

CARLOS ALBERTO ROMERO OTÁLORA

**RICHARD RORTY: DE LA ESENCIA DE VIDRIO A LA
REDESCRIPCIÓN METAFÓRICA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2012**



**RICHARD RORTY: DE LA ESENCIA DE VIDRIO A LA
REDESCRIPCIÓN METAFÓRICA**

**Trabajo de grado presentado por Carlos Alberto Romero Otálora, bajo la
dirección de la Profesora Marcela Forero Reyes, como requisito parcial para
optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2012**



Bogotá, 31 de julio de 2012

Profesor
DIEGO PINEDA RIVERA
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Ciudad

Apreciado Diego:

Por intermedio suyo, me permito presentar a consideración de la Facultad de Filosofía el Trabajo de Grado titulado "Richard Rorty: de la esencia de vidrio a la redescrición metafórica", del estudiante CARLOS ALBERTO ROMERO OTÁLORA, como requisito final para optar al título de Magíster en Filosofía.

A mi juicio, el Trabajo cumple con los requisitos filosóficos y metodológicos exigidos por la Facultad para un título de esta naturaleza.

Carlos Alberto ha examinado la idea de la esencia de vidrio, como aquella que expresa la reducción de la filosofía a la epistemología, pero que le permite a Rorty ahondar en una serie de problemas no sólo del conocimiento, sino también de la antropología y la filosofía política, presentes en la cultura moderna.

Cordialmente,



MARCELA FORERO REYES, Ph.D.
Directora del Trabajo de Grado



CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: “RICHARD RORTY: DE LA ESENCIA DE
VIDRIO A LA REDESCRIPCIÓN METAFÓRICA”.

ESTUDIANTE: CARLOS ALBERTO ROMERO OTÁLORA

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 4.4 (Cuatro, Cuatro)


Firma del Secretario de Facultad 

FECHA: 4 de septiembre de 2012

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	12
Capítulo 1	21
GÉNESIS, TRANSFORMACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DEL LA “ESENCIA DE VIDRIO” EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL	21
1.1 Contextualización.....	21
1.3. Descartes y Locke: el problema de la conciencia	35
1.4. Kant: la fundación de la epistemología	42
Capítulo 2.....	50
NEOPRAGMATISMO RORTYANO: DE LA MODERNIDAD AL DEVENIR DE LA FILOSOFÍA EDIFICANTE	50
2.1. La invención de la mente	50
2.2. Conductismo epistemológico	59
2.3. El giro lingüístico.....	63
2.4. El devenir de la filosofía edificante.....	74
Capítulo 3.....	80
DE LA VERDAD ESTÁTICA A LA METÁFORA TEMPORAL	
3.1. Verdad y Objetividad.....	80
3.2. La transformación de la naturaleza humana: seres nuevos.....	94
3.3. Persuasión y edificación	100
3.4. Poesía y arte: el ejército móvil de metáforas	104
A manera de conclusión.....	116
PRELUDIO A LAS CONSECUENCIAS DE LA FILOSOFÍA Y EL ESPEJO DE LA NATURALEZA EN LA POLITICA	
BIBLIOGRAFÍA	127

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero expresar mis agradecimientos a mi familia que me ha brindado en todos mis proyectos un apoyo incondicional, sin restricciones.

También quiero agradecer a la Profesora Marcela Forero Reyes por las horas dedicadas a la revisión de este manuscrito y por el tiempo otorgado a las múltiples asesorías.

Quiero agradecer a los profesores y directivos que han hecho parte de mi proyecto educativo en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana por contagiarme un espíritu académico de pasión, compromiso y calidad.

Finalmente el hecho de cursar estudios superiores no hubiese sido posible sin el apoyo de mi padre Luís Alberto Romero Martínez, hombre contingente, quién falleció el pasado 5 de octubre de 2010 y que a pesar de no estar presente el día de hoy, su ejemplo de paciencia y entereza siempre lo he encontrado en mi corazón. A su memoria dedico este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Cuando decidí realizar mi trabajo de grado de maestría sobre el pensamiento de Richard Rorty, tenía en mente una simple intuición, como lo conversé en su momento con la profesora Marcela Forero Reyes. Si bien ya había tenido en mis manos algunos de los textos de Rorty, aún no sabía lo que significaba la figura de este filósofo en los ámbitos académicos y la importancia de su neo-pragmatismo como una alternativa para pensar el problema del conocimiento y de la política de una manera novedosa, original y *vigorosa*, pero que muchos de los críticos de Rorty ven con sospecha. No obstante, al profundizar en su obra encontré una grata cercanía con muchas de sus ideas, lo cual me permitió validar mi intuición inicial. He tratado de hacer que los actos de mi vida correspondan con determinados anhelos y orientaciones que me han dado en casa y en aquellos *lugares en los que he sido educado*, pero muchas veces no hallo la correspondencia entre tales reglas que, supongo, me definen o hacen parte de la constitución de mi “yo”, puesto que me encuentro reelaborando constantemente mis metas, propósitos y creencias, y encuentro que muchas de las descripciones realizadas de mi pasado, futuro y presente, aparecen como dibujos no acabados¹, pero sin que por ello se desvanezca la esperanza que comparto con Rorty de ver día a día “disminuida la crueldad en el mundo”.

Esto es quizá lo que Rorty ha querido transmitir, una vida que surge en el ámbito filosófico analítico, pero que se transforma constantemente, que puede sostener que el conocimiento es un cúmulo de metáforas, en muchos casos narradas para su mal uso. Muchos quisiéramos llegar lo más pronto posible a *entender y explicar* el supuesto del giro pragmático hacia la solidaridad sin más,

¹ Esta figura se la debo a un buen amigo, ilustrador, filósofo, abogado, un “proyecto inconcluso”.

no obstante, la historia debe ser narrada una y otra vez, para poder cambiar lo viejo por lo nuevo. Eso fue precisamente lo que hizo Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, una narración personal de la historia de la filosofía y de la noción de la esencia de vidrio a través de los cánones tradicionales de la historia misma de la “filosofía profesional”, pero con una intención muy *clara y precisa*, la de encontrarse con la *imprecisión* junto con el intento de despojarse de la idea de *la esencia humana del ojo de la mente*, para pasar a ser luego un ironista liberal.

En mi caso, encuentro que muy pocos trabajos de grado de la Universidad Javeriana se han dedicado a reconstruir este texto de Richard Rorty, por el que, sin embargo, él se dio a conocer como académico en 1979. Sin lugar a dudas es un libro complejo y denso, y tal vez uno podría considerarlo inútil debido a que el pensamiento de Rorty da un giro significativo a partir de su obra *Contingencia, Ironía y solidaridad*, caracterizado como uno de los textos que implican directamente su pensamiento político. Sin embargo, el ejercicio realizado me permitió tener una mayor comprensión de su intento por deshacerse de cualquier proyecto fundamentalista, para partir hacia otros posibles horizontes de reflexión. De esta manera, considero que para tener mucho más claro el camino propuesto en la riqueza literaria de Richard Rorty, se debe entrar en la descripción de su mundo a partir de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Si bien es un trabajo modesto, espero que pueda convertirse en un texto de referencia para quienes se inician en el pensamiento de este singular filósofo.

En ese sentido, el propósito de este trabajo consiste en encontrar los argumentos centrales presentes en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* que justifican el abandono de la epistemología como filosofía primera a partir de la deconstrucción de “la esencia de vidrio”; lo que conducirá a la posibilidad de comprender al ser humano, su contingencia y la de su conocimiento como

redescripciones metafóricas, más que por el develamiento de una naturaleza universal en sí.

La investigación se desarrolla principalmente como una interpretación de la gran obra de Rorty y de su relación con otros textos complementarios, que se refieren sobre todo al problema del conocimiento. De esta manera se articula con algunos de los ensayos que hacen parte de los tres volúmenes de los *Escritos filosóficos*, y finalmente se trabaja la primera parte de *Contingencia, ironía y solidaridad*. A partir de esta última obra, se esbozan algunas de las discusiones posteriores sobre la filosofía política de Rorty.

Para avanzar en este propósito he establecido tres momentos principales de indagación; en el primero se examina el origen y las diferentes transformaciones de la noción de esencia de vidrio; en el segundo se sigue la discusión acerca de la contingencia del lenguaje y la filosofía del lenguaje fundamentalista, para responder a la inquietud respecto de la manera en que pueda ser plausible la separación introducida por el fundacionalismo filosófico y; finalmente, un tercer momento dedicado a presentar la noción pragmática de la verdad, considerando aquello en lo que consiste el advenimiento del deseo de solidaridad, más que del de objetividad y cómo se describe el reconocimiento de la contingencia del lenguaje y del yo. Resolver estas inquietudes hace posible comprender el conocimiento y nuestra naturaleza humana como una metáfora o como poesía.

El primer capítulo titulado *Génesis, transformación y consolidación de la "esencia de vidrio" en el pensamiento occidental*, se discute lo que para Rorty, es común a cualquier doctrina o escuela de pensamiento filosófico tradicional, esto es, el asumir un tipo de posición relacionada con las ideas de alma, mente, y representación. Se tiene en cuenta, sin embargo, que las distintas épocas del desarrollo del pensamiento occidental se ocupan del problema del conocimiento y de la esencia de vidrio con sus matices particulares, hasta llegar al punto en el que la modernidad erige a la epistemología como filosofía primera.

La primera parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* puede ser analizada a partir de lo que Rorty denomina los tres problemas principales del dualismo: la razón, la conciencia y la personalidad. Estos problemas son expuestos, luego de configurar una noción común de la esencia de vidrio, como aquello que no es aparente para el que mira, por lo cual incorporan el concepto de inmaterialidad, que encierra un fuerte contenido filosófico.

El problema de la conciencia se centra en torno al cerebro, las sensaciones primarias y los movimientos corporales. El problema de la razón gira en torno a los temas del conocimiento, el lenguaje y la inteligencia –“todas nuestras potencias superiores”. El problema de la personalidad se centra en las atribuciones de libertad y responsabilidad moral².

