

El concepto de ciencia en la filosofía de Francis Bacon: ¿una interpretación pragmatista?

Nalliely Hernández¹

Introducción

Si bien la lectura más o menos canónica de la figura filosófica de Francis Bacon hace referencia a su lugar protagónico en la transición del Renacimiento a la Modernidad temprana en el campo de la filosofía natural de su época como precursor del empirismo; teórico del método científico; impulsor del proyecto institucional de la ciencia; teórico del vínculo entre conocimiento y poder; o una combinación de varios de ellos, el legado de su obra ha sido un tanto polémica en diferentes momentos, ya que, por un lado, Bacon no fue un científico significativo y, por otro, el método inductivo tal y como lo propuso jamás fue implementado. Sin embargo, otros aspectos de su pensamiento como la teorización de la filosofía natural como una empresa práctica y su proyecto de ciencia institucional, adoptado por los enciclopedistas, le han valido un lugar protagónico en la teoría del conocimiento y la ciencia.

En este espectro de lecturas llama la atención el significativo uso que hace Richard Rorty de la filosofía baconiana. En su conocida empresa metafilosófica de “deflacionar” la imagen epistémica de la ciencia, el norteamericano recurre en no pocas ocasiones al concepto baconiano de *método* y lo opone al de

¹ Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara / nalliely.hernandez@academicos.udg.mx

otros filósofos modernos, de forma particularmente enfática, a Descartes². Con ese talante, Rorty presenta el método baconiano como una teorización *minimalista* de los procesos científicos que implica esencialmente “orden y sistematización”, pero que no insiste en fundamentos filosóficos últimos y demarcadores específicamente epistemológicos de la empresa científica. Al mismo tiempo, recupera el vínculo que Bacon estableció entre conocimiento y poder para mostrar su dimensión política. Así, Rorty acerca algunos elementos del pensamiento baconiano a su perspectiva antifundacionista y antiepistemológica, y los presenta como constitutivos de una concepción de la ciencia más conveniente para la cultura contemporánea. No obstante, como es costumbre de Rorty, su interpretación es idiosincrática y bastante fragmentaria.

Lo que me propongo a continuación es profundizar en el uso pragmatista de la filosofía natural de Bacon para, por un lado, valorar la plausibilidad de la tesis rortiana y, por otro, señalar las limitaciones de la misma. Ello con el propósito de ahondar en las consecuencias de la lectura pragmatista del método baconiano “deflacionado”, de otros aspectos de su pensamiento sobre la ciencia, su utilidad para la filosofía de la ciencia y, al mismo tiempo, poner sobre la mesa las limitaciones y tensiones de dicha interpretación.

Para ello, tomaré como hipótesis de trabajo la idea de que hacer una reconstrucción racional de Bacon en términos contemporáneos o en sus propios términos resulta un falso dilema. Es decir, intentaré reconstruir a Bacon en su propio contexto, pero lo pondré a dialogar deliberadamente en el nuestro, teniendo siempre presente la diferencia entre uno y otro caso. En ese sentido, en algunos apartados presentaré lo que el mismo Rorty llama un muerto “reeducado” (Rorty, 1990, p. 72), cuya obra ponemos a trabajar para nuestros propios fines, siempre con pleno conocimiento del anacronismo que ello implica.

² Dos textos donde Rorty recupera a Bacon de forma significativa son: “Método, ciencia y esperanza social” en *Consecuencias del pragmatismo* (1996a), y en “Pragmatismo sin método” en *Objetividad, relativismo y verdad* (1996b).

Por cuestión de espacio presentaré únicamente algunos rasgos generales de la figura filosófica de Bacon, no obstante, estos iluminan con bastante claridad las motivaciones y justificaciones de su concepto de filosofía natural, en el que me extenderé un poco más para concretar en su concepto de método y la institucionalización de la empresa científica. Para ello, en buena parte me auxiliaré de elementos de la interpretación que al respecto hace Paolo Rossi, aunque no exclusivamente. Posteriormente, esbozaré la concepción filosófica de ciencia que Rorty defiende y el uso del método baconiano que presenta para sostener la misma. Finalmente, valoraré la plausibilidad del uso pragmatista de la propuesta baconiana, así como las tensiones, límites y posibles consecuencias de la interpretación.

Francis Bacon: contexto, motivaciones y justificaciones de la reforma cultural

Bacon vivió entre 1561 y 1626, en un ambiente político y cultural rico en contrastes y cambios que fue crucial, para la historia inglesa y para el resto del mundo. Procesos decisivos para la historia occidental fueron parte del ambiente que le tocó vivir: descubrimientos de un nuevo mundo para Europa; el consecuente imperialismo y esplendor del mercantilismo y de la naciente industria en el desarrollo capitalista; la presencia de la investigación mágica y alquimia renacentistas; la importante presencia del protestantismo y sus disputas con la Iglesia católica; la inminente necesidad de renovación de la cultura escolástica; la aparición en la escena cultural de las teorías de Copérnico y Galileo; entre muchos otros. Estos elementos dan cuenta, en buena parte, de las motivaciones y justificaciones baconianas, no sólo respecto de su perspectiva filosófica general, sino de su concepto de filosofía natural y de la reforma cultural que proponía y de la cual la ciencia era protagonista. Adicionalmente, hay que tener en cuenta que Bacon tuvo una larga carrera política en la que fue miembro de la Cámara de los Comunes, Fiscal General del Reino y Lord Canciller, entre otros cargos. De tal forma que su interés por la filosofía natural y por teorizar sobre lo que más tarde sería la

ciencia moderna deben ser entendidas en este contexto, es decir, que sus preocupaciones y el talante de su reflexión científica se ven reflejadas en dicho perfil: el del poder político.

En primer lugar, como apunta Silva Manzo (2004), la propuesta de Bacon sobre la filosofía de la naturaleza está motivada y justificada en su lectura bíblica: la expulsión del hombre del paraíso se debió a la aspiración adánica de conocer los principios fundamentales de la moral³, por la transgresión de los límites de la ciencia natural, pero no debido a ésta. No obstante, siguiendo ideas comunes en la época, *la caída* tiene la posibilidad de repararse mediante dos vías: la religión y la fe, por el lado moral, y mediante las artes y las ciencias, por el lado material (Manzo, 2004, p. 315). En este sentido, nos indica Manzo, la ciencia es parte de una labor divina, tiene una función redentora, pero mediante un camino distinto del de la fe, la moral y la teología en general. Más aún, estas dos vías no deben mezclarse.

Ahora bien, las consecuencias de *la caída* pueden rastrearse en dos sentidos: por un lado, ésta modificó de manera gnoseológica la mente y, con ello, el modo de relación del hombre con la naturaleza; por otro, trasformó el cuerpo físicamente, en tanto este es parte de la naturaleza y las leyes que la rigen. Es decir, hay una decadencia del cuerpo y de la mente que hay que reparar. Esta decadencia produjo un conjunto de nociones falsas que se encuentran arraigadas profundamente en el entendimiento y en la percepción a las cuales Bacon denomina ídolos. El inglés usa la recurrida metáfora del espejo con una imagen distorsionada para ilustrar estos efectos (NO; I; 163)⁴ (Aforismo, xLI). Puesto en sus términos: la restauración de las ciencias es obstaculizada por los ídolos, los elementos responsables de los defectos del entendimiento y la percepción. No obstante, es posible superarlos mediante esfuerzo y trabajo (Manzo, 2004, p. 301-307).

