse de que sus alumnos sean también sus sucesores —lucha por establecer una carrera académica para esos estudiantes. Esto conduce, a su vez, a intentos por levantar barreras entre la filosofía y otras disciplinas académicas con el objeto de que la filosofía se vuelva más cerrada.

Como tales intentos siguen su curso en cada nación, el resultado ha sido hacer de la filosofía algo muy diferente a cada lado de cada frontera nacional. A pesar de los torpes intentos de justificar tales diferencias al hablar del "espíritu" de la filosofía inglesa o francesa o norteamericana o latinoamericana, sospecho que ninguno de nosotros está cómodo con dichas diferencias nacionales. Creo que todos nosotros estamos convencidos de que nuestra disciplina no tiene sentido a menos que sea pensada en términos cosmopolitas. Después de todo la filosofía fue inventada para ser lo que la religión y la ideología no son: un intercambio sin más límites ni finalidad que los establecidos por el libre acuerdo entre los participantes en un diálogo. Deberíamos estar agradecidos de que no haya una relación entre nuestra selección de los temas filo-

sóficos, o los textos en torno a los cuales comentar, y las estructuras de poder de la vida académica. Nos sentimos agraviados, o deberíamos sentirnos agraviados, por el hecho de que nuestras educaciones y carreras relativamente parroquiales hayan restringido nuestro sentido de la pertinencia, nuestra familiaridad con los textos y nuestra capacidad para dialogar con colegas de otros países. La inevitabilidad de algunas de estas restricciones —inevitabilidad de lo que Foucault llamó "enlaces entre la verdad y el poder"— no debe disminuir nuestra lucha contra cualquier ejemplo de tal restricción.

Hoy, en mi ensayo, me gustaría sostener que el desarrollo de la filosofía en nuestro siglo ha propiciado el rechazo a estas restricciones. En mi opinión, este proceso ha hecho posible un tono más jovial, más cosmopolita, menos profesional, en el cual filosofar. Quiero presentar un bosquejo de la filosofía del siglo xx de acuerdo con el cual el hiperprofesionalismo característico de los primeros años del siglo fue mitigado gradualmente por una dialéctica interna común a la llamada filosofía "anglosajona" y a la llamada filosofía "continental".

Puede parecer prematuro pretender bosquejar el curso de la filosofía en nuestro siglo tan sólo porque al siglo le faltan quince años por transcurrir. Sin embargo, tengo el presentimiento de que cuando los historiadores de la filosofía (que escriban en el año 2085, en Santiago o en Yakarta) narren la historia de lo acontecido en la filosofía durante el siglo xx podrán verla más unificada y orientada de lo que nos parece a nosotros que hemos vivido durante parte de este siglo. Cuando analizamos la filosofía del siglo xix, tenemos la impresión de que conforma un cuerpo de ideas absolutamente claro. Nos parece que comienza con un idealismo romántico y termina en un culto a las ciencias positivas. Sospecho que al cabo de unos cien años, la filosofía de nuestro siglo podrá también revelar un propósito totalmente claro. Se pensará que comenzó con un rechazo a un positivismo estrechamente empiricista —rechazo dirigido en nombre de la "lógica" por Russell y Husserl— y finalizó con un retorno a algo que nos recuerda la percepción hegeliana de la humanidad como una entidad esencialmente histórica, cuyas actividades, en todas las esferas, deberán juzgarse no por su relación con la realidad no humana, sino por comparación y contraste con sus primeros logros y sus futuros utópicos. Se considerará que este giro se originó por filósofos tan variados como Heidegger, Wittgenstein, Quine, Gadamer, Derrida, Putnam y Davidson.

El pensamiento filosófico del siglo xix comenzó con una reac-

ción contra el cientismo de la Ilustración, contra la noción de que la demostración matemática era una norma para la investigación, y las ciencias positivas un modelo para la cultura. Finalizó con una aceptación general del cientismo, con el deseo de ver el progreso científico y el progreso político (en la dirección de la democracia social) como aspectos paralelos e inseparables del triunfo de la racionalidad sobre la superstición y el prejuicio. Este resultado significó el triunfo de la Ilustración sobre las tendencias contrarias que dieron origen al movimiento romántico y al idealismo alemán. Las últimas tendencias se apartaron, en su mayor parte, de la literatura. A principios de este siglo ya había surgido una clara oposición entre una cultura científica y una literaria; una situación cultural totalmente distinta a la que había prevalecido en tiempos de Goethe y de Hegel.