El problema de la razón permite situar el origen de la noción de esencia de vidrio en la tradición griega. Al referirme en este trabajo a tal tradición, estaré haciendo alusión exclusivamente al pensamiento de Platón y Aristóteles, quienes aparecen como las principales figuras relacionadas con el problema en mención.

Los griegos, principalmente a través de las obras *Teeteto*, *Fedón* y *De ánima* se han ocupado de la relación que tiene el ser humano con la posibilidad de establecer esencias comunes o universales, por la intervención directa de lo que denominaban *psique*. Al hablar de conocimiento, la noción de alma aparece como necesaria, en la medida en que es posible alcanzar el conocimiento de las esencias a partir, bien sea de la reminiscencia platónica o bien del movimiento del alma intelectual en el aristotelismo. Ciertamente hay diferencias sustanciales entre la teoría de las ideas y el hilemorfismo, pero ambas posiciones procuran el develamiento o iluminación que le permite al ser humano encontrar criterios seguros de universalización para su perfeccionamiento y el de la *polis*.

² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Barcelona: Cátedra, 2010), 41.

En este caso, el conocimiento se recrea a partir de la metafísica propuesta por este tipo de pensadores y su principal característica es la contemplación. La importancia que se le da a los griegos procede del hecho de que la “esencia de vidrio u Ojo de la mente” se vincule con conocimientos inmutables, estáticos y perennes, a diferencia de la contingencia, accidentes o casos particulares que impiden el develamiento de condiciones de universalidad, bien sea en la concepción de la naturaleza del ser humano o en la cosmología. La contemplación implica la posibilidad de extraer la esencia de los objetos porque estos se nos imponen sin mediación alguna. En el caso aristotélico, las formas de los objetos transforman al intelecto en sí, y en el platonismo, aquellas ideas configuradas y preestablecidas con las que nuestra alma tuvo alguna vez contacto se nos imponen nuevamente a través de la reminiscencia. Este tipo de alternativa dualista es considerada por Rorty como el problema de la razón.

Siguiendo una especie de narrativa de la historia de la filosofía, podemos saltarnos la edad media y continuar avanzando en lo que Rorty llama la confusión entre la explicación y la justificación, propia del problema de la conciencia. En este aspecto va a tener un lugar preponderante la disputa entre el racionalismo y el empirismo, principalmente en Descartes y Locke. Con Descartes se da inicio explícitamente a la idea del dualismo mente – cuerpo, debido a su consideración de las sustancias en sí mismas como existentes y a la distinción entre *la res cogitans* y *la res extensa*. Se abre así el camino para el representacionalismo moderno. Locke, por su parte, propone la noción de *idea* como condición para que la mente represente los objetos, permitiéndole, en consecuencia, a la psicología empírica explicar que el fundamento de todo conocimiento es la mente humana.

A diferencia de los griegos, tanto en el empirismo como en el racionalismo, se amplió la noción de mente, pues además de ser la que configura las ideas abstractas, posee las sensaciones o más precisamente la

conciencia de tales sensaciones. Descartes es explícito al afirmar que *la res cogitans* también contiene las sensaciones e imágenes que permiten tener una representación de los objetos del mundo. De este modo surge la idea de que el hombre se diferencia en este caso de las bestias, no exclusivamente por su capacidad para realizar deducciones o por su naturaleza contemplativa, sino por la posibilidad de percatarse de sus propias sensaciones. Las sensaciones aparecen como elementos inmateriales, producto de la relación que tiene el hombre con su mundo, pero que no pueden ser reducidos al simple hecho biológico por participar de la naturaleza mental. Esto, finalmente, permite dar paso a lo que se denomina en filosofía psicologismo y a todas las tendencias contemporáneas que intentan explicar el fenómeno de lo mental a través de su relación con el cerebro. En ese sentido, tener una teoría del conocimiento, esto es, estudiar el fundamento de todo conocimiento equivale al estudio de aquello que funda y es fundamentado en su explicación, la explicación del sustrato mental.

Finalmente, este primer capítulo permite aclarar la razón por la que en el pensamiento kantiano aparece la reducción de la filosofía a la epistemología, dado que su filosofía trascendental es un intento por llevar la metafísica a las formas en las que el filósofo previamente sustentó algo como conocimiento verdadero. Si bien los griegos partían de la metafísica para comprender el mundo, la epistemología termina ocupando, no ya el lugar de “reina de las ciencias”, sino el papel de fundamento de cualquier conocimiento que quiera llamarse científico. Así, la ciencia termina ocupando el papel paradigmático, no sólo en la configuración de saberes como la física, la matemática o la química, sino en los aspectos más cercanos al ser humano, como es el caso de la moral.

A Kant se le debe la distinción entre conocimiento teórico y práctico, este último se posiciona en el mundo occidental garante de la racionalidad común de los hombres, sin la cual un ser humano deja de ser libre y se convierte en una bestia. El problema de la personalidad surge del modo como el racionalismo

moderno generó un paradigma de la naturaleza del ser humano, inspirado en la cientificidad; esto quiere decir que nos rige una concepción universal de lo humano, unos principios fundamentados *a priori*.

En el segundo capítulo de este trabajo titulado *Neopragmatismo rortyano: de la modernidad al devenir de la filosofía edificante*, luego de desarrollar con mayor fuerza el problema de la epistemología como filosofía primera y de la noción de verdad como representación incorregible, se intenta responder a la pregunta ¿de qué manera es posible destruir la concepción de la naturaleza del ser humano y la idea de *Ojo de vidrio*? Para ello, se examina la discusión entre las posiciones realistas y representacionistas del conocimiento que surgieron a partir de Kant y las ideas contemporáneas historicistas relacionadas con el lenguaje. Transversal a los diferentes apartes de este capítulo, se presenta la noción de *juegos de lenguaje* y formas de vida que toma Rorty de Wittgenstein y de la influencia socio-histórica de Davidson. En este contexto la principal disputa tiene lugar en torno a dos formas de concebir el giro del lenguaje. La primera corresponde a lo que Quine y Sellars piensan sobre la posibilidad de una epistemología sin fundamento, esto es, sin la noción de mente, y que Rorty ha denominado conductismo epistemológico. La segunda es la visión de la construcción del conocimiento como práctica social de Davidson. Aunque comparten aspectos comunes, la primera conserva la pretensión de un fundamento, ahora en el lenguaje y la teoría del significado, mientras que la segunda intenta desprenderse de cualquier intento de reinterpretar la postura kantiana, a través del análisis de la construcción lingüística que tiene lugar en una etnia o cultura, y no como el esfuerzo por establecer regularidades en el uso de nuestro lenguaje. En esta parte se desarrolla la idea de que en efecto el conocimiento es asunto de conversación y práctica social, y no algo *por hallar*.

Por último, en *De la verdad estática a la metáfora temporal*, luego de tener claro el origen de la esencia de vidrio y su papel en la identificación de la epistemología con la filosofía primera, así como de su desmantelamiento a

partir de las críticas de Rorty, se tratan de sintetizar las consecuencias de la deconstrucción de la esencia de vidrio, a partir de lo que se entiende por verdad y objetividad en el neo-pragmatismo rortyano, para mostrar que sólo es posible un cambio de perspectiva a través de la reconfiguración de las descripciones que hemos realizado de nosotros mismos, debido a la concepción del conocimiento como metáfora. De esto se desprende la invitación de Rorty a asumir la condición contingente de los seres humanos a partir de la redescipción de nuevas formas de pensar que facilitan nuestra transformación y la ampliación del *nosotros*, la llamada filosofía edificante por parte de Rorty, siguiendo la postura hermenéutica de Gadamer.

La edificación es una manera de auto –educarnos o construirnos, en función de nuestros propósitos y esperanzas, una continua reelaboración de las metas y proyectos por venir, tanto de nuestra condición individual como de la colectiva, dejando de lado la posibilidad de que exista algún agente externo que condicione nuestras decisiones, bien sea algún imperativo categórico, una voz divina o el conocimiento científico.

Hay que dejar de lado esta imagen clásica de los seres humanos antes de poder dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología. El intento de conseguirlo tiene el nombre de 'hermenéutica', término polémico dentro de la filosofía contemporánea³.

Al considerar que no existe tal naturaleza humana regida por leyes inmutables y perennes, reconocemos el afán por responsabilizarnos nosotros mismos por nuestras acciones, por concebir múltiples formas de redescibirnos y crearnos a nosotros mismos. Por ello en este punto me resulta imprescindible Nietzsche, así como a Rorty le resulta imprescindible Freud. Rorty, a partir de la noción de “poeta vigoroso” muestra que la filosofía dejó de cumplir con su papel de regulador cultural, para ser parte una voz más en la conversación. La figura del superhombre resalta la manera contingente como debemos enfrentarnos al

³*Ibid.*, 323.

mundo y a todos nuestros asuntos, bien sean políticos, morales o del arte. La figura del poeta vigoroso recrea la angustia causada por la finitud, pero no por ella en sí misma, sino por la incapacidad de ser hombres creativos y tener que padecer la replicación infinita de la vida de otros seres. Nietzsche no sólo contribuye a dar una imagen de la apertura infinita de posibilidad de los seres vivos, sino que su voz acentúa la necesidad de negar la verdad como condición que nos regula externamente, y nos previene de las imposiciones de la cultura occidental.

La importancia que confiere Rorty a Freud, procede de la necesidad de no establecer otro paradigma de la naturaleza humana. Es cierto que Nietzsche resulta compatible con la idea de “poeta vigoroso”, incluso con la afirmación de las revoluciones científicas como lo *anormal* dentro del proceso de narración del progreso del conocimiento. Sin embargo, Rorty se protege del presunto retorno a otro tipo de “seguridad metafísica” o imposición de ser humano paradigmático en la figura del superhombre. El psicoanálisis freudiano resulta más plausible para Rorty debido a que no se identifica con una manera de ser humana, sino que realza su condición contingente y describe las formas de ser humanos como maneras de adaptarse a las mismas contingencias que han sido producto de la relación de los individuos con su entorno. De esta manera se salva de la posibilidad de caer en la “inflexibilidad” de una postura como la nietzscheana.