³ Como apunta Manzo: La transgresión de la caída se debió a la pretensión humana de conocer aquello que define el bien y el mal: “en la que subyace la pretensión del hombre de convertirse en su propio legislador moral despreciando las normas divinas” (2004, p. 291).

⁴ Las citas de las obras de Bacon se refieren a *The Works of Francis Bacon* (2011), sin embargo, utilizaré la traducción de Miguel Ángel Granada en *Tecnos* (2011).

Sin embargo, de acuerdo con el Lord Canciller, el camino que tomó la tradición filosófica ha impedido que la restauración ocurra; por ello, su propuesta está dirigida a corregir dicho sendero mediante su proyecto cultural. Ahora bien, aunque su *gran restauración* sí representa una reforma de largo alcance, Bacon no tiene una actitud cartesiana, a modo de ruptura tajante con la tradición. Su posición es mucho más sutil y compleja. Como nos dice Paolo Rossi, lo que quiere Bacon es contextualizar su propio tiempo, mostrando el carácter histórico y temporal de la filosofía pasada y presente. Por ello, a lo largo de su obra explora, analiza sus aciertos, fallas y causas para resignificarla y reformarla. En palabras del mismo Rossi:

Bacon traza las grandes líneas de un panorama histórico que hace de la «culpa» de estos filósofos el resultado de una determinada situación histórica e identifica sus límites con los límites propios de una civilización. Al método de un ataque directo le sustituye un método que con todas las cautelas que requiere la ocasión podríamos llamar «historicismo» [sin la mínima pretensión de atribuir a Bacon «los orígenes del historicismo»]. (1974, p. 136-137)

En suma, la reforma se debe a que el agotamiento de una época y el surgimiento de otra impone nuevas necesidades y posibilidades a la humanidad, por lo que es deber y función de la filosofía responder ante ellas. Como consecuencia, aunque las tradiciones anteriores han vislumbrado algunas pistas para conseguir la restauración del paraíso, no lo han conseguido, no porque fuesen discursos erróneos en sí mismos, sino porque los fines que persiguen son nuevos, como dijimos, debido al inicio de una nueva época (Rossi, 1974, p. 176). Por ello, Bacon se propone a lo largo de su obra una revisión y reinterpretación del legado que nos han dejado los distintos momentos del pensamiento, en una especie de *depuración* de sus lecciones y contenido. Más aún, como intérprete de su tiempo y convencido de que la historia tiene un progreso lineal que exigía una reforma del saber, Bacon elabora un análisis y crítica de la tradición que le permite abrir paso a una renovación de la filosofía natural, la idea de

método y, como resultado, la proyección de una novedosa idea de sociedad tecnificada.

Crítica y valoración de la tradición

De forma muy esquemática y sintética, hay dos elementos cruciales que nos interesan en esta crítica. Por un lado, la problematización de los vínculos entre religión e investigación científica, que hemos mencionado antes. Por otro, la valoración de la técnica y las artes mecánicas, es decir, el aspecto práctico y útil del conocimiento. Buena parte de su posición ante la tradición estará condicionada por su convicción de que la filosofía natural debe separarse de la teología y la moral, así como por la crítica de una filosofía contemplativa que ignora y devalúa el carácter activo y provechoso del conocimiento. En este sentido, hay una recuperación de los elementos del pensamiento pasado y de su tiempo que le permiten articular su reforma y perspectiva, siempre y cuando sean consistentes con tales premisas. Es decir, que faciliten los fines que la reforma persigue, a saber, una ciencia institucionalizada por el Estado que sigue de forma colectiva y colaboradora un método inductivo, cuyos frutos mejoren y prolonguen las condiciones de vida de la sociedad y que se mantenga al margen del ámbito moral y político.

Por ejemplo, para Bacon, en los primeros tiempos postlapsarios ciertos hombres conservaron parte del legado adánico, que le lleva a realizar un arduo trabajo hermenéutico de fábulas y mitos antiguos. También elabora una recuperación del pensamiento de los presocráticos y del atomismo de Demócrito, ya que, en su consideración, es con los sofistas y con Sócrates con quien comienza la equivocada orientación griega hacia los problemas morales y su abandono de la investigación de la naturaleza. No obstante, es con Platón con quien se instala el enfoque del conocimiento como contemplación del mundo interior, favoreciendo una desafortunada mezcla entre ciencia y teología, dos vías que, como ya dijimos, deben permanecer separadas (Rossi, 1974, p. 152).

En relación con Aristóteles, su crítica en muchas ocasiones está dirigida no directamente a la filosofía aristotélica como tal,

sino más bien a algunos elementos de la tradición aristotélica medieval. Aunque resulta natural que el talante filosófico de Bacon se muestre más afín al realismo aristotélico que al idealismo platónico, rechaza aquella corriente aristotélica de pensamiento que identifica el Primer Motor, de la filosofía natural, con el Dios de la revelación cristiana (Rossi, 1974, p. 129). Asimismo, rechaza la filosofía escolástica como heredera de la aristotélica no solo por su confusión entre cosas humanas y divinas, sino por la distinción aristotélica entre las ciencias teóricas, prácticas y productivas; su crítica al silogismo coincide con su recuperación de las cuestiones prácticas y su rechazo a una teorización excesiva que pierde de vista el mundo empírico. Para Bacon, el discurso no está separado ni es separable de las obras (Rossi, 1974, p. 164). Por lo tanto, la abstracción no es la base para la clasificación del saber, sino que es su consecuencia.

Esta crítica implicará una reformulación de la lógica como un instrumento o método de control para pasar del material empírico o la historia natural hasta la formulación de leyes y conocimiento de formas, y no como mero “estudio de las formas de un lenguaje capaz de enunciar al ser”, que solo multiplica los términos del discurso (Rossi, 1974, p. 165). A esta jerga aristotélica oscura, que también rechaza en el hermetismo de la magia y de la alquimia, le contrapone, como Ramus y otros críticos de la escolástica, la exigencia de un lenguaje claro y eficaz que restituya el contacto directo con las cosas materiales (Rossi, 1974, p. 169).

En suma, dar legitimidad al aparato de la lógica sin ser guiado por la experiencia era uno de los errores heredados de Aristóteles, quien según Bacon: “no consultó debidamente la experiencia para establecer las sentencias y los axiomas, sino que después de pronunciarse libremente recondujo la experiencia a sus opiniones torturándola y esclavizándola, de forma que es más digno de reproche que sus modernos seguidores (los filósofos escolásticos), los cuales han abandonado totalmente la experiencia” (NO; I; 174) (aforismo LXIII). De tal forma que la tradición generalizaba siguiendo prejuicios mentales, errores de la inteligencia o los sentidos (emociones, supersticiones, elementos irracionales). En sus palabras: “[...] todo se ha confiado a la oscuridad de las

tradiciones, al vértigo y torbellino de los argumentos o a las olas y meandros de una experiencia errática y fortuita” (NO; I; 189) (aforismo LXXXII).