Frente a tal alternativa, la filosofía se alió ella misma con la cultura científica. Ello se debió en parte a la necesidad de establecer una identidad profesional, a la necesidad de tener un lugar dentro de la estructura de poder de las instituciones académicas. Sin embargo, se debió también a que los filósofos creían que ayudaban a la causa de la libertad humana. De un modo característico veían la cultura literaria como un tipo privativo de esteticismo que contenía perturbadores rasgos de irracionalismo (hay que tener en cuenta los conflictos con D. H. Lawrence recogidos en la autobiografía de Russell, y cuán excepcional demostró ser el joven Gadamer al saber moverse entre el círculo de influencia de Husserl y el de Stefan George). Los filósofos se preocuparon por modelar su propia disciplina en las ciencias, por darle un "status científico".

Esta preocupación llevó a Russell y a Husserl a recurrir a las matemáticas y a la lógica. En el caso de Husserl, este cambio no duró mucho. Estaba sumergido en su intento de inventar una nueva disciplina —la fenomenología— que compartiría lo apodíctico de las matemáticas pero carecería de su estructura deductiva. Heidegger derrocó exitosamente tal intento en *Sein und Zeit* y, por consecuencia, la filosofía en Francia y en Alemania se alejó de lo apodíctico y, de manera general, de la retórica del cientismo. Mas el lema de Russell de que "la lógica es la esencia de la filosofía" prevaleció en los países anglosajones. Su efecto todavía perdura en las prácticas de la educación filosófica de esos países donde la capacidad para comprender las pruebas de incompletitud de sistemas formales ha tomado el lugar, como requisito académico, de la capacidad para leer lenguas extranjeras.

Sin embargo, sería un error pensar que el apego de los filósofos anglosajones a la lógica formal era o es una mera jerigonza cien-

tificista. Esto sería tanto como ignorar la importancia de Frege, Peirce y, especialmente, del *Principia Mathematica*, para ofrecer nuevas alternativas a los modos de pensar aristotélicos. La campaña conjunta de Russell y de Whitehead contra "la lógica aristotélica de sujeto-predicado" se combinó con varios elementos de los físicos modernos para producir lo que Cassirer llamaba un cambio de la "sustancia" a la "función". Dio sosiego a proyectos tales como *La estructura lógica del mundo (Aufbau)* de Carnap, al hacer que pareciera posible disolver las cosas familiares de este mundo, y aún las inobservables, postuladas por la teoría física, en "construcciones". Al crear un aparato que facilitaba el disolver sustancias en conjuntos de relaciones, y al hacernos saber que podrían haber muchos modos de efectuar esta disolución, tal y como había muchos modos para construir la lógica desde diferentes nociones primitivas, "la lógica de las relaciones" allanó el camino para un tipo de pluralismo pragmático. No creo que sea difícil llegar a considerar libros tan diferentes como *Logische Aufbau der Welt* de Carnap; *Philosophie der symbolischen Formen* de Cassirer; *Process and Reality* de Whitehead; *Mind and the World Order* de C. I. Lewis; *Philosophy in a New Key* de Langer; *The Divine Relativity* de Hartschorne; *Word and Object* de Quine; *Ways of World-making* y *Languages of Art* de Nelson Goodman; *Reason, Truth and History* de Putnam y *Essays on Truth and Interpretation* de Davidson, como desarrollos de las implicaciones anti-aristotélicas, anti-sustancialistas y anti-esencialistas comunes a los *Principia Mathematica* y al desarrollo de las geometrías no euclidianas.

Para mis propósitos, la importancia del anti-esencialismo que llegó a ser característico de tan abundante pensamiento filosófico a raíz de los *Principia*, fue la manera en que se combinó con otras tendencias para producir un alejamiento gradual del cientismo y del positivismo. El regreso a los modos de pensar de la Ilustración característico de la filosofía de los primeros años de nuestro siglo había sido, en general, ingenuamente realista y aristotélico. Asumía que la ciencia se "unificaba" de manera gradual (en el sentido que hizo familiar el Círculo de Viena) bajo la hegemonía de los físicos, y que los descubrimientos en las ciencias exactas eran descubrimientos de cómo el mundo era en sí. Pero las posibilidades de una redescipción opuesta a la intuición para la relativización de la selección de los conceptos primitivos que habían sido puestos de relieve por la geometría no-euclidiana y la "lógica de las relaciones", hicieron de este realismo algo difícil de sustentar. La sugerencia kantiana de que creamos un mundo fenoménico adecuado para nuestras facultades fue reforzada por las sugerencias

de Cassirer y de C. I. Lewis de que las categorías, las bases para construir tales mundos, no estaban fijadas por la naturaleza de nuestras facultades sino que eran susceptibles de cambio histórico y cultural. El anti-esencialismo de dichos escritores se combinó con los temas wordsworthianos y darwinianos tomados de escritores tales como Bergson, Dewey y el Whitehead maduro para producir un punto de vista instrumentalista y antirrealista de la ciencia física. Así, por ejemplo, hacia 1960, cuando se publicó *Word and Object* de Quine, el recrudescimiento de la idea de que la física "pinta la estructura verdadera y fundamental de la realidad" pareció estar fuera del ritmo del esteticismo y pragmatismo del resto del libro.