En la última parte, a modo de conclusión, retomo las discusiones más importantes presentadas a lo largo del trabajo, pero intento dejar propuestas algunas ideas sobre las posibles implicaciones de La filosofía y el espejo de la naturaleza, principalmente en el ámbito de la política, puesto que a partir de la noción de conocimiento como narraciones polisémicas y metafóricas se comprende la idea de esperanza en la solidaridad. Rorty ubica a la política en un “primer plano”, junto con el arte, de ahí que las conclusiones lleven por título: *Preludio de las consecuencias de la filosofía y el espejo de la naturaleza en la política.*

Capítulo 1

GÉNESIS, TRANSFORMACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DEL LA “ESENCIA DE VIDRIO” EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

1.1 Contextualización

Dentro de las líneas relevantes de la filosofía moderna, el conocimiento se ha ligado a la necesidad de permitir una explicación verdadera respecto de los fenómenos naturales y sociales. La forma de conocimiento que ha cumplido con los criterios exigidos para que podamos tener este tipo *exclusivo de certeza*, corresponde principalmente al concepto moderno de *ciencia*. El conocimiento humano y más explícitamente el científico, ha sido uno de los ejes de debate que ha permitido resaltar la diferencia entre los animales no humanos y el hombre; ella se ha constituido en rasgo constitutivo del ser humano moderno, por considerársele ejemplar, paradigmático:

Y es que, como el hombre era un animal racional y la ciencia la cúspide de la racionalidad, la ciencia era la actividad humana paradigmática”. Lo poco que había que decir sobre los demás ámbitos de la cultura equivalía a un melancólico deseo de que algunos de ellos (por ejemplo, la filosofía) pudiesen volverse más ‘científicos’⁴.

Para comprender el camino emprendido desde la esfera del conocimiento humano y dirigido hacia la fundamentación científica o epistemología como paradigma, Rorty realiza un examen de la historia del pensamiento occidental, a partir de los principales aspectos que permitieron

⁴Richard Rorty, “¿Es la ciencia un género natural?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Barcelona: Paidós, 1996), 71.

consolidar la ciencia como el centro de la reflexión filosófica y sobre la influencia que esto tuvo en la configuración de la noción contemporánea de ser humano.

Justamente el hecho de que el conocimiento científico hubiese llegado a ocupar un lugar preeminente dentro de la cultura moderna occidental, ha obedecido a diversas transformaciones del pensamiento filosófico de carácter dualista. Rorty muestra una relación entre los fundamentos *últimos* del conocimiento, el concepto de verdad como correspondencia (realismo-representacionalismo) y la concepción de la *psique* como el *espejo de la naturaleza*, así como la manera en que ella acabó por permear todo el pensamiento occidental, hasta el punto de poner a su servicio a la filosofía y más específicamente a la epistemología. La fuente de esta legitimación de la *esencia de vidrio* puede encontrarse en Platón y verse perfeccionada estrictamente con Kant.

Rorty ha señalado en varios textos que la distinción entre la mera opinión (*Doxa*) y el conocimiento claro y preciso (*Episteme*), o entre *lo contingente* y *lo necesario*, establecida desde la Grecia antigua, posibilitó el problema de la *fundamentación*. De esta manera, en el pensamiento griego el conocimiento se nos presenta como una relación entre las proposiciones y los objetos que se nos imponen *de una forma irresistible*, lo que nos da a entender que el alma es un espejo en el que la realidad es representada tal cual ella es. De ahí que se privilegie esta relación, que se apoya en la cosificación de lo mental o psicológico, es decir, a partir de la consolidación de un estatuto ontológico de la *psique* de naturaleza no-material. Dicho de otro modo, las bases que sentó el platonismo posibilitaron la distinción entre objeto y sujeto que marcarían posteriormente a la ciencia moderna con las características de objetividad, ahistoricidad, independencia y precisión.

De manera sintética, aquello que ha mantenido y perfeccionado dichas ideas y que tienen en común las diferentes tradiciones del pensamiento occidental, es presentado por Rorty a partir de la metáfora del “ojo de la mente”;

noción dualista que se ha comprendido de diversas maneras pero que constituye el rasgo común a todas las concepciones de la naturaleza humana.

Para dar cuenta de estas transformaciones el filósofo norteamericano las sitúa en tres problemas principales del dualismo; el primero es denominado la racionalidad que consiste en explicar la separabilidad humana de otras especies a partir de la clásica referencia aristotélica del hombre como animal racional y por tanto lo ubica principalmente en los grandes filósofos del pensamiento antiguo; Platón y Aristóteles. El segundo problema del dualismo comprende la discusión presente en el siglo XVII respecto a la ubicación de otros aspectos diferentes a la racionalidad, las sensaciones o la imaginación, como pertenecientes a la categoría de objetos mentales, lo que le permite a Descartes plantear la problemática de la conciencia humana, en tanto que el ser humano, a diferencia de los animales tiene conciencia de sus sensaciones, imágenes o creencias. En tercer lugar, presenta el problema del sustento epistemológico de la moral o dignidad humana y que además de dar un sentido estrictamente racional a la vida práctica, comprende el escenario en el que se establece con total fuerza la reducción de la filosofía a la epistemología, a través del pensamiento kantiano. Rorty afirma que los problemas de racionalidad, conciencia y personalidad, han sido los que han dado forma, estructura y justificación a la construcción moderna de humanidad y de epistemología como el propósito principal del discurso filosófico y esto a partir del rasgo común o transversal a este tipo de planteamientos: la esencia de vidrio.

Por todo esto, Rorty emplea como figura que de alguna manera resume las diferentes transformaciones de la idea de fundamentación del conocimiento en el "ojo de la mente, lo que denomina el canon Platón–Kant dada la relación entre el pensamiento esencialista de la Grecia antigua y el culto a la razón

propio de la modernidad⁵. Si se plantea que la modernidad implica una suerte de “herencia del pensamiento griego”, entonces se supone que existe algo común en el espíritu de las dos “épocas”, y esto no es otra cosa que la necesidad de satisfacer al “alma” apelando a la develación de las verdades y regularidades del mundo, a partir de lo que Rorty ha denominado nuestra *esencia de vidrio*. Tanto el “espíritu del pensamiento antiguo” como el “espíritu del pensamiento moderno”, descansan en lo *a priori*. Hay elementos que contrastan en las dos formulaciones, pero para Rorty el llamado canon Platón–Kant consiste en beber del mismo odre, el odre del fundamentalismo que permitiera presentar con plena seguridad el conocimiento científico humano como paradigmático.

El recurso al “ojo de la mente” o “esencia de vidrio” se ha robustecido a partir de las concepciones modernas que llevan a que el alma humana se configure como fundamento de todo conocimiento, y a que la mayor parte del pensamiento filosófico encuentre en la ciencia un *paradigma*. Así, resulta razonable que se provoque la transmisión del anhelo de *andar en la senda segura de la ciencia*, incluso en las disciplinas denominadas *Geisteswissenschaften* o ciencias humanas.

No obstante, el privilegio de la *mente* representacionista o su facultad de búsqueda de la verdad *a priori*, ha hecho que la humanidad se perciba de una forma totalmente distorsionada y alejada de su misma naturaleza corruptible y contingente. La tradición filosófica ha producido una especie de negación a este respecto, basada en la posibilidad de tener unos lineamientos o

⁵ En la modernidad prima el sentido de la representación de los fenómenos que se distancia del pensamiento esencialista de los griegos, la figura del espejo de la naturaleza es congruente con la visión moderna del representacionismo. En el caso de los griegos no se podría hablar de ese tipo de dualismo cognitivo, presente en el pensamiento de Descartes o Kant. En ese sentido lo que se trata de decir aquí es que propiamente el discurso platónico y el kantiano tienen en común la necesidad del fundamento, no se pretende tratar de manera semejante al contexto antiguo y al moderno, pues es claro que distan en varios aspectos que se aclaran en el presente capítulo.

principios para comportarnos, bien sea a partir de la religión o a partir de la ciencia. Por esta razón Nietzsche intenta mostrar que la “humanidad” se encuentra en una permanente “huída de sí misma”, debido a la angustia o terror que provee la inseguridad inestable, que genera la necesidad de un retorno a los *paraísos metafísicos o nostalgias sentimentales*⁶. Rorty entra así en una confrontación incesante con “el mito de la mente”, para cuestionar la forma en que concebimos el conocimiento y el fundamento epistemológico que otorgamos a todas nuestras ciencias, invitándonos más bien a pensar otras maneras posibles de ser humanos. No obstante, antes de desarrollar esta confrontación es pertinente aclarar la forma en que se consolidó tal mito, para poder encontrar una mejor comprensión sobre su camino hacia su visión neo-pragmatista de la condición humana.

1.2. Platón y Aristóteles: la razón

Conocer y controlar la naturaleza ha sido uno de los grandes afanes del ser humano durante toda su historia. Los primeros intentos de dar explicaciones sobre lo que ocurría en el mundo y lo que le ocurría al hombre se podrían situar en las grandes tragedias griegas o en las diferentes manifestaciones mitológicas. Aquellas primeras fuentes de recursos literarios y filosóficos “primitivos” que daban cuenta de la naturaleza humana y del universo hicieron que mito y realidad se difuminaran en una totalidad llena de matices y colores.

Por ello, cuando se narra la historia del conocimiento científico de Occidente la mayoría de las veces se comienza con la tragedia y el mito, considerando este tipo de comprensión del mundo como un retraso del ser humano más que como creación. El estilo de tal historia lleva una marca de

⁶ Cfr. Richard Rorty, “La Filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: Escritos filosóficos 2* (Barcelona: Paidós, 1991), 13-47.

optimismo por el porvenir científico. Así se decía del hombre que no tenía más que dejar su destino en manos de dioses y fuerzas sobrehumanas, no tenía control de su entorno, y su vida social se establecía a partir de las arcaicas tradiciones de los ancestros. En cierta medida fuimos unos bípedos implumes supersticiosos, sin razón, sin inteligencia, sin sensaciones y sin mente. Las distinciones como objetividad – subjetividad, verdad – falsedad, ciencia – pseudociencia no eran privilegiadas, se ennoblecía la narración, las historias, las metáforas, ya que en ese momento no se poseía la seguridad que brinda el conocimiento científico y que siguen anhelando los crédulos sucesores del porvenir occidental.