Filosofía natural, método y ciencia institucionalizada

Esta breve recapitulación de la crítica a la tradición ya vislumbra su idea de filosofía natural que ahora nos proponemos describir. Ya dijimos que la reforma de Bacon incluye una lógica que sea capaz de alcanzar la realidad de las cosas, y que tiene implicaciones prácticas de largo alcance: que el hombre domine la naturaleza y no ganar meras disputas teóricas. Para ello, como anticipamos, es necesario corregir los ídolos de distinta naturaleza que distorsionan la mente y sus percepciones: hay que liberarnos de los prejuicios que “asedian y obstruyen” el verdadero conocimiento (Rossi, 1974, p. 316). Ello implica, en primer término, evitar una lógica que se complejiza discursivamente sin referencia a lo operacional, pero también resulta imperativo reformar el empirismo pobre predominante, que generaliza a partir de unos cuantos experimentos descuidados, suponiendo de antemano los principios que los explican. El nuevo método que Bacon sugiere propone superar todas estas dificultades a partir de una dimensión filosófica y otra sociológica.

Un primer error que Bacon señala es la desconfianza que se tiene ante los sentidos, pues estos son adecuados para alcanzar la verdad, pero no de forma inmediata (NO; I; 159) (Aforismo XVI). Ya vimos que en la teoría baconiana de los ídolos subyace la convicción de que existen un conjunto de dificultades que impiden dicho acceso inmediato o directo (debilidad de los sentidos, limitación del entendimiento, influencia de los afectos, educación, hábitos, lenguaje, etc.), por lo tanto, requerimos la ayuda de instrumentos y procesos cuidadosos que evitan malas demostraciones y conclusiones equivocadas, tanto de lo sensible como de nuestra forma de inferir, es decir, necesitamos un método.

De acuerdo con este, los hombres acceden a la verdadera naturaleza de las cosas de modo mediato, a través de un largo

proceso inductivo que incluye instancias afirmativas y negativas para conocer las causas materiales y eficientes como objeto de la física, y las causas formales y finales como objeto de la metafísica. Este largo y cuidadoso proceso nos permite acceder a las formas simples de la naturaleza⁵. En sus palabras: “[...] la inducción útil al descubrimiento y demostración de las ciencias de las artes, debe separar la naturaleza por medio de los debidos rechazos y exclusiones y finalmente concluir afirmativamente, tras tantas negaciones como sean precisas” (NO; I; 205) (Aforismo cv). Bacon hace énfasis en un proceso que considere no solo los casos positivos, sino también los negativos, para eliminar la posibilidad de llegar a conclusiones erróneas. Por medio de este método, la mente se despoja de anticipaciones teóricas, ya sean que estén dadas por la cultura o por la naturaleza. La compilación ordenada de materiales para la investigación científica y la elaboración de tablas a partir de estos resultan centrales para poner orden en la “multiplicidad caótica de los fenómenos físicos”, más que para perfeccionar el aparato teórico de las ciencias⁶ (Rossi, 1974, p. 432).

Como afirma Manzo, cuando se pone en práctica la nueva ciencia inductiva se borran los contenidos *idólic*os preexistentes en la mente, y con perseverancia y fidelidad los pasos del método permiten la correcta interpretación de la naturaleza (2004, p. 321). De esta forma, Bacon se centra en instancias particulares y concretas que, con el cuidado y la sistematización necesaria, permiten corregir lo ordinario, erróneamente percibido y entendido, y revelar las formas generales. Es decir, no se trata de quedarse en lo concreto, sino acercarse a las naturalezas abstractas, o más tarde, llamada simples (que son pocas, irreductibles y permanentes,

⁵ En *Novum Organum* es donde su teoría de las formas recibe su mayor desarrollo, para Bacon la forma da cuenta de una naturaleza dada de una fuente esencia que está presente en muchas cosas (NO; I; 230). La forma es una ley de acciones que “ejecuta”, como dice Manzo, la esencia de las especies que se halla contenida en la ley depositaria de todas las esencias (2004, p. 287).

⁶ De acuerdo con Crombie (1974), para Bacon la forma era cierta disposición mecánica; la inducción eliminaba lo sensible y cualitativo, dejando la fina estructura geométrica y movimiento.

como componentes básicos) (Rossi, 1974, p. 412). La experiencia debe ser tratada o analizada de forma ordenada, sistemática y cuidadosa, para gradual y prudentemente a través de la inducción llegar al saber certero. De tal forma que, el punto clave de la metodología baconiana reside en una experiencia sistemática, no azarosa o caótica, atendida a observaciones exhaustivas y “sin contaminar” que articulan una inducción efectiva, encadenada y sin rupturas.

Si bien la idea baconiana de las formas remite a Aristóteles, de acuerdo con el inglés, cuando encontramos la naturaleza simple de algo, ésta tiene como resultado la presencia o producción de un efecto: hay una correspondencia entre ambos o una condicionalidad recíproca. Desde este punto de vista, como dice Rossi, para Bacon: “la única prueba aceptable de la verdad del conocimiento es la producción de efectos nuevos” (1974, p. 419), que implica una identidad entre verdad y utilidad.

Este elemento de transformación de la naturaleza a partir del conocimiento de las naturalezas simples pone sobre la mesa los elementos que toma de la magia y la alquimia, que tampoco son extrañas en la época. Bacon recupera el éxito y el énfasis en los efectos prácticos de la magia, que había sido redimida en el Renacimiento de su condena medieval, pero que el Lord Canciller depura y refina a través de su método: “lo que él acepta de la tradición mágica es la concepción de un saber como poder y de una ciencia que se hace ministro de la naturaleza para prolongar su obra y llevarla a plena realización, que en fin, llega a hacerse dueña de la realidad y a ponerla, casi por astucia y a través de una continua tortura, al servicio del hombre” (Rossi, 1974, p. 87).

Ahora bien, aunque recupera el efecto y las anticipaciones de la magia y la alquimia, también las redefine, depurándolas de aquellos aspectos místicos de su visión metafísica de la realidad. En primer lugar, en ningún caso se pueden sobrepasar los límites de las leyes naturales. En sus palabras “El hombre ministro e intérprete de la naturaleza, sólo es capaz de actuar o entender en la medida en que con la acción o con la mente ha observado el orden de la naturaleza” (NO, I, 157) (Aforismo 1). Evita, así, el carácter misterioso y esotérico de éstas, lo cual también implica

un rechazo al lenguaje hecho de alusiones y símbolos oscuros en defensa de uno claro, llano y directo⁷.

Adicionalmente, el conocimiento de la naturaleza no es producto de una acción genial de un individuo solitario (sabio o excepcional), como ocurría con magos y alquimistas, ya que el método baconiano es a final de cuentas una técnica de control de los sentidos y la razón para la investigación, que exige orden, cuidado y perseverancia, pero que en principio cualquiera puede llevarlo a cabo. De hecho, la reforma baconiana implica una cadena de investigadores y trabajo colaborativo de los científicos de forma institucional: “Contra este secretismo Bacon exige un modo de proceder fundado en un ideal de división del trabajo y continuidad progresiva en la investigación” (Rossi, 1974, p. 111).

En este sentido, Bacon desarrolla una perspectiva completamente original respecto de otros teóricos de la filosofía natural de la época, como Descartes: no se restringe al aspecto epistémico del saber, sino que ofrece una sociología de la ciencia que anuncia una acción política del saber. Dicho bosquejo adelanta un escenario de institucionalización científica que resultará crucial para entender el futuro de la ciencia, tanto por sus estructuras burocráticas y su función social, como porque perfila el *ethos* en él que marcará nuestra imagen de la comunidad científica.