El cambio más importante que tuvo lugar en la filosofía analítica, sin embargo, no fue un cambio de actitud con respecto a la física sino un cambio de actitud con respecto a la lógica. En este cambio, el anti-esencialismo del primer periodo de la filosofía analítica se volvió en contra de la idea de la "estructura lógica", como en la sugerencia de Quine de que la distinción entre el significado y el hecho era un desafortunado remanente de la distinción aristotélica entre la esencia y el accidente. Los *Two Dogmas* de Quine, y las *Untersuchungen* de Wittgenstein ayudaron a los filósofos a plantearse la pregunta de Wittgenstein: "¿Por qué pensamos que la lógica era algo sublime?" Ellos empezaron a cuestionar el intento de dar a la filosofía el "status científico" haciéndola "lógica" o "formal" o "exacta". Las interrogantes metafilosóficas en torno "al método de la filosofía analítica" o "a la naturaleza del análisis filosófico" que habían sido populares desde los años treinta hasta los cincuenta cesaron de formularse, pues el ataque de Quine a la verdad analítica hizo que "análisis" pareciera la palabra errónea para caracterizar lo que los filósofos estaban haciendo. Una antología llamada *The Linguistic Turn*, publicada en 1967 y llena de ensayos sobre estas cuestiones, pasó de moda casi antes de ser publicada.

Uno de los resultados de este cambio fue el de liberar a la filosofía del lenguaje. El intento de demostrar que las expresiones en un lenguaje natural podían ser traducidas "al lenguaje de la ciencia unificada" fue sustituido por la modesta afirmación de Davidson de que sería útil si pudiésemos describir las peculiaridades del uso lingüístico en un metalenguaje extensional. Davidson siguió al holismo y al pragmatismo de Quine dándonos una teoría del significado que prescindía de entidades llamadas "significados", la que sustituye la pregunta: "¿cuál es el significado de la expresión?" con "¿cuál es el lugar de esta expresión en el juego de lenguaje?";

"¿cuáles son las relaciones ilativas entre esta expresión y otras expresiones del mismo juego?" Esta "deslogización" y naturalización del lenguaje nos da un sentido del lenguaje como un tipo de comportamiento humano, acorde con el resto de los intentos de los seres humanos para enfrentarse al mundo, en vez de una "estructura" o de un cuerpo de reglas, aun el tipo de estructuras de reglas variables y temporales que contemplaban Lewis y Cassirer. Se hace difícil pensar en el "lenguaje" como el nombre de un tema especial de la filosofía, tanto como Quine y Wittgenstein habían hecho difícil pensar en la "lógica" como "la esencia de la filosofía".

La filosofía davidsoniana del lenguaje se centra en el rechazo de lo que Davidson denomina "la distinción entre esquema y contenido"; la idea de que podemos dividir el discurso en elementos "formales" o "estructurales" y elementos "materiales", y entender la filosofía como el estudio de los primeros. Este rechazo puede ser considerado como una manera más de romper con el modelo de conocimiento cartesiano tradicional de sujeto-objeto. Según este modelo, una entidad reproduce dentro de sí misma la esencia, o la estructura, o algunas características intrínsecas de otra entidad, por medio de la ayuda de, o a pesar de la interferencia de, un medio o esquema como "las categorías del pensamiento humano" o "la estructura de la conciencia", o "la estructura del lenguaje". De acuerdo con este modelo, que es la característica central de lo que Derrida llama "la metafísica de la presencia", la tarea de la reflexión filosófica consiste en explicar la naturaleza de este medio.