Una de las ideas de Rorty consiste en dar cuenta de las transformaciones de los diferentes modos en los que se ha sostenido la idea de que el hombre tiene como “finalidad” – por ser uno de los propósitos más seguros – buscar la fundamentación del conocimiento científico. En el contexto intelectual contemporáneo el ser humano halla en la epistemología un proyecto concreto para tal fin, esto es, el de establecer los principios de validación del conocimiento o la epistemología.

Lo que Richard Rorty pretende con esta contextualización es hacer uso de esta historia como una estrategia para señalar que todo el empeño por encontrar la justificación o fundamentación del conocimiento, cuyo origen se presenta en las diferentes nociones de alma o mente, ha fracasado; de esta manera, acude a la deconstrucción del argumento fundamentalista y representacionista que conduce a un replanteamiento de lo que se entiende por conocimiento y validez.

Después de pasar un tiempo encontrando en el politeísmo y la mitología el sustento para dar explicación acerca de los asuntos humanos, la noción de alma se ha incorporado como referente de tales explicaciones. De esta manera vincula pensadores como Sócrates, Platón y Aristóteles, en parte a la tradición judeo – cristiana y finalmente a la modernidad, alrededor de la figura del ojo de

la mente; figura que ha ofrecido el principal soporte para la capacidad o facultad de conocer.

Para Rorty el origen de la figura del espejo como esencia de la naturaleza humana, se puede rastrear específicamente en Platón. Recordemos que la teoría de las ideas platónicas tiene que ver con el concepto de intelecto, *nous*, soplo o alma. *Teeteto* es uno de los diálogos en los que se trata la concepción de ser humano que revela una conexión con la noción de perfección del alma y la inmutabilidad del conocimiento, por lo cual Rorty considera que en el platonismo la inmutabilidad procede del establecimiento de tal relación; relación entre la idea de perfección del alma y el conocimiento inmutable que el ser humano puede tener del mundo.

Otro de los diálogos que tradicionalmente se ha asociado a la noción del alma es el *Fedon*. En este se tejen diversos argumentos que permiten identificar la manera en la que se puede llegar a la certeza de tener la idea de perfección del alma; en el texto se pueden encontrar elementos encadenados que siempre van a conducir a la justificación de la relación entre perfección, inmutabilidad y alma. Haciendo un intento por tratar de comprender la relación que nos interesa deconstruir, ella podría expresarse de la siguiente manera; el mundo de las ideas es lo más perfecto y aquello que ha estado en contacto con las ideas es lo más parecido a dicha inmutabilidad o perfección. Lo único que ha estado en contacto con la ideas es el alma humana, de tal manera que no hay otra idea más parecida a la perfección que esta idea. En ese sentido, el alma en tanto espejo de las ideas difiere de los sentidos "naturales", por ejemplo difiere de los ojos que nos permiten ver. "Ojo de la vista" es pues diferente a la idea de "ojo de la mente", ya que esta última tiene que ver con la captación especial de lo universal, de las sustancias, de la belleza de la vida interior, de la inmutabilidad, mientras que lo primero tiene que ver con la contingencia propia de las sensaciones o corporeidad.

Una de las razones que ha fortalecido la idea de inmutabilidad y su relación con el espejo del alma, tiene que ver con la matemática y la geometría. Los pitagóricos consideraban que el universo se componía de números y que el absoluto o el Uno era el gran geómetra; el tetraedro, el teorema, la circunferencia y el número *phi*, son ejemplos de pureza en términos ontológicos respecto a la naturaleza del ser humano. La influencia pitagórica sobre el pensamiento platónico, permite mostrar que es posible tratar con elementos que no tienen referentes espaciales, que no cambian, son estables y son susceptibles de conocimiento sin necesidad de apelar a hechos concretos o sensoriales; de tal manera que uno de los más claros ejemplos del planteamiento de Platón se puede identificar con este tipo de saberes.

A partir de este ideal de comprensiones de la naturaleza humana y del universo, se empieza a considerar la diferencia entre aquello que es inmutable, racional y perenne, y aquello que se transforma, que no perdura. Es así como en el movimiento metafísico platónico la idea es la verdadera configuración de aquello que puede conocerse, la idea no aparece en el espacio físico corpóreo, la idea aparece vinculada a la luz y a la facultad especial del ser humano, la idea penetra realidades que no se agotan en una única experiencia particular.

Al tomar por caso la geometría, encontramos que ese mundo regular y constante se eterniza por encima del mundo sensorial. Los sentidos se entienden como “vulgares” y desorganizados, por lo cual la teoría de las ideas se asocia a la transformación del alma humana a partir de las esencias universales. Por algunas de estas razones, Rorty considera que hay una relación entre el platonismo y la modernidad, ya que el espíritu de la inmutabilidad se ha conservado en la figura del ojo de la mente hasta nuestros tiempos, bien sea en la ciencia, las matemáticas, la filosofía y más estrictamente en la epistemología como fundamento de la posibilidad de conocer tales absolutos.

Este vínculo entre lo inmutable y la esencia de vidrio se vislumbra en la obra platónica no sólo porque el alma es sinónimo de inmutabilidad, sino porque, como esta es la única facultad que permite al ser humano reencontrarse con las verdaderas ideas eternas, el conocimiento inmutable adquiere una condición o estatus de pureza frente a cualquier otra forma de conocimiento⁷, pureza que ha permitido a la filosofía constituir distinciones que han impactado tanto en la manera en la que se entiende el mundo, como es el caso de la distinción entre *doxa* y *episteme*, o entre la apariencia y la realidad.

Esto ha permitido comprender que el salto que se da de la matemática antigua al discurso filosófico consiste en reconocer la posibilidad de hallar la esencia de cualquier forma, lo cual llevó a Platón a considerar que así como las formas más puras se encontraban en la mente, el ser humano se afectaría por el desconocimiento de dichas formas. Esto se reconoce también en las consideraciones políticas de Platón acerca de los innumerables problemas que aborda en sus diálogos alrededor de lo bueno, lo justo y lo bello.

En los diálogos platónicos que tienen relación con la *polis* cosas como las distinciones modernas entre privado — público no se presentan por cuanto la idea de lo político se configura a través de la comprensión total de la naturaleza del ciudadano. Las formas de vida cotidiana de la polis y la posibilidad de que exista un gobierno justo obedecen a la necesidad de la filosofía en la dinámica de la constitución de la polis, de modo que el gobernante y el ciudadano deben ser hombres bellos, buenos y justos. Estas características, en el caso del platonismo, no pueden entenderse como productos de las acciones de los hombres, por el contrario se consideran la naturaleza mismas de la justicia o bondad de las acciones humanas, de esta manera, la metafísica hipostatiza el lenguaje humano al convertirlo en *idea* y entenderlas como entidades esenciales.

⁷ Ejemplo de ello lo encontramos en el Gorgias. Platón, *Diálogos Vol. II* (Madrid: Gredos, 1999).

En la medida en que los hombres se aproximen a las ideas inmutables e imperecederas, más paz construye la polis, por ello el ciudadano es el verdadero filósofo y el acto de gobernar es el gobierno de sí mismo, de las pasiones y de lo perecedero. Esta idea es tomada en *La ciudad de Dios* por San Agustín, para explicar cómo hay dos tipos de ciudades, una gobernada por la luz de la divinidad y la pureza, mientras que otra está gobernada por los instintos y la carne.

En ese sentido, las versiones griegas respecto a la disquisición del mundo y la naturaleza del ser humano entrelazan nociones como alma e inmutabilidad; el “ojo de la mente” es diferente del “ojo del cuerpo”, pues este último es mutable, de hecho Rorty siguiendo a Dewey considera a la metáfora del ojo del alma previa a la idea misma de inmutabilidad; y de ahí la importancia que le da a la deconstrucción de representacionalismo en procura de desvirtuar el fundamentalismo, dos ideas vinculadas de muchas maneras no sólo en la filosofía moderna, que a pesar de las diferencias entre el mundo moderno y el antiguo, proceden necesariamente del pensamiento de Platón⁸.

Para Rorty las expresiones griegas de sombra y aliento siempre tuvieron un lugar importante en la filosofía⁹; si nos detenemos a pensar en las múltiples acepciones de la palabra *psique* vemos que ellas no dejan nunca de estar vinculadas entre sí por la inmaterialidad y la metafísica. La realidad platónica se encuentra allí, en la transformación del alma hacia su perfecto estado de contemplación de las ideas. Esta manera de pensar se ha transformado a lo largo de la historia del pensamiento occidental de una manera sutil. Sin dar grandes saltos, vemos como Rorty trata de encontrar ciertos elementos anti – metafísicos en el aristotelismo, pero deja ver que pese a la perspectiva naturalista del estagirita su metafísica no dista mucho de la de su maestro,

⁸ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, específicamente la cita 6 de la página 45.

⁹ Cfr. *Ibíd.*, 48.

aunque en Rorty se puede interpretar que del cambio de la teoría de las ideas al hilemorfismo hay un matiz casi imperceptible.

Para explicar este punto, Richard Rorty se ocupa del problema de los universales propio de la metafísica y la lógica de Aristóteles. El estagirita considera que los sentidos permiten la relación de los seres animados con su entorno, que de igual manera tiene actualidad como el intelecto, es decir que tanto el alma vegetativa como la sensitiva, en tanto actualidad del movimiento de los seres vivos, son condiciones que se comparten con el ser humano. Podemos comprender el alma vegetativa como un movimiento cuantitativo o de tamaño (nutrición, reproducción, crecimiento de un árbol), el alma sensitiva se relaciona con la sensación y con los movimientos instintivos de huida del dolor y de búsqueda del placer, esto último es la acepción de la noción de movimiento como desplazamiento¹⁰.