Coincidiendo con el análisis de algunos estudiosos (Manzo, 2004; Henry, 2017), en mi consideración, para entender a cabalidad esta proyección baconiana es necesario partir del famosísimo vínculo entre conocimiento y poder que establece en su obra. Su aforismo de que el conocimiento es poder debe ser entendido como una afirmación sobre el valor instrumental de cierto tipo de conocimiento para el poder político. Es decir, Bacon se da cuenta del potencial social y político que tiene la utilidad práctica del conocimiento científico. Más aún, como dice John Henry, su vínculo entre conocimiento y poder explicita una analogía entre reglas de la naturaleza y de la política; el gobierno del mundo

⁷ Como resultado también de la influencia protestante cuyo emplazamiento tiende a la desmitificación y pondera un discurso más llano y comprensible.

natural y el del mundo social. De hecho, José María Rodríguez (2001) señala al respecto que Michel Foucault da cuenta de que en sus escritos sobre cuestiones legales y científicas se muestra una correlación entre el desarrollo de métodos de evidencia en investigación judicial y el desarrollo de métodos inductivos para *interrogar* y estudiar empíricamente la naturaleza, como se muestra en una de las citas anteriores⁸ (p. 120). Lo cierto es que, si el conocimiento es poder, el conocimiento de la naturaleza tiene consecuencias sociales que pueden resultar riesgosas, por ello debe ser controlado desde el propio poder político. En definitiva, la utilidad de la ciencia se convierte en un asunto de Estado y, como consecuencia, debe ser financiada y regulada por éste.

De tal forma que, la descripción sociológica de la ciencia, como una labor colaborativa e institucional es parte de su programa político de dominio imperial, que aumenta el poder monárquico y que requiere una organización burocrática. A partir de estas ideas, Bacon delinea una organización para la ciencia con designación de autoridades, fuentes de financiamiento, manejo de la información, utilidad y aplicación de resultados. Para ello, el Estado debe financiar laboratorios, jardines botánicos, bibliotecas, aulas, observatorios, etc. Ello instaura una visión institucional de la ciencia, más burocrática que romántica e individual, y también perfila un *ethos* colectivo y de servicio para la humanidad de la comunidad científica (Manzo, 2004, p. 326).

En particular, en su fábula de la *Nueva Atlántida*, usando la figura bíblica del Rey Salomón, describe las virtudes prototípicas del nuevo científico: humilde, filantrópico, perseverante en la búsqueda de la verdad. Con esta imagen, Bacon perfila una ética científica de acuerdo con los propósitos restauradores de la filosofía natural. En suma:

La cultura que Bacon se propone instaurar tiene, como hemos visto, algunas características fundamentales que la diferencian netamente de todo ideal de tipo «mágico» o «contemplativo» del saber. El fin de la investigación científica no es proporcionar

⁸ Cuando usa la terminología de la *tortura e interrogatorio* de la naturaleza.

fama al investigador o dar lugar, inmediatamente, a milagros que llenen de estupor al vulgo; para proceder a la transformación del mundo la ciencia debe fundarse en un trabajo de colaboración, articularse en una serie de instituciones, basarse en la publicidad de los resultados y utilizar un lenguaje tan intersubjetivo y riguroso como sea posible. (Rossi, 1974, p. 117)

Ya mencionamos *Nueva Atlántida* como el relato en el que Bacon nos muestra su visión de una sociedad en la que su reforma cultural llega a sus últimas consecuencias. De acuerdo con Farrington (1949, p. 16), este representa un maridaje perfecto entre filosofía natural y producción industrial. Según B. Price (2002), la fábula de Bacon constituye una narrativa fragmentaria que oscila entre lo ficcional y lo fáctico, lo visionario y lo práctico, la utopía y la utilidad, lo conocido y lo desconocido, el detalle y lo incompleto, etc., es decir, se trata de un texto híbrido, que combina ideas del Renacimiento y la Modernidad temprana para imaginar un futuro restaurado, moral y materialmente. En términos de Faulkner (en Price, 2002, 19), se trata de un trabajo retórico que intenta persuadirnos de su “visión seminal de una sociedad progresista”, que exagera sus bondades y concilia sus aspectos negativos, combinando utopía y distopía. Más allá de las diferencias interpretativas, lo cierto es que dicha narrativa se propone mostrar cómo sería la vida en un futuro donde asumiéramos la lección baconiana sobre la filosofía natural y su método.

La ciencia en el pragmatismo de Richard Rorty

Por otro lado, la perspectiva de la ciencia que el filósofo pragmatista contemporáneo Richard Rorty desarrolla a lo largo de su obra estuvo siempre dirigida a realizar una mordaz crítica al modelo epistemológico moderno, heredado a la perspectiva contemporánea. Rorty dedica numerosas páginas a cuestionar que la ciencia sea un modelo privilegiado de racionalidad, verdad y objetividad, y el hecho de que con ello la tradición filosófica le haya colocado en un lugar epistémica y ontológicamente privilegiado en el desarrollo cultural.

En mi consideración, a través de sus textos existen dos vías principales que permiten reconstruir la imagen de la ciencia que Rorty sugiere. La primera y más general es su análisis epistemológico de la Modernidad y la filosofía analítica. La segunda es su particular caracterización de la naturaleza de la ciencia cuando nos sugiere lo que concibe como una conveniente y sana relación entre ciencia y cultura. En relación con la primera fuente, el filósofo norteamericano intenta mostrar el carácter histórico y opcional de la problemática epistemológica clásica moderna. Rorty insiste en que la metafísica que ha resultado de esta tradición está agotada después de los numerosos e interminables debates sobre la verdad o la racionalidad, o como resultado de los estudios históricos y sociales de la ciencia realizados durante el siglo xx. De este modo, Rorty reemplaza elementos como el carácter representacional del conocimiento o las teorías de la verdad como correspondencia con una perspectiva instrumental de éste, acompañada de una aproximación deflacionista de la verdad y antiesencialista de la realidad, así como de un punto de vista que denomina etnocéntrico⁹ en relación a la justificación y la racionalidad.

En relación a la segunda vía, Rorty ha sido muy crítico con el intento moderno de querer encontrar una explicación filosófica del éxito científico. Según él, la metáfora que ha proporcionado una atractiva pero ambigua respuesta a esta *mala* pregunta ha sido la idea galileana de que un vocabulario reduccionista y matematizado era el descubrimiento del lenguaje propio de la Naturaleza y, por tanto, la imagen de las cosas como real y verdaderamente son (Rorty, 1996a, p. 275). Así, la tradición filosófica interpretó el éxito y la utilidad de la terminología galileana como signo intrínseco de realidad debido a su falta de interés humano o significación moral (Rorty, 1996a, p. 276). Estos elementos proporcionaron un contenido filosófico a la concepción de método científico y éste se convirtió, en manos de Descartes, en un proceso que *filtra* elementos subjetivos de nuestras descripciones.

⁹ La idea de que toda racionalidad apela a criterios contextuales o locales.

Sin embargo, para el norteamericano los intentos de explicitar un método propiamente científico que dé cuenta de la historia y los desarrollos concretos de la ciencia no parecen haber sido exitosos hasta ahora. Por el contrario, siguiendo a filósofos de la ciencia como Paul Feyerabend, Rorty señala que la ciencia usa procesos que usamos en otras actividades: a veces ignora contraejemplos, contradice criterios, hace supuestos e hipótesis aventuradas o especulativas, etc. Por supuesto, también realiza inferencias interesantes e intenta seguir procedimientos organizados y claros para probar sus ideas, pero esto resulta distinto de la idea de un vocabulario reduccionista y formal sin términos evaluativos como signo de científicidad y realidad.