Desde el punto de vista davidsoniano, no existe tal medio ni tal esquema. La investigación humana, en todas las áreas, tanto en la literatura como en la ciencia, tanto en la política como en la física, es cuestión de volver a tejer nuestra trama de creencias y deseos, nuestras actitudes con relación a diversos enunciados de nuestro lenguaje. Entender las distintas técnicas empleadas en este provechoso proceso es entender el conocimiento humano. Las distintas ciencias pueden explicar las interacciones causales entre las células cerebrales y las mesas y las estrellas, pero cuando se habla en términos intencionales, en términos de ciencias y deseos, dichas consideraciones causales no vienen al caso. En ese nivel del discurso, comprender la relación entre todos los enunciados verdaderos que hagan uso del término "x" y los demás enunciados del lenguaje, nos proporcionará lo que los filósofos otrora esperaban descubrir al investigar la relación entre las facultades cognitivas humanas y la naturaleza intrínseca de "x" mismo. No hay manera de suscribir o criticar el conocimiento automodificante y progresivo del usuario del lenguaje mediante una consideración fi-

losófica de la naturaleza de la relación de su mente o de su lenguaje con el objeto. No hay modo de entender nuestro juego de lenguaje hasta considerarlo una descripción de la relación entre ese juego de lenguaje como esquema y el "mundo" como "contenido".

La similitud de este punto de vista sobre el conocimiento y el lenguaje con la sugerencia de Heidegger de que rompamos con los conceptos cartesianos y pensemos en estar-en-el-mundo en términos que no sean de sujeto-objeto es obvia, y ya tediosamente familiar. Los comentaristas de Heidegger, como de Dreyfus, Brandom y Guignon, lo han explicado detalladamente. Arthur Danto ha observado que las doctrinas sobre el lenguaje comunes a Heidegger, Gadamer y Derrida difieren de aquellas que han llegado a ser comunes en la filosofía analítica posquineana, tan sólo por el tono en que se expresan. Hay en Heidegger y Derrida por lo menos una insinuación de crisis y apocalipsis, una sugerencia de que el fin de lo que Derrida llama "la soberanía del significado" tendrá un impacto revolucionario sobre nuestras vidas, o que el fin de la "metafísica occidental de la presencia" está relacionado de alguna manera con el fin de los presentes modos de existencia social, con el "fin de lo moderno". Pero aún los holistas y pragmáticos más radicales entre los filósofos analíticos no ven dichas implicaciones. Putnam, es verdad, ha escrito que "estamos al principio del posmodernismo en filosofía", pero por lo mismo no sugiere ningún camino desde el holismo y naturalismo quineanos y davidsonianos hasta un drástico cambio cultural o político.

El rechazo por parte de Heidegger del cientismo de Husserl, seguido por el ala derecha de Gadamer y por el heideggerianismo del ala izquierda de Derrida, nos da, por así decirlo, la versión continental de la ruptura con el cientismo que llegó a la filosofía analítica con Quine y Wittgenstein. Ambos movimientos repudiaron la idea de la filosofía como una superciencia, la cual, al habérselas con la "lógica" o la "forma" o el "esquema", proporcionaría una matriz neutral permanente para la investigación, una matriz que era indiferente al cambio histórico. Mas tan sólo en el Continente este repudio condujo a los filósofos a alinearse con la cultura literaria como opuesta a la científica. La tentativa de Gadamer de superar la noción de expectación de Kant de la "estética", complementa la tentativa de Derrida de ver el lenguaje como una estructura intertextual sin resquebrajaduras. Ambos filósofos ayudaron a oscurecer la distinción entre la filosofía y la literatura, entre lo serio y lo jovial, entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre lo estético y lo moral. La afirmación de Schiller en el sentido de

que "el hombre es realmente hombre cuando está jugando" encuentra un eco evidente tanto en *Truth and Method* de Gadamer como en *Margins of Philosophy* de Derrida.

A medida que nos acercamos al fin del siglo, podemos pensar en la dialéctica interna de la filosofía analítica como si se la hubiera llevado hacia una posición que ya no es cientista pero tampoco anticientista. Tampoco está ligada, de manera clara, con la cultura literaria. Salvo raras excepciones (como en el trabajo de Iris Murdoch y Stanley Cavell), la filosofía analítica y esa cultura se ignoran recíprocamente. En contraste, la dialéctica interna de la tradición que empezó con Husserl la ha llevado hacia una posición que no sólo está vinculada con la cultura literaria, sino que es explícitamente anticientista. El recelo de Heidegger con relación al carácter "tecnológico" de nuestra era, su diagnóstico de ella como "nihilista", persiste no solamente en Gadamer, sino aun en el intento de Habermas de distinguir entre los intereses a los que atienden las ciencias físicas y a los que atienden las "ciencias de la competencia comunicativa".