Sin embargo, el movimiento no solamente es “cuantitativo”, ni por desplazamiento, sino que existe otro tipo de movimiento de carácter “cualitativo” que permite múltiples veces en acto y sin agotarse encontrar las formas esenciales del entorno. Este movimiento es la condición necesaria y suficiente que hace que el alma humana sea diferente al alma de los animales, esto es el alma intelectual. El intelecto es la facultad en la cual potencialmente puede tener lugar cualquier cambio, el alma humana, a partir de los fenómenos particulares se transforma o configura las formas universales de las cosas, objetos o fenómenos. Lo esencial entonces al ser humano consiste en contemplar y descubrir las esencias universales. El movimiento cualitativo o intelectual, implica que partiendo de aspectos particulares es posible establecer aspectos universales o la contemplación de las formas universales. Rorty

¹⁰ Para ver una interpretación sucinta de la noción de movimiento en *De Anima* de Aristóteles ver: Emilio Ribes, “Behaviorism is Not Ostention is Abstraction: Conceptual and Historical Remarks on The Nature of Psychology”, *Behavior and Philosophy* 32, (2004): 35-68.

considera que a pesar de que Aristóteles le dio importancia a la experiencia particular, no se quedó en ella pues esta no justifica la distinción entre el animal y el animal racional; Rorty continúa diciendo que si sólo nos hubiésemos quedado referidos a las cosas particulares no se habría encontrado el problema de la metafísica¹¹.

Considerar que el intelecto en realidad nos separa de otras bestias en tanto que tiene la facultad de transformarse en las formas universales, es extraer lo esencial de los elementos y la universalización de las propiedades gracias a esta transformación¹². El alma es inmutable en cuanto puede ser capaz de contemplar los universales¹³ y por ello se justifica que el ser humano sea separable de otras criaturas por tener la facultad de conocer, en este sentido, conocer implica transformación del alma y no transformación de los órganos de los sentidos¹⁴.

Lo inmutable pasa de ser posible a partir del ojo de la mente a ser en efecto lo universal, la figura del “ojo de la mente” se transmite de Platón a Aristóteles por su concepción de “separabilidad” de los seres humanos respecto de otras criaturas que habitan el entorno. Fijemos la reflexión en el caso de la política; en la *Ética a Nicómaco*, se encuentra una posición diferente a la de la política platónica dado que a la ciencia política no le es necesario buscar esencias de lo que es bueno, justo o bello. En Aristóteles se trata de la posibilidad de comportarse habitualmente como un hombre virtuoso, más allá de “tematizar” las condiciones que hacen al hombre un ser virtuoso. No obstante, en las discusiones acerca del conocimiento del mundo y del alma

¹¹ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 44.

¹² Por ejemplo; Aristóteles considera que captar los objetos con el ojo del alma consiste en que el intelecto se transforma en la forma de la “raneidad” al observar una rana concreta en el espacio, extrae lo esencial de dicho elemento y universaliza las propiedades gracias a esta transformación.

¹³ Cfr. *Ibíd.*, 48.

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, 48.

humana como potencia y actualidad constante, muestra como la separación de Aristóteles de su maestro Platón es apenas aparente.

Los filósofos han expresado muchas veces sus deseos de que Aristóteles no hubiera accedido nunca a hablar como Platón de los universales ni hubiera aceptado su teoría auxiliar del conocimiento, o que su *Entwicklung* hubiera durado el tiempo suficiente para que se pudieran descartar como obras de juventud pasajes como *De anima III, 5* y *metafísica XII*. Pero, una vez más, no tiene sentido tratar de echar la culpa a Aristóteles o a sus intérpretes. La metáfora del conocimiento de las verdades generales por medio de la interiorización de los universales, de la misma manera que el ojo corporal conoce los particulares interiorizando sus colores y formas individuales, tenía desde el mismo momento en que se presentó, fuerza suficiente para convertirse en el sustituto, entre los intelectuales, de la creencia de los campesinos en la vida entre las sombras. En formas diversas, que cubren la gama que va desde las nociones neoplatónicas del conocimiento en cuanto conexión directa con la (...) divinidad, por una parte, hasta las versiones de la abstracción, por la otra, la respuesta de los filósofos occidentales a la pregunta “¿Por qué es singular el hombre?” ha sido durante unos dos mil años: el alma en cuanto inmaterial-por-ser-capaz-de-contemplar-los-universales¹⁵.

La esencia de vidrio vinculada al concepto de inmutabilidad perdura en la filosofía aristotélica, no se habla de contemplación de ideas, sino de contemplación de esencias universales; es por medio de esta expectación que el intelecto se transforma en el objeto, en ese sentido se ve contenida en la filosofía del estagirita la metáfora del “ojo de la mente”. En lo que concierne a la lógica —*organon*— la posibilidad de conocer los particulares se condiciona al hecho de que el intelecto ya tiene las formas más puras universales, en ese sentido los juicios universales subordinan a los particulares, en tanto que el intelecto ya se encuentra transformado en las formas esenciales de tales particulares.

El espíritu de estos griegos alimentó el espíritu de la modernidad, quizá no como una copia exacta o con elementos demasiado comunes, pero sí en cuanto a una concepción de la naturaleza del ser humano, en cuanto es la búsqueda incesante de la verdad. En consecuencia, Rorty considera que los

¹⁵ *Ibíd.*, 48 - 47.

filósofos del siglo XVII no son originales en cuanto a la pretensión de establecer conglomerados de conocimiento, que permitan entender mejor los fenómenos de la naturaleza; si bien los griegos conducen al ser humano hacia la contemplación de elementos eternos e inmutables, las llamadas “nuevas ciencias” se han apropiado de esta meta cambiando palabras que son metafísicas “ojo del alma”, “esencia de vidrio” por otras que guardan el mismo sentido de este tipo de metáfora y es lo que conocemos actualmente como *representación*: “Nuestra esencia de vidrio — el “alma intelectual” de los escolásticos — es también la “mente del hombre” de Bacon que muy diferente de la naturaleza de un vidrio claro y uniforme, en el que se reflejan los rayos de las cosas según su verdadera incidencia...., es más bien como un espejo encantado, lleno de superstición e impostura, como no sea conjurado y reducido”¹⁶. Los aspectos comunes al pensamiento moderno y el griego consisten en sostener que el alma humana o la mente del hombre es sustancia que debe permanecer si es que se pretende justificar la posibilidad de encontrar formas indestructibles en los objetos concretos, pero su diferencia radica en que la metafísica griega ha permitido el desarrollo de tales imposturas, mientras que la modernidad se encargará de su control y dominio.

El alma es una sustancia que no cambia cuantitativamente sino cualitativamente en tanto que permanece en sí, pero extrae lo esencial de lo particular. Este movimiento en el caso del estagirita no consiste en un movimiento mecánico, sino que obedece a una recepción de tales formas, lo que puede captar el entendimiento, que no es otra cosa que captar los universales.

¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, 48.

1.3. Descartes y Locke: el problema de la conciencia

Otra de las variaciones que se presentan en la historia del pensamiento occidental con relación al “ojo de la mente”, y que ha sido mantenida durante siglos como posición paradigmática puesto que brinda el marco que justifica el nacimiento de la filosofía de la ciencia o epistemología, consiste en todas aquellas formas intelectuales comunes que se reúnen en la idea de pensamiento moderno. Si bien es cierto, la modernidad tiene diferentes maneras de ser comprendida bien sea como época, como problema filosófico o como multiplicidad de problemas filosóficos, desde la perspectiva rortyana hablar de modernidad implica la formulación estricta de argumentos alrededor del representacionalismo y el fundamentalismo.

Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ha mostrado que la idea de razón o *nous* presente en la ontología platónica permitió concebir el conocimiento humano centrado en la figura de la esencia de vidrio como garantía de la búsqueda de la verdad y la separabilidad del ser humano de los demás animales. Él considera que esta puede ser una noción común para el pensamiento antiguo y para el moderno, ya que en la modernidad también se pretende dar cuenta tanto de tal separabilidad, así como de la búsqueda de validez. No obstante, argumenta que existe un cambio en la manera de explicar en qué consiste el supuesto de “espejo del alma” desde la perspectiva griega a la moderna, así dice que “(...) La idea de separación entre la mente y el cuerpo significan cosas diferentes, y se prueba con argumentos filosóficos distintos, antes y después de Descartes”¹⁷, pero se acepta que siempre será común a las dos tradiciones el espíritu de la fundamentación del conocimiento.

De esta manera se pasa desde la tradición platónica de contemplación de las esencias universales – razón – a la idea de representación de los

¹⁷ *Ibid.*, 64.

fenómenos por medio de la esencia de vidrio – hechos de – conciencia –, esto último corresponde al aspecto principal sobre lo que versará el presente apartado.

La transición del sentido de racionalidad e intelectualidad en la filosofía platónica o aristotélica a la noción de hechos de conciencia, se da a través de la consolidación del dualismo o de los problemas derivados de la separación entre el cuerpo y la *psique*. Estos problemas son situados por Rorty en la modernidad a partir del pensamiento cartesiano y en gran parte en la relación que presenta con algunos empiristas pues si hay algo común a los planteamientos del racionalismo y del empirismo, es justamente la posibilidad de representación, el distanciamiento entre racionalismo y empirismo se da en el problema del origen y la legitimidad del conocimiento, pero no en la noción de la esencia de vidrio, que es transversal a las dos tradiciones.

En los griegos¹⁸ no se encuentran vestigios respecto del problema de la subjetividad y objetividad; un platónico o un aristotélico considera que “el ojo de la mente” es transformado y que la imagen intelectual del objeto es el objeto mismo lo cual permite la captación de la universalidad de la esencia de los objetos. Por el contrario, la idea cartesiana de la imagen de la retina consiste en una representación del objeto; el entendimiento en este caso examina las imágenes de la retina que se han formado a partir de la realidad o de los fenómenos y entonces juzga si son o no representaciones adecuadas de los objetos¹⁹.

¿Pero en qué radica el “origen” del representacionalismo y por qué es tan importante para la consolidación de la filosofía fundamentalista? Para los griegos la idea de una gnoseología o teoría del conocimiento no se refiere únicamente a la posibilidad de establecer explicaciones de los fenómenos del

¹⁸ Al referirme a *los griegos* en este trabajo estoy haciendo alusión específicamente a Platón y Aristóteles.

¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, 51.

mundo, sino que la idea de racionalidad en el saber se vincula a la actividad cotidiana de la polis. El pensamiento platónico o aristotélico no tenía como finalidad exclusiva las explicaciones acerca del funcionamiento o la constitución de los astros, del cosmos o de los fenómenos de la naturaleza, el conocimiento griego se vincula de una manera especial a la reflexión respecto a la vida en la polis, al acto práctico que es orientado por las preguntas “qué es ser justo o qué es la justicia”. El conocimiento griego se encuentra especialmente ligado a la esfera política y por esto no se encuentra una idea de representación de los objetos tan elaborada como se logró en la modernidad.

Descartes muestra en *Las meditaciones metafísicas* que el pensamiento está constituido por elementos que no implican exclusivamente a la razón, sino también a los sentidos. La inclusión de los sentidos en la categoría de pensamiento facilita el desarrollo de la noción de conciencia y la idea de que a través de cualquier actividad mental se tiene un “acceso privilegiado”²⁰ a la misma conciencia de sí, lo que a su vez pondrá en la cúspide de la filosofía a la epistemología y concebirá al ser humano básicamente como ser cognoscente.

Sobre esto Rorty refiere que en el momento en que Descartes señaló que podemos imaginar, sentir, desear no es otra cosa que el pensamiento mismo, aparece un cambio respecto a la manera en la que tanto Platón como Aristóteles entendían la naturaleza humana y su diferencia específica de intelectualidad. Esta diferencia se entiende en cuanto que la comprensión griega respecto a los sentidos consiste en que éstos son facultades humanas encargadas de procesos tales como la reproducción, el movimiento o la nutrición. Por lo cual, los sentidos poseen una función o finalidad precisa y además son facultades que el ser humano comparte con los animales y, por lo tanto, no son la diferencia específica de éste. Desde este punto de vista el intelecto es el que realmente separa a los animales de los hombres, en cuanto

²⁰ Cfr. *Ibíd.*, 71.

esta facultad siempre es constante, no se sacia y no se destruye a pesar de su uso, Aristóteles señala que en el caso de los sentidos que compartimos con los animales, tales como el oído o el olfato, se da un exceso en su función cuando su uso no cae en proporción, este sentido podría ser destruido²¹ mientras que lo contrario ocurriría con el uso de la facultad intelectual, pues mientras más se usa más se perfecciona.

La incorporación que hace Descartes de los sentidos a la noción de mente, por el contrario, concibe que se piense en los sentidos como aspectos del ser humano intrínsecamente propios, se está entendiendo que es el hombre el único organismo vivo capaz de tener conciencia de procesos tales como la sensación de ver. De esta forma, se está cambiando la comprensión de la naturaleza humana en tanto identificada con la racionalidad por la comprensión de que el ser humano es diferente en tanto que tiene conciencia de sus procesos o hechos, incluidas las sensaciones. Se cambia la manera de concebir la naturaleza humana en cuanto facultada para captar la esencia de los universales y que difiere del cuerpo que se encarga de regular otro tipo de actividades como es el caso de las sensaciones, por la elucidación respecto a que la nueva distinción entre hombre y bestia se basa en la diferenciación que hay entre aquello que es conciencia y aquello que no lo es. De esta manera no podría hablarse de una distinción entre facultades, sino de una distinción entre hechos, aquellos que son hechos de los que se tiene conciencia y aquellos de los que no se tiene, entre aquellos que se dan *en* una sustancia extensa y otros *en* una sustancia pensante no extensa. En ese sentido Rorty señala que “aparece una distinción que más parece darse entre dos mundos que entre dos partes del ser humano”²².

Esto tiene implicaciones importantes en la epistemología. Por una parte, las sensaciones terminan convirtiéndose en el garante de las representaciones

²¹ Cfr. Aristóteles, *De Anima*, 426B (Madrid: Gredos, 2003), 221.

²² Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, 57.

y, por otra, la condición humana ahora posee la capacidad de tener conciencia. Por ejemplo, los animales se preparan para la lucha o la huida de una manera absolutamente mecánica, mientras que los seres humanos pueden, en ciertas circunstancias, padecer de un *sentimiento de terror*; lo común al dolor, al sentir al emocionarse se encuentra en que todo ello es objeto de conciencia.

La esencia del ser humano deja de comprenderse como la posibilidad de contemplar los universales, y es ahora la capacidad de tener conciencia; “es precisamente la condición de ‘las ideas confusas de sentido y la imaginación’ lo que establece la distinción entre mente – en – cuanto – razón y mente – en cuanto – conciencia”²³ en el sentido en que ya no hay una distinción entre apariencia y realidad en tanto que lo más inmediato a mi es incorregible, es decir la sensación y la posibilidad de representación, independientemente de que esta sea confusa o no, implica que tengo un acto de conciencia en tanto ser que piensa.

En la modernidad se encuentra la clásica disputa epistemológica acerca del origen y validez del conocimiento, el problema de si es racional o empírico. Descartes tiene en común con los empiristas la concepción de las ideas como representaciones elaboradas por “el ojo de la mente” de aquellos fenómenos que se experimentan o se vivencian. John Locke, por ejemplo, comprende que las ideas son representación de aquellas experiencias inmediatas llamadas sensaciones y David Hume por su parte, considera que las impresiones simples – experiencias inmediatas que se tienen con los objetos por medio de los sentidos – dejan una huella o remanente mental que corresponde a la idea simple de tal impresión. Si bien es cierto que el problema entre empiristas y racionalistas recae en la validez, origen y legitimidad del conocimiento, tienen en común nociones como *cogito*, representación o verificación en el intelecto de aquello que se representa.

²³ Cfr. *Ibíd.*, 58.

La vinculación en el pensamiento moderno entre la imaginación, la sensación, las ideas, las creencias, entre otros elementos como propios del *cogito*, permiten el salto del problema de la racionalidad al problema de las experiencias que son contenido de conciencia y aquellas que no, como el arco reflejo. Rorty en su empeño por aclarar la diferencia entre el dualismo griego y el cartesiano comenta un ejemplo de *Las meditaciones* relacionado con la experiencia de aquellos individuos que tienen algunos de los miembros del cuerpo amputados. Como no se pueda ubicar espacialmente aquello que es denominado dolor o picor en las personas que experimentan la posesión de un miembro amputado esto se constituye en una prueba contundente para que las sensaciones se consideren parte de los denominados hechos mentales. Los dolores o picores de los miembros amputados, deben tener una naturaleza ontológica diferente a la espacialidad, se trata de un hecho no – físico, esto es, de un hecho mental.

Este argumento es llevado a la distinción que se hace con respecto a otro tipo de manifestaciones subjetivas como es el caso del temor en tanto que la experiencia o el sentimiento de terror es exclusivamente humana. A pesar de que un animal se dé a la huida cuando se activa su condición refleja o instintiva a partir de un estímulo reflejado en su pupila, Descartes considera que este fenómeno corresponde a un mecanismo reflejo en el que no interviene la mediación del cerebro, es un acto totalmente mecánico, a diferencia del terror experimentado por el ser humano que se halla en peligro de muerte. En esa medida lo común entre la experiencia del dolor, el sentir, el emocionarse es que todo ello tiene un objeto de conciencia o hace parte de capacidad de hombre para *percatarse* de algo. Ya no es sinónimo mente a razón, la distinción del ser humano con respecto a los animales no se halla en la posibilidad de captar los universales, sino en tener conciencia de los objetos, acciones o sentimientos.

La manera en que Descartes ha dado forma a los argumentos sobre la conciencia humana es a través del procedimiento de su duda “profesional”. El

método escéptico cartesiano tiene una finalidad precisa y consiste en establecer *a priori* la existencia de la *res cogitans* a partir de la indubitabilidad de las experiencias más cercanas al sujeto mismo. Descartes logra convencerse y convencer sobre la indubitabilidad de tener dolores, creencias o ideas, mientras que aquello externo o físico es susceptible de ser trasfigurado o presentarse como descripción errónea del mundo externo²⁴.

Descartes legitimó la pregunta escéptica como método profesional de indagación por las ideas claras y distintas, pero más allá de la claridad, por la posibilidad de encontrar una naturaleza humana cognoscente. Esto ha permitido la generación de la idea de *no espacialidad*, lo cual permitió establecer una línea divisoria entre los retortijones experimentados en el estómago y la sensación que está asociada a la mente²⁵, y la única manera de trazar esa línea entre aquello que es espacial y aquello que no lo es consiste en dicha indubitabilidad presente en el hecho de la “proximidad al ojo interno: “nada conoce la mente con tanta facilidad como a sí misma”²⁶.

De todo esto se advierte la generación de la idea de “sustancia no espacial” y permite comprender que es fácil considerar lo mental como cosas más que como estado de cosas, lo cual además permite el surgimiento del abismo ontológico entre nombres y adjetivos²⁷. La no-localizabilidad es signo de la categoría adjetiva de los estados, más que de la estructura espacial de algunos particulares; la conciencia adquiere un estatuto ontológico en el sentido de que es la justificación del “ojo de la mente” en el pensamiento moderno, la conciencia se trata ahora como un nombre, todas las manifestaciones de los estados de los seres humanos no son ya adjetivos sino nombres, se hipostatizan a partir de la legitimidad del problema mente – cuerpo.

²⁴ Cfr. *Ibíd.*, 58.

²⁵ Cfr. *Ibíd.*, 65.

²⁶ Cfr. *Ibíd.*, 65

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, 69.

Para los antiguos, la mente, con toda evidencia, capaz de existencia separada cuando contempla lo incambiable y era ella misma incambiable. Para los modernos, cuanto más evidente es que tiene esa capacidad es cuando es una colección floreciente y ruidosa de sensaciones primarias²⁸.