Así, para él no hay una lógica específica entendida como método científico, sino simplemente procedimientos instituidos históricamente que determinan nuestra elección de teorías en un determinado estado de la investigación. Esta afirmación implica, a su parecer, que tampoco existe una racionalidad ahistórica propiamente científica que justifique una relación filosóficamente especial de la ciencia con la realidad. Es decir, no hay una teoría sobre el razonamiento científico y la argumentación que establezca un patrón general a partir de los debates científicos particulares, como los genes, los átomos, las sensaciones o la delincuencia que den guía como criterios independientes para la demarcación científica.

De forma paralela al método y la racionalidad, la objetividad no significaría encontrar estructuras subyacentes o culturalmente invariables de la realidad. Por tanto, Rorty separa la posibilidad de control de los fenómenos, característico de la ciencia, de ser una descripción no-perspectiva o independiente de su representación. Respetamos las reglas de un determinado lenguaje, como el científico, cuyo propósito exige un amplio consenso y homogeneidad, pero esas reglas son productos culturales. Todas estas nociones en su conjunto le llevan a rechazar el empirismo como un fundamento del conocimiento científico y, más aún, abraza una demarcación científica práctica y social, pero más bien borrosa filosóficamente.

La interpretación rortiana de Bacon: práctica y poder

De acuerdo con lo anterior, la ciencia, como conjunto de creencias útiles, se justifica en un contexto particular y es relativa a sus propósitos. Sin embargo, puede ir evolucionando de acuerdo a determinados valores y formas de organización social en la comunidad que se desenvuelve. Dicha perspectiva post-positivista-pragmatista proporciona un nuevo lugar para la ciencia en el desarrollo cultural bien distinto del heredado por el pensamiento moderno, además de que proporciona nuevas claves para describir y explicar la ciencia en conexión con otros vocabularios como parte de una política cultural completa.

Rorty (1996a) conecta parcialmente la perspectiva de John Dewey con la de Michel Foucault en la que la ciencia se convierte en un conjunto de arreglos de poder de acuerdo con diferentes propósitos y, en este vínculo fundamental entre saber y poder, es justamente Bacon quien sirve de modelo a lo largo de la obra rortiana. Más aún, la concepción baconiana de la ciencia es la única referencia moderna a este respecto que Rorty recupera y utiliza como elemento central para su interpretación del conocimiento científico.

Para Rorty el concepto de método baconiano difiere fundamentalmente del que se constituyó en su sentido moderno al presentarse como orden, sistematización y falibilidad. En cambio, en su sentido filosófico postcartesiano no significa sólo ordenar experiencia y pensamientos, sino un procedimiento propiamente filosófico que nos lleva a los pensamientos que corresponden a la estructura de la Naturaleza. Rorty describe el sentido de Bacon sobre el método, donde éste significa obedecer convenciones normales de la disciplina en cuestión, entendido como no saltarse demasiados datos o estar abiertos a la refutación de la experiencia sin obstruir el camino de la investigación (Rorty, 1996a, p. 278). En sus palabras, para Bacon:

[...] disponer de un método era simplemente disponer de una lista bastante exhaustiva de tópicos o encabezamientos, o, por así decirlo, obrar en poder de un sistema de archivación. En

su sentido filosófico postcartesiano, sin embargo, disponer de un método no significa simplemente poder ordenar nuestros pensamientos, sino poder filtrarlos con vistas a eliminar elementos «subjetivos», «no-cognitivos» o «confusos», para dejar exclusivamente los pensamientos propios de la Naturaleza. (1996a, p. 278)

Además, siguiendo a Dewey y Macaulay en su lectura de Bacon, lo científico debe poder rastrearse a un avance tecnológico que aumente nuestra predicción y control de fenómenos, dándonos un tipo de poder particular, sin que signifique una relación especial entre ciencia y realidad, sino la mejoría de las condiciones en las que vivimos. Más aún, Rorty une a Bacon con Dewey y Kuhn a través de la tesis de que la ciencia debería verse como resolución de problemas pues los tres: “consideran que artesanos y científicos naturales hacen el mismo tipo de cosa: emplear cualesquiera herramientas, proposicionales o no proposicionales, que crean que pueden ayudarles con los problemas que en ese momento tienen por delante” (Rorty, 2000, p. 58), sin preocuparse por atributos como la representacionalidad o la cognitividad. Así, vincula al inglés con la actitud pragmatista cuando establece que la función de la investigación es “aliviar y beneficiar la situación de los hombres, hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia” (Rorty, 1993^a, p. 49).

Es claro que un punto clave de la recuperación e interpretación rortiana de Bacon en la imagen de la ciencia es la vinculación entre práctica, saber y poder, y con ello su rechazo de la perspectiva contemplativa del conocimiento en su crítica a la tradición griega, es decir: “la teoría como instrumento para producir un cambio deseable” (Rorty, 1993b, p. 221). A su vez, como ya hemos dejado ver, Rorty separa “los fines baconianos de la predicción y el control” de los “fines de la reflexión moral”. En particular, establece que el enfoque baconiano de la ciencia nos permite “concebir narrativas y vocabularios alternativos como instrumentos de cambios, en vez de como candidatos para una descripción correcta de la forma en que las cosas son en sí” (1993b, p. 213).

Rorty contrapone a Descartes y a Bacon en relación a su imagen de la ciencia, designando al primero como quien la pensó como algo profundo y esencial para la naturaleza humana, elaborando una filosofía de la ciencia, dice, ‘excesivamente celosa’, conservando aquellos temas del pensamiento antiguo que Bacon intentó dejar de lado. Descartes conservó la idea platónica de que nuestra facultad más característicamente humana era encontrar “ideas claras y distintas” y Bacon, por el contrario, se centró en la de realizar proezas de ingeniería social. Así, denomina a Bacon como “el profeta de la autoafirmación, frente a la autofundamentación” (Rorty, 1993c, p. 239), sugiriendo que de haberse tomado más en serio al segundo que al primero, quizá no hubiésemos llegado como tradición a pensar que la epistemología y, en particular, la reflexión sobre el estatuto de la ciencia, eran la variable independiente del pensamiento filosófico, y la filosofía moral y social, la variable dependiente (1993c, p. 240). Según él, la actitud baconiana y no cartesiana de la ciencia permite prescindir de querer establecer una dinámica teórica interna de la ciencia, proyecto principal de la filosofía más clásica de la ciencia.