Sin embargo, pienso que el aislamiento consecuente de la filosofía "continental" y las ciencias es ahora tan artificial —tanto como el resultado de un mero hábito más que de la reflexión— como la separación entre la filosofía analítica y la literatura. La concepción del lenguaje que ha llegado a ser común a ambas tradiciones debería llevarlas a ambas a considerar la cultura, como también el lenguaje, como una estructura sin juntas. Ninguna tiene alguna razón de principio para tomar en serio las distinciones tradicionales entre ciencia y arte, entre el deseo de verdad y el deseo de bondad y belleza. Ya no existe ninguna excusa filosófica para la ruptura entre las culturas científicas y literarias, ruptura que se originó durante el siglo XIX y ha marcado la cultura del siglo XX. Necesitamos abandonar el anticientismo de Heidegger y de Gadamer, como también el cientismo de Russell, Husserl y Quine. Debemos abandonarlos en favor de una concepción de la filosofía que no está más cerca de la ciencia que del arte, y no está más lejos de ambos que de cualquier otra esfera de la creación humana.

Mi esperanza es que ahora, en las postrimerías del siglo, nosotros, los filósofos, podamos estar en posición de recuperar el sentido hegeliano de las culturas y lenguajes como contrapuestos a las culturas y lenguajes pasados y futuros más que a fuerzas extrahumanas tales como Dios, la ley moral o "el mundo real". Este sentido de nosotros mismos como comprometidos en un proceso de volver a forjar nuestras creencias y deseos más que de tratar que concuerden con otra cosa, nos permite volver a apropiarnos del sen-

tido que da Schiller al juego como la posibilidad más plena para la vida humana. En particular, nos permite ver la creación de las teorías físicas o morales o sociales de la misma manera que vemos las creaciones del arte, tal como lo que la filósofa británica de la ciencia, Mary Hesse, ha llamado "redescripciones metafóricas del *explicandum*".

Basta ya de mis especulaciones sobre cómo juzgarán la filosofía del siglo XX nuestros descendientes. Permítanme terminar haciendo un comentario acerca de lo que he dejado de lado, a saber, la política. He hablado como si la filosofía se interesara simplemente en las artes y en las ciencias. No he hecho ninguna referencia a la filosofía como la fuente de la teoría social o de la ideología. Además, he hablado como si la sociedad humana estuviera en paz, como si no hubiera guerra entre el rico y el pobre, como si todos nosotros fuéramos ciudadanos ociosos de la entidad que el filósofo político brasileño Roberto Unger llama "las ricas democracias del Atlántico del Norte". Ya que nuestro Congreso incluye a representantes de muchos países en los cuales el conflicto social es intenso y creciente, países cuya única esperanza puede ser la revolución social, mis especulaciones pueden parecer tanto parroquiales cuanto inapropiadas.

En los minutos que restan, sólo puedo declarar breve y dogmáticamente mi punto de vista en torno a la cuestión que he discutido en otra parte. Esto es, que la filosofía, aún cuando frecuentemente está inspirada por la política, no debe ser considerada como fundamento de la política, ni como arma de la política. Estoy de acuerdo con los escritores antimarxistas, tales como Popper y Kolakowski, en que el intento de fundamentar la teoría política en teorías globales sobre la naturaleza del hombre o del objetivo de la historia han hecho más daño que beneficio. No debemos asumir que nuestra tarea como profesores de filosofía es la de ser la vanguardia de los movimientos políticos. No debemos preguntar, digamos, a Davidson o a Gadamer, acerca de las "implicaciones políticas" de sus puntos de vista del lenguaje, ni desechar su trabajo a causa de la ausencia de tales implicaciones. Debemos pensar en la política como una de las disciplinas experimentales más bien que teóricas. Debemos abandonar los últimos vestigios de la idea marxista de que una superciencia puede revelar a la clase trabajadora su verdadera situación, como también la idea de Heidegger de que las riquezas de la filosofía determinan las riquezas de la humanidad en su conjunto.

Puede parecer absurdo hablar de "juego" como lo he hecho, en medio de una lucha política que decidirá si la civilización tie-

ne futuro, si nuestros descendientes tendrán alguna posibilidad de jugar. Sin embargo, la filosofía debe tratar de expresar nuestras expectativas políticas, más bien que fundamentar nuestras prácticas políticas. Desde el punto de vista que estoy sugiriendo, nada fundamenta nuestras prácticas, nada las legitima, nada demuestra que estén más cercanas de como son las cosas en realidad. El sentido de los lenguajes y prácticas humanas, más que un intento de aproximación a un ideal fijo y ahistórico, es el resultado de la creación experimental —una posición que sostengo— y hacen menos plausible que nunca imaginar que una disciplina teórica particular nos vaya a rescatar o a redimir. Mas no necesitamos esas expectativas de redención, o esas fantasías de poder, para continuar nuestro trabajo.