Volviendo a realizar una comparación con el pensamiento griego, Rorty va a señalar que el velo o quitar el velo en el sentido de que la racionalidad halle algún elemento universal o necesario, es la posibilidad de “quitar la excrecencia que ensucia la vida del hombre”²⁹, se trata entonces de la eliminación del conflicto. La filosofía de la polis tiene una fuerte expresión en tanto que manifiesta la vinculación de la vida de los seres humanos al compromiso de ser cada vez mejores ciudadanos. La filosofía se concibe desde esta perspectiva como muy cercana a la cotidianidad del ciudadano griego, la duda se presta aquí para la construcción de la vida del hombre. Esto no ocurre en la concepción de develamiento presente en la modernidad, “la filosofía se ocupó de la ciencia más que de la vida, y su centro fue la epistemología”³⁰. Lo cual no quiere decir que no se presente cierto tipo de continuidad entre la modernidad y la antigüedad que se puede observar a partir de la vinculación, que se trata enseguida, de los elementos formales “conceptos” y las intuiciones “materia”³¹.

1.4. Kant: la fundación de la epistemología

El siglo XVII es significativo en la historia de la filosofía porque en esta época la figura del espejo del alma se afirmó tanto en la perspectiva empírica como en la racionalista, y dio lugar a una lucha pre-kantiana interminable respecto de la naturaleza, origen y límite del conocimiento humano a partir de la

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, 69 -70.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*, 51.

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, 66.

³¹ Cfr. *Ibíd.*, 133.

noción de “agrupación de representaciones”³². Los empiristas como Locke sostienen que el conocimiento de los objetos obedece a una representación que se impone a nuestra mente, defienden la idea de que el conocimiento se da a partir de aquello que se aparece ante el sujeto y que, gracias a la esencia de vidrio, logra captar una realidad y representarla a partir de la ideas. Mientras que en el caso de Descartes o el racionalismo, los objetos del conocimiento se imponen gracias a la capacidad humana para descubrir las verdades claras y distintas; esto quiere decir que el *cogito* determina o juzga si la representación que se ha instaurado en el “ojo de la mente”, devela la naturaleza precisa de los fenómenos del mundo. Para Rorty la lucha continua se basa en la relación que hay entre los particulares y los universales, ya que en el caso del empirista la generación de conocimiento solamente puede justificarse debido a la experiencia concreta con los objetos y ocurre lo contrario cuando se entiende que sólo es posible el conocimiento a partir de la posibilidad de establecer relaciones universales a partir del *cogito*.

La relación que se da entre lo particular y lo universal, que es antigua y puede rastrearse en la filosofía platónica y aristotélica, se ha transformado en la modernidad a la discusión entre el empirismo y el racionalismo. La cuestión central implica la idea de que uno y otro sistema de pensamiento tienen dificultades en la legitimación de un conocimiento estricto y seguro. En primer lugar, el empirismo considera que el conocimiento consiste en la realización de generalizaciones más que en el establecimiento de regularidades exactas *a priori*. Pese a basar el origen del conocimiento en aquello que es aparente a los ojos del observador, idea que ha protegido al empirismo de la metafísica ya que esta manera de identificar el origen del conocimiento permite que sus objetos de indagación sean considerados “reales”, y que además ha posibilitado en la

³² *Ibid.*, 131.

ciencia o método científico consolidar la noción de verificación, el conocimiento, desde esta perspectiva, se caracteriza por ser contingente.

El principio empirista señala que cualquier idea debe proceder de una experiencia inmediata que se presenta por medio de los sentidos. El problema radica en que la experiencia no es condición suficiente para establecer regularidades, ya que si se aplica el principio empirista con todo rigor, para que una proposición pueda afirmarse con total certeza, se deben haber contemplado la totalidad de ejemplares de lo que se esté predicando en dicha proposición; esto ocurre con las proposiciones que establecen relaciones a partir de la idea de causalidad que ha sido discutida por el empirismo británico.

Para David Hume, la causalidad no se constituye como un caso de idea simple o compleja en tanto que no se deriva de una impresión. Al buscar el origen de la impresión que genera la idea de la causa, llega a la conclusión de que se trata de un hábito mental que permite la relación entre dos o más ideas. Por tanto, Hume se refugia en el escepticismo que implica la imposibilidad que tiene el hombre de realizar juicios apodícticos en el terreno del conocimiento.

En segundo lugar, en el caso del racionalismo, se sostiene la posibilidad de establecer un conocimiento incorregible por vía de la *res cogitans*. En este caso, la indubitabilidad del pensamiento pasa a ser la garantía de poder juzgar que las representaciones dadas a la esencia de vidrio, permiten encontrar aquellas ideas *claras y distintas* que satisfagan la certeza o validez de las explicaciones que se dan respecto de la naturaleza del ser humano, así como de los hechos del mundo. La noción del dualismo cartesiano lleva a tener la certeza de la existencia del mismo hombre en tanto que piensa, Kant expresa que esta falta de vinculación entre la lógica o racionalidad con la experiencia, no cuenta con un control de la metafísica y que se puede llegar a pensar en alcanzar un conocimiento exacto de los objetos del pensamiento sin ningún límite apartándose de lo que pueden captar los sentidos; ideas como Dios, el alma y la felicidad pueden ser abordadas desde la absoluta razón, dejando un

espacio abierto de infinitas posibilidades sobre las cuales debe versar el conocimiento humano, lo que obstaculiza la tarea de delimitar hasta qué punto se puede llegar a conocer, de ahí la crítica kantiana de la dificultad para que la metafísica sea ciencia en tanto que las intuiciones son ciegas sin los conceptos y los conceptos vacíos sin el límite impuesto por la experiencia.

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos(...), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia³³.

La solución a estos debates o cuestionamientos tiene su lugar en Kant. El filósofo de Königsberg profesionalizó las preguntas relacionadas con la posibilidad, límites y reglas que dirigen el conocimiento humano. En ese sentido se dio prioridad a una facultad humana que juzgara las representaciones y no simplemente que las tuviera, como ocurre tanto en la postura empirista como en la racionalista. En estas dos corrientes filosóficas se aceptó la posesión de objetos que se aparecen irresistiblemente ante el observador; la diferencia radica en que los objetos para el empirismo son las impresiones, mientras que para el racionalismo son las formas de tales objetos en cuanto verificadas por la razón³⁴.

Rorty piensa que Hume, luego de haber formulado la dificultad que está presente en la idea de causalidad, no avanzó en la identificación de unas segundas representaciones; las cuales corresponden a los conceptos que aparecen en el pensamiento de Kant y son los que permiten la síntesis de lo que se presenta inicialmente como diverso como fenómeno en la intuición.

La filosofía kantiana busca el “conocimiento apodíctico”³⁵ de aquellas actividades que constituyen el conocimiento de los objetos. En ese sentido,

³³ Immanuel Kant, B XV. *Crítica de la razón pura* (México: Taurus, 1787/2006), 19.

³⁴ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 149.

³⁵ Cfr. *Ibíd.*, 133.

Rorty considera que el giro copernicano es una analogía que lleva a la transformación o al surgimiento de una tercer manera de sostener el dualismo mente – cuerpo y sostener el representacionalismo, esto es, la filosofía trascendental. Kant muestra que la única manera de establecer una forma de entender los fenómenos a partir de una disciplina científica consiste en encontrar aquellas reglas del entendimiento que permiten la constitución objetiva de los fenómenos de los que se ocupan una y otra disciplina. Algo similar a la idea de Locke, quien, según Rorty, afirma que lo que conocemos es posible conocerlo mejor conociendo nuestra mente, idea que va a ser profesionalizada con Kant y que posteriormente tomará el nombre de epistemología³⁶.

A partir de la intuición, las personas son capaces de representar la diversidad de los fenómenos que se aparecen pero estas adquieren un sentido en tanto conocimiento en la medida en que son unificadas o sintetizadas por la racionalidad o las formas. La diversidad en este caso se encuentra pero la unidad se hace o se constituye y esto sólo puede justificarse a partir de la teoría “copernicana”, pues es la única que permitió entender la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*³⁷.

Esta manera de entender los fundamentos del conocimiento tomó una fuerza absoluta para que fuera posible la reducción de la filosofía a la epistemología. Kant es el primero en determinar que la filosofía debe llevarse

³⁶ Cfr. *Ibíd.*, 133. Una de las críticas que se le hacen a Rorty es afirmar que la epistemología tiene origen en Descartes y Kant puesto que al hacerlo aparentemente desconoce las teorías de conocimiento previas a la modernidad. A mi modo de entender, esta discusión es infructuosa ya que carece de orientación respecto del propósito que tiene Rorty para situar a la epistemología en la modernidad, lo que en resumen es la posibilidad de entender que es con la epistemología moderna (así exista otra, por ejemplo la griega) la que instituyó una naturaleza del ser humano centrada en la necesidad de conocer leyes absolutas para explicar la naturaleza del comportamiento del hombre y de su entorno, mientras que el conocimiento, para los griegos, es necesario principalmente para establecer su dimensión política. Al respecto se puede consultar Michael Williams “Epistemology and the Mirror of Nature”, en *Rorty and His Critics*. Robert Brandom (ed.) (Malden, Massachusetts, USA, 2000): 191-213 principalmente el primer apartado.

³⁷ Cfr. *Ibíd.*, 147.

por el camino seguro de la ciencia a partir del establecimiento de las reglas que dirigen la mente humana para conocer, ya que concibe el fundamento del conocimiento como proposición más que como objetos. Es así que establece una relación entre los objetos del mundo y las formas lógicas con las que se tratan dichos objetos, pero dando prioridad a las últimas en tanto constituyentes.

Gracias a la vinculación de la esencia de vidrio en el terreno filosófico a través de la historia de la filosofía, y más precisamente gracias a la modernidad, la filosofía le quitó el título de ser la “reina de las ciencias” es decir paso de ser aquello que configuraba la totalidad de las explicaciones de las causas últimas y del universo a ser el *fundamento* de todas las ciencias que lo explican. La diferencia entre filosofía y ciencia marcó el inicio de la reducción de la filosofía a la epistemología, aquel conocimiento que justifica, genera criterios de validez y legitimidad del conocimiento “la filosofía paso de ser *primaria* no ya en sentido de ‘la más alta’, sino en el sentido de subyacente”³⁸.

La invención de la mente hecha por Descartes — su fusión de creencias y sensaciones en las ideas lockeanas — dio a la filosofía nueva base en que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía «previo» a los temas sobre los que se habían manifestado los antiguos filósofos. Además, proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la *certeza*, en oposición a la mera *opinión*³⁹.