En cuanto al otro elemento crucial que recupera el norteamericano: la relación entre saber y poder, coincide parcialmente con la meta-narrativa filosófica que nos ofrece Foucault con sus relatos históricos sobre la relación entre ambos. Sin embargo, para Rorty, a diferencia de los post-estructuralistas, este vínculo baconiano no *desenmascararía* algo no creado por el poder denominado validez o emancipación, sino, explicaría a partir de la propia dinámica de la investigación y su institucionalización quién obtiene y utiliza el poder y para qué fines, sugiriendo luego alternativas mejores de quién y para qué lo podría usar. En sus palabras:

La actitud resultante no sería ni la incrédula y horrible constatación de que verdad y poder son inseparables, [...] sino más bien el reconocimiento de que fue sólo el erróneo hilo conductor que nos dio Descartes (y la sobrevaloración resultante de la teoría científica que, en Kant, produce la filosofía de la subjetividad) el que nos hizo pensar que verdad y poder eran separables. Podríamos adoptar así con redoblada seriedad la máxima baconiana de que conocimiento es poder. (1993c, p. 243)

Plausibilidad y tensiones de la imagen pragmatista de Bacon

De acuerdo con lo anterior, podemos ver que para el norteamericano seguir la perspectiva baconiana permite superar una metafísica de la ciencia que él mismo considera agotada y estéril, al tiempo que introduce un desplazamiento de lo epistemológico a lo ético político que permite configurar una relación conveniente entre ciencia y cultura, porque ésta no ocuparía un lugar central para normar las prácticas sociales.

Si bien los textos del norteamericano se han caracterizado por hacer interpretaciones aventuradas y desafiantes de muy diversos pensadores, que no suelen gustar a los más ortodoxos, Rorty siempre defendió el carácter instrumental del conocimiento: las ideas para él son medios que nos sirven para alcanzar determinados fines, instrumentos que usamos para resolver problemas. Y es esto lo que pretende con su interpretación de Bacon. Sin embargo, ¿resulta ello plausible?

Aunque el proyecto filosófico de Bacon es conocido, en parte, por desarrollar su idea del método científico, que se configura como un conjunto de pasos para organizar el mundo de la experiencia a través de la inducción y, junto con él, la significación de la técnica que de él se deriva en la vida humana, su proyecto claramente trasciende la propia ciencia. Dicha ordenación del saber vislumbra un escenario social y político de acuerdo con y derivado de la concepción que perfila sobre ésta.

Como hemos visto, Bacon se propone reformar la sociedad a través del conocimiento científico de su tiempo, partiendo de su crítica a los fundamentos epistemológicos admitidos por la tradición, y delinea una nueva perspectiva de la ciencia que critica la prioridad de la teoría sobre la experiencia. En concreto, Bacon manifiesta una oposición a la lógica aristotélica que considera “fértil en controversias, pero estéril en obras” (NOI, I, 126; Bacon, 2004, p. 64). El filósofo inglés asoma aquí el origen de lo que luego le dará el crédito como fundador o precursor del empirismo y del pragmatismo, al impulsar el crecimiento y progreso de las artes mecánicas, en contraposición a las ‘ciencias intelectuales’ ensimismadas en disputas verbales sin soluciones definitivas y claras (NOI, I; 126; Bacon, 2004, p. 65).

Ahora bien, la importancia práctica y utilitaria de la ciencia no es un elemento exclusivo del concepto baconiano de ciencia, ya que Descartes también establece, en el *Discurso del método*, que ésta debe promover el bien del género humano. Sin duda, este fue un aspecto tomado por los modernos en su controversia con los antiguos en relación al progreso, pues la ciencia era el lugar en donde para los primeros se hacía más evidente éste (Proctor, 1991, p. 27). No obstante, para Bacon el eje rector de la filosofía natural debía ser su carácter práctico, en claro contraste con la matematización galileana o el racionalismo cartesiano.

Hasta este punto, la idea baconiana del método científico parece coincidir con las afirmaciones rortianas sobre éste como una especie de sistema de ordenación que, por un lado, pone el énfasis en los aspectos prácticos del saber, y por otro, hace uso de una racionalidad que estableciendo relaciones entre fenómenos funciona como un proceso de determinación de las cualidades de la naturaleza y que, sin embargo, no parece aludir a un fundamento último de dicha determinación. En palabras de Rossi: “La concepción baconiana del método de la ciencia —más allá de todas las diferencias que sin duda puede recoger— se sitúa todavía en este terreno: el método es para Bacon un medio de ordenación y clasificación de la realidad natural” (1974, p. 457). Como afirma Martin Jay, se trata de un sistema para controlar la experiencia confirmable intersubjetivamente y comunicable para cualquiera, al menos en principio (2005, p. 34). Por lo tanto, no parece articularse un sentido metafísico de éste o *propiamente filosófico*, como un elemento de demarcación que establezca un signo de cientificidad, al estilo cartesiano.

Sin embargo, Rorty va más lejos en su interpretación cuando afirma que Bacon nos permite abandonar el proyecto de establecer una relación especial entre ciencia y realidad, despreocuparnos por cómo las cosas son en sí, y “concebir narrativas alternativas como instrumentos de cambio”, es decir, que nos lleva, en definitiva, al pluralismo. Aquí las cosas ya no son tan evidentes, pues, aunque el inglés introduce efectivamente el carácter instrumental del saber y su uso para mejorar la vida humana, también considera que el análisis que propone de la experiencia converge con la

estructura de las cosas. Como hemos visto, las leyes o formas que se encuentran en el proceso de la investigación determinan la naturaleza de los hechos, son “fuentes de emanación” de éstos y conocerlas es lo que permite el dominio de la naturaleza. Así, cuando conocemos las causas eficientes y naturales *sin suponer nada* encontramos dichas formas: “La forma de una propiedad determinada es tal, que supuesto que esta forma existe, la propiedad dada le sigue infaliblemente. Se encuentra siempre, su signo cierto, o bien es con certeza revelada por ella al propio tiempo; es tal esta forma, que suprimirla es destruir infaliblemente la propiedad dada” (NO, II, 230) (Aforismo IV).

Es cierto que Bacon prefiere el énfasis en la ingeniería social en lo práctico, y su beneficio a nuestros problemas concretos, más que lo que Rorty denomina el platonismo cartesiano de las ideas claras y distintas. No obstante, es distinto decir que Bacon sea un antiesencialista. Aunque una regla de operación es paralela al descubrimiento de una verdad, este instrumento no parece tan contingente como desea Rorty, si entendemos que una experiencia directa, “sin contaminar” o “no perspectiva” nos lleva o es el primer paso para el conocimiento de las formas. Siguiendo a Pérez-Ramos, para Bacon, el *saber cómo* lleva a las operaciones exitosas que converge en el descubrimiento de las formas (1988, p. 108); o, como dice Mary Poovey (1998), Bacon defendió la naturaleza teórica de la observación de lo particular; su método inductivo permite conceptualizar la idea de “unidades de experiencia separadas de la teoría”, válidas para la producción del conocimiento exento de consideraciones morales y culturales, por tanto, históricas.

Sin embargo, el antiesencialismo contemporáneo de Rorty está parcialmente sostenido en la tesis de que toda experiencia está inevitablemente mediada por un conjunto de supuestos teóricos determinados por el contexto histórico y cultural, mismo que Bacon elimina a través de su método, en donde instrumentos “objetivos” registran los estímulos del mundo externo de forma desinteresada y precisa (Jay, 2005, p. 36). Esta tesis baconiana es uno de los objetivos centrales de ataque del pragmatismo. Sin embargo, podríamos matizar la tensión siguiendo a Lisa Jardine

(1974), cuando dice que hay una tensión en el trabajo de Bacon entre una experiencia más cercana a un empirismo como el de Hume y un modelo que busca un conocimiento más firme de formas esenciales, y Rorty claramente opta por la primera.