En Kant se encuentra la pretensión de poner a la filosofía como garante de los fundamentos del conocimiento; Rorty señala que el giro copernicano es justamente la adopción de no validar el conocimiento en lo externo como nos lo predicaba el empirismo, sino que aquello que se consideró espacial se llevó a la interioridad y nuestra esencia de vidrio es ahora el “constituyente” de la certeza a partir de lo que se nos da de manera *a priori*. No obstante, Kant no da cuenta de cómo es posible que se constituyan a su vez dichas operaciones

³⁸ Cfr. *Ibíd.*, 128.

³⁹ *Ibíd.*, 132.

constituyentes; aunque el genio de Kant consiste justamente en haber hecho creer a sus fieles seguidores que ese yo trascendental era ahora el lugar de la justificación y la confianza en la certeza⁴⁰.

Rorty dice que hay tres logros propios del pensamiento kantiano; el primero tiene que ver con la posibilidad de vincular dos elementos diferentes de representación (los conceptos y las intuiciones), que nuevamente pone en el centro de la discusión a los particulares y los universales. El segundo consisten en ligar los elementos de la moral a aspectos intelectuales o seculares, para dar un fundamento de corte racionalista a las inquietudes morales de la vida práctica. El tercero, fue la comprensión de que el entendimiento es “constituyente”, pues abrió así el camino para considerar a la epistemología como una nueva ciencia, un fundamento capaz de ser el tribunal de cualquier aspecto o ámbito del conocimiento⁴¹.

Con respecto al segundo logro, Kant establece desde el mismo tribunal de la razón la distinción entre conocimiento teórico y práctico. Este último, si bien va a tratar de aquellos aspectos del conocimiento que tienen que ver con las decisiones prácticas de la moral, no deja de estar determinado por la naturaleza epistemológica de su filosofía. De esta manera llegamos al último de los tres problemas generales del dualismo denominado la “personalidad” de los que habla Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y con el que se concluye esta primera parte. Este problema consiste en que el hecho de que si rechazáramos el dualismo de mente – cuerpo y finalmente le quitáramos el alma o la razón al ser humano, este terminaría por carecer de importancia ya que se relativizarían los valores con respecto a la dignidad humana, de tal forma que al refutar las nociones racionalistas que se han ligado al concepto de inmaterialidad presente no sólo en la metafísica filosófica, sino también en ámbitos como la religión, se perdería el valor humano y la naturaleza del

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.*, 132-133.

⁴¹ Cfr. *Ibíd.*, 133-134.

hombre abandonaría la creencia en su superioridad frente a otros organismos vivos, por lo que se da la necesidad en el pensamiento moderno de brindarle a los argumentos morales una base más “científica” y menos polémica⁴². La moral se ha justificado a partir de su superioridad racional, en virtud de la facultad de representación o esencia de vidrio que a su vez permite las explicaciones acerca de los fenómenos del mundo que nos rodea, lo que se establece como argumento central para que también deba orientar la conducta del hombre, sin embargo, a pesar de este ideal moderno, no se encuentran muestras de la realización de tales fines del hombre implicados con su “naturaleza racional y volitiva”, de esta manera la superación del dualismo realmente no constituye en sí un sinónimo de destrucción de la dignidad humana, por lo cual, la distinción que hace Kant entre conocimiento teórico y práctico, no fue suficiente para desprenderse de la idea de dar un fundamento epistemológico a la moralidad.

⁴² Cfr. *Ibíd.*, 133.

Capítulo 2

NEOPRAGMATISMO RORTYANO: DE LA MODERNIDAD AL DEVENIR DE LA FILOSOFÍA EDIFICANTE

2.1. La invención de la mente

La presentación de los tres problemas generales del dualismo permite situar el origen de la noción de la esencia de vidrio desde una perspectiva filosófica ligada a la “tradición”. Una de las consecuencias del establecimiento de la epistemología como fuente segura del conocimiento humano consiste en la influencia de estos problemas en la consolidación de las disciplinas científicas contemporáneas. Quizás la que mejor se ha servido de la tradición del mito de la mente es la psicología moderna, que para rescatar al dualismo de sus raíces metafísicas no-científicas, ha establecido un estatuto ontológico o reificación del concepto de mente, que si bien tuvo su origen en la sustancia cogitativa cartesiana, se consolida en las teorías contemporáneas que explican el fenómeno de la psicología humana y que justamente fortalece la concepción de la naturaleza privilegiada en el ser humano, la defensa de la formalidad, la objetividad y el rechazo de cualquier forma de comprensión del mundo diferente a las explicaciones relativas a la “deidad científica”. Muchas de las teorías modernas de la psicología implican lo que Rorty ha denominado *abismo ontológico*⁴³, que en breve se entiende como la relación que hay entre los universales y los particulares, pero principalmente corresponde a la relación forzosa que se ha realizado entre la mente y el cuerpo. A partir de esta idea Rorty se propone destruir la legítima pregunta por la naturaleza de lo mental,

⁴³ Cfr. *Ibíd.*, 27.

con el fin de negar la fundamentación del conocimiento como una forma especial de relación entre el sujeto y el mundo.

A partir de ello Rorty se propone realizar una deconstrucción de toda la trama sobre la naturaleza privilegiada de la ciencia dirigida por la noción de *mente o psique*, pues él comprende que su naturaleza es de carácter relacional y no subsistente y que las descripciones que se realizan de ella son la aceptación de determinado *juego lingüístico filosófico*⁴⁴ constituido a partir de determinadas formas de vida. Pero para llegar a dicha formulación, debe “desmantelar” tanto las nociones que *cargamos a cuestas* por nuestros vínculos tradicionales con la religión y la metafísica, así como la sofisticación del dualismo contemporáneo ejemplificado principalmente en varias vertientes de la psicología moderna.

Siguiendo esta misma línea, el conocimiento ocurre como cambio en entidades que se pueden describir en términos inmateriales o metafísicos, tales como el alma, la razón, la conciencia, el espíritu, la memoria, la inteligencia y podríamos citar más constructos que ciertamente están ligados al fenómeno del conocimiento. De esto se puede derivar la necesidad que tiene el hombre para establecer una reificación de la noción de mente dada la imposibilidad de sostener cualquier fundamento o principio sin ésta, es decir, que tal fundamento debe tener una evidencia ontológica.

En la filosofía griega la razón podría ser equiparada con el fuego, la luz o el sol, símiles que en la actualidad no sirven más que como “figuras didácticas”, debido a que cualquier narración que implique un uso “ambiguo” del lenguaje o que haga uso de categorías metafísicas, resulta sospechosa para el científico. La influencia de la cientificidad hace necesario que se cultive un campo de estudio de “la mente humana” ya que la epistemología debe entender si las representaciones son exactas o no y esto no puede dejarse en manos de

⁴⁴Cfr. *Ibíd.*, 29.

planteamientos confusos antimaterialistas. Rorty considera que la invención de la mente por si sola, no es condición suficiente para el desarrollo de la epistemología dado que esta se da a partir de la confusión entre la explicación mecánica de la mente y la “fundamentación” de nuestras pretensiones de conocimiento, confusión que se establece a partir del pensamiento de Locke y se profesionaliza en la psicología empírica o en las neurociencias, disciplinas que establecen una relación entre las intuiciones y la fisiología humana. De esta forma la “certeza en el conocimiento” adquiere un fundamento que se explica a partir de la misma ciencia paradigmática⁴⁵.

Por ejemplo la lectura de la filosofía cartesiana hecha por pensadores como Ryle concibe la distinción mente cuerpo cartesiana como una manera de situar dentro de la misma categoría los eventos materiales *-Res extensa-* y los eventos psicológicos *-Res Cogitans* lo que según Ryle puede confirmar el afán de la psicología moderna por emplazar los pensamientos en estructuras anatómicas del cerebro, para darle una condición de científicidad al mismo fundamento. Al utilizar el calificativo de “cosa”, lo mental se asume de la misma manera que lo material o físico, como si al interior de nuestro cuerpo *existiera* un *fantasma en la máquina* que dirigiera los eventos corporales o extensos, es decir nuestras acciones. En este sentido, todos los seres humanos tendríamos dos vidas, una corporal externa y otra privada no espacial que sólo podría ser conocida por medio de introspecciones, lo cual ha dado lugar a que la teoría legal y aceptada por la mayoría de las comunidades y culturas sea el dualismo. De hecho, cuando se pregunta qué es lo que diferencia al hombre de los demás animales, se encontrarán prontamente respuestas: la razón, el entendimiento, su alma o espíritu y muchos otros conceptos mencionados previamente⁴⁶.

⁴⁵Cfr. *Ibíd.*, 138.

⁴⁶Cfr. Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental* (Barcelona, Paidós, 2005) principalmente el capítulo titulado el mito de Descartes dónde realiza una reconstrucción sintética de la idea del fantasma de la maquina como “doctrina oficial” del mundo moderno, 10-15.

No obstante, Rorty nos hace ver que la mente no deja de ser una invención metafísica y que es imposible ubicarla en categoría alguna. Tradicionalmente se ha pensado que lo contrario a físico es lo mental y que lo material es sinónimo de lo físico y que lo opuesto a material es lo inmaterial, de tal forma que siguiendo este razonamiento, inmaterial sería sinónimo de mental, lo que resulta de todas suertes problemático. En primera instancia, debemos considerar que lo físico y lo material tienen una naturaleza espacial y temporal, mientras que lo inmaterial no posee ninguna de estas características, por ejemplo el concepto de Dios. Ahora bien, si lo inmaterial es sinónimo de mental, esto último tampoco sería ni espacial ni temporal, algo que contradeciría el argumento kantiano ya que lo mental tendría propiedades temporales. Así las cosas, las neurociencias o la psicología moderna ¿cómo podrían argumentar que algo no espacial pero temporal, puede causar los comportamientos, cambios anatómicos o físicos entre otros “fenómenos” que son de naturaleza material y espacial? ¿Cómo salvar la identificación entre la mente y el cuerpo? Desde tiempos inmemoriales hasta el nuestro, este