Ahora bien, clarificar mejor la relación entre ciencia y realidad en la perspectiva baconiana exige referirnos a la relación que el filósofo inglés establece entre ciencia, filosofía y cultura, por tanto, a la ciencia en su relación con la reflexión moral y con el orden social. Si bien el panorama intelectual que Bacon propone no reduce el conocimiento a lo científico, puesto que existe lo histórico y lo poético, ciencia y filosofía coinciden, al ser el conocimiento racional que se elabora a partir de los datos empíricos expresados en relaciones generales, carentes de dimensión moral. Esta idea marcará una tesis central para el pensamiento moderno y la relación entre filosofía, ciencia y cultura durante los siguientes siglos.

Así, en algunos sentidos cruciales, como su contribución a la constitución del “hecho moderno” como una unidad de experiencia desprovista de teoría; la identidad entre filosofía y ciencia; el inicio del proceso de secularización o la idea de la ciencia como actividad que debía guiar tanto la vida individual como social, a través de su parábola de la *Nueva Atlántida*, Bacon representa un punto de partida para el pensamiento moderno. En esta narrativa se encauza toda la organización social a través del desarrollo tecnológico, y un Estado tecnificado trae felicidad y paz social, lo cual muestra dos aspectos de su pensamiento relevantes para nuestros propósitos: por un lado, la relación entre saber y poder en el orden social y, por otro, el papel de este saber en el desarrollo cultural.

Respecto del primer punto, como afirma Larroyo, el filósofo inglés promovió “la superación de la conciencia de la resignación por la conciencia de poder”: la ruta es el saber a través de la observación directa de la naturaleza, que “Locke y Hume convertirían en la doctrina moderna del empirismo” (2009, xxvi). Como afirma el mismo Bacon en el aforismo III del libro I del *Novum Organum*: “La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo porque ignorar la causa nos priva del

efecto. En efecto, no es posible vencer a la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene valor de causa viene a tener en la operación valor de regla (*sic.*)” (NO, I, 157). Esta conexión entre saber y poder, la posibilidad de control y transformación de la realidad que Bacon sugiere institucionalizar en la vida social, es el toque de piedra de la interpretación rortiana, pero para entender el uso que hace el norteamericano de ella pasemos al segundo punto.

La forma en que Bacon perfila su nuevo método en conjunto con la sociedad utópica de su parábola manifiesta que el proyecto en su totalidad establece un saber que puede ser aplicado a todas las ciencias, que, aunque no debe mezclarse con su dimensión moral, es en cierto sentido análoga (como anuncia Foucault). El desarrollo social dependerá tanto del desarrollo científico como de la capacidad para dejar atrás otras formas de organización de la vida personal y acientífica. En particular, el fin de Bacon consiste en eliminar supersticiones, elementos irracionales o emotivos en el ámbito social de tal forma que se trata, en última instancia, de suprimir cualquier obstáculo que impida la introducción e institucionalización del orden racional en las relaciones humanas y el conocimiento.

Ahora bien, como ya vimos, los asuntos morales pueden distorsionar las percepciones de la mente. Es importante no mezclarlos, pues el progreso de la ciencia puede ser obstaculizado por lo moral y desfigurar la descripción de la realidad. Así defiende la imparcialidad y neutralidad del conocimiento, así como su carácter público, dando forma y contenido a la imagen de la ciencia durante los siglos XVII y XVIII en Europa, para considerarla conocimiento fiable, asegurar legitimidad institucional y conseguir el apoyo estatal de las primeras sociedades científicas, como la Royal Society (Proctor, 2001, p. 38). Es decir, el concepto baconiano de ciencia tiene un carácter no-perspectivo, cuyo origen Rorty asocia más bien al vocabulario reduccionista y matemático de Galileo y Newton, y su interpretación filosófica en la Modernidad en manos de personajes como Descartes.

Este elemento que muestra el camino de una razón científica instrumental e imparcial parece coincidir a primera vista con la

sugerencia rortiana de separar los fines de la predicción y el control de los fines de la reflexión moral. Si bien la separación entre cientificidad y moralidad da plausibilidad a la idea de que el conocimiento social no depende del conocimiento científico, para Bacon, éste último juega un papel central en la organización de la vida social y política. Por otro lado, para el pragmatismo el conocimiento tiene una dimensión moral inherente. Así, la ciencia no tiene la misma naturaleza ni el mismo rol cultural en los dos autores.

De acuerdo con lo anterior, y si, como afirman los post-estructuralistas, Bacon estaba interesado en una nueva clase de científicos con posiciones clave dentro de las instituciones estatales, estableciendo una especie de *prototecnocracia*, entonces el progreso social estaría vinculado con la racionalidad científica institucionalizada para ordenar las vidas humanas, y no coincidiría con la extensa crítica que Rorty hizo a lo largo de su obra para mostrar la indeseabilidad de que la ciencia sea normativa de las prácticas sociales. Si bien para Rorty esta noción de racionalidad científica tuvo un papel relevante en la secularización de la cultura, hoy en día está agotada y más aún, es inidentificable. Con todo esto, aunque Bacon no defiende un racionalismo al estilo cartesiano y su proceder está ligado con estar abierto a rectificación de la experiencia, no parece claro que la razón pueda significar simplemente obedecer convenciones normales de la disciplina en cuestión al estilo etnocentrista de Rorty, culturalmente determinadas.

Así, por un lado, el pragmatista recupera la intrínseca relación entre conocimiento y poder en función de determinados fines, y la consecuente dimensión técnica de la ciencia que nos permite predecir fenómenos y resolver problemas en nuestro andar por el mundo, pero al mismo tiempo, vincula esta relación con la tesis de que también existe una dimensión inherentemente política en el conocimiento, por lo tanto, no se trata de un saber *neutro e imparcial* que represente la realidad en sí misma (como sugiere Bacon), sino sujeto a una política cultural explícita. En definitiva, desde la perspectiva rortiana, la ciencia sirve para determinados fines, pero no debería ser normativa de otros fines sociales como los morales o políticos, por lo que ocupa un lugar restringido en la cultura. Así, desecha de su lectura de Bacon la

idea de que exista una forma de racionalidad imparcial y técnica que pueda guiar el desarrollo cultural.

Podríamos aventurarnos a decir que Bacon, por un lado, establece en su filosofía esta noción, fundada en la alianza entre verdad y poder a nivel político, que es guiada por perfilar el nacimiento de un método que nos proporciona una experiencia general y razonada. Esta dimensión política del saber parece ocultarse bajo la idea de la neutralidad axiológica de éste. Por lo tanto, la interpretación de Rorty ignora esta exclusión moral y política del concepto baconiano de ciencia y enfatiza el desplazamiento epistémico-político que ve su planteamiento, pensando la *Nueva Atlántida* como un relato de emancipación, no de dominación. En cambio, los posestructuralistas ven en Bacon y este desplazamiento una anticipación de las tecnocracias, del empoderamiento de una nueva clase de científicos, proyecto del cual sospechan profundamente al considerar que terminan por desarrollar mecanismos de control social (Poovey, 1998).

Por otro lado, encontramos dos últimas semejanzas con Bacon que Rorty no explora. La primera radica en el uso de la retórica, pues para Bacon no está separada de la lógica y la piensa como el “arte de aplicar la razón a la imaginación para estimular la voluntad”. Esta función está claramente desarrollada en la *Nueva Atlántida* que, como se menciona antes, tiene una función persuasiva hacia determinados sectores sociales que Bacon intenta convencer para su reforma social. Como dice Sara Hutton, se trata de un texto instrumental ya que es: “la única excursión que hizo en la narrativa de ficción un escritor que repudiaba las florituras del lenguaje” (2002, p. 51). Este texto figurativo tiene la función de transmitir ideas nuevas, que no son familiares, para una audiencia particular, lo cual coincide plenamente con la distinción que Rorty hace entre argumentación y redescipción. Para el norteamericano, la primera tiene como modelo la lógica y la segunda la imaginación, y sirve justamente para introducir nuevos vocabularios o paradigmas que no pueden ser inferidos en términos de los anteriores, sino que exigen una redescipción recurriendo justamente a parábolas, analogías y símiles. Tal y como ocurre con su relato futurista.

La segunda radica en la perspectiva incipientemente historicista que Bacon deja ver en su lectura de la tradición pasada y presente, como vimos al principio. Rorty defiende un tono marcadamente historicista respecto de la tradición filosófica, y su crítica a la Modernidad está centrada en su agotamiento y al cambio de época, más que a su carácter equivocado. Si bien es claro que no podemos atribuir todas las consecuencias de una perspectiva historicista en Bacon, como nos previene Rossi, sí es posible afirmar que identifica los errores o limitaciones de la tradición con su situación histórica. De tal forma que, el asunto instrumental en función de los fines, que responde a cierto aire historicista en su manejo de la tradición, así como la redescrición imaginativa de su parábola, son elementos que pueden ser plausiblemente vinculados con el pragmatismo del norteamericano.

Podemos concluir de forma breve que, efectivamente, Rorty ha seleccionado los elementos de la imagen de la ciencia de Bacon que sirven a sus fines y ha dejado otros en el camino, los que presentan una mayor continuidad con la epistemología moderna, como el factualismo baconiano que la ciencia y la filosofía modernas explotaron, lo que les sirvió para establecer la neutralidad ideológica y objetividad del conocimiento científico clásicos de la Modernidad, convirtiéndose en un héroe de la Ilustración (Henry, 2017, p. 188).

Con ello ¿ha desdibujado la idea baconiana de ciencia? En todo caso, diríamos que su interpretación es consistente con la idea pragmatista donde se abandona la “ensoñación del ascenso a la Iluminación” cuando analizamos un texto, por el resultado contingente que obtenemos de “encuentros con diversos libros que han caído en las propias manos” (Rorty, 1997, p. 107). Ello le permite pensar que hay tantas descripciones como propósitos posibles, de Bacon o de cualquier texto o pensador: “Hay tantas descripciones como usos a los que el pragmatista puede dedicarse, por voluntad propia o ajena. Ésta es la etapa en que todas las descripciones se evalúan de acuerdo con su eficacia como instrumentos para propósitos, más que por su fidelidad al objeto descrito” (Rorty, 1997, p. 108).

Rorty desafía así la distinción entre uso e interpretación, si bien admite que lo que decimos sobre algo o alguien debe tener algunas “conexiones inferenciales razonablemente sistemáticas con lo que nosotros u otros han dicho con anterioridad en descripciones anteriores de esas mismas marcas [...]”, sin embargo, “[...] no existe un punto en que podamos trazar una línea entre aquello de lo que estamos hablando y lo que decimos sobre ello, excepto por referencia algún propósito particular, alguna *intention* que podemos en ese momento albergar” (1997, p. 114). En definitiva, para él:

[...] leer textos es una cuestión de leerlos a la luz de otros textos, personas, obsesiones, retazos de información o lo que sea, y luego ver lo que pasa. Lo que pasa puede ser demasiado extraño e idiosincrático como para preocuparse por ello, [...] o puede ser estimulante y convincente. Pero lo que estimula y convence es una función de las necesidades y los fines de quienes se encuentran estimulados y convencidos. (1997, p. 122)

Así, si bien la interpretación de Rorty es controvertida, pues utiliza a un autor que exalta el papel de la ciencia en la vida política, justamente para decir que este papel está agotado, así como un precursor del empirismo en una propuesta que pretende superarlo, ello puede resultar muy estimulante para quien busca una imagen de la ciencia que explora una nueva relación en el desarrollo cultural, como hoy muchos filósofos contemporáneos hacen. De hecho, hemos encontrado más semejanzas con su pragmatismo que las sugeridas por el mismo Rorty.

De esta forma, Rorty nos presenta un Bacon “reeducado”, cuya sugerencia de centrarnos más en la dimensión institucional y política de la ciencia puede ser muy útil para repensar los problemas contemporáneos que enfrenta el saber científico. Quizá la sociología de la ciencia de Bacon, incluida la burocracia y el *ethos* heredado de su imagen, su uso de la retórica y su incipiente historicismo son más relevantes para pensar hoy lo científico que su sentido fundamentalmente filosófico.

Referencias

- Bacon, F. (2011). *The Works of Francis Bacon, Vol. 1 Philosophical Works 1* (M. A. Granada, Trad.). J. Spedding, R. Leslie Ellis, and D. Denon Heath (Eds.). Cambridge University Press. (Traducción publicada en 2011).
- Crombie, A.C. *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo/2*. Siglos XIII-XVII. Alianza.
- Farrington, B. (1949). *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*. Macmillan.
- Henry, J. (2017). *Knowledge is Power*. Icon Books.
- Hutton, S. (2002). "Persuasions to science: Baconian rhetoric and the New Atlantis". En *Francis Bacon's New Atlantis. New Interdisciplinary Essays* (pp. 48-59). Manchester University Press.
- Jardine, L. (1974). *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*. Cambridge University Press.
- Jay, M. (2005). *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. University Press of California.
- Larroyo, F. (2009). "Estudio introductorio". En Bacon, F., *La gran restauración. Novum Organum. Nueva Atlántida* (pp. XIII-XXVI). Porrúa.
- Manzo, S. (2004). "La ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza". *Cronos*, 7(2), 277-246.
- Pérez-Ramos, A. (1998). *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*. Oxford University Press.
- Poovey, M. (1998). *A History of The Modern Fact*. University of Chicago Press.
- Price, B. (2002). "Introduction". En *Francis Bacon's New Atlantis New Interdisciplinary Essays* (pp. 1-27). Manchester University Press.
- Proctor, R. N. (1991). *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Harvard University Press.
- Rodríguez, J. M. (2001). "Scientia Potestas Est-Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault". *Neohelicon*, 28(1), 109-121.

- Rorty, R. (1990). "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en R. Rorty, Schneewind J.B., Skinner Q. (Comp.), *La filosofía en la historia* (pp. 69-98). Paidós.
- _____ (1993^a). "Heidegger, contingencia y pragmatismo". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 49-78). Paidós.
- _____ (1993b). "Freud y la reflexión moral". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 201-228). Paidós.
- _____ (1993c). "Habermas y Lyotard acerca de la posmodernidad". En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (pp. 229-247). Paidós.
- _____ (1996^a). "Método, ciencia y esperanza social". En *Consecuencias del pragmatismo* (pp. 274-296). Tecnos.
- _____ (1996b). "Pragmatismo sin método". En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1* (pp. 93-112). Paidós.
- _____ (1997). "El progreso del pragmatista". En E. Umberto, (Ed.), *Interpretación y sobre interpretación* (pp. 104-126). Cambridge University Press.
- _____ (2000). "¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wright". En *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3* (pp. 31-62). Paidós.
- Rossi, P. (1974). *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*. Alianza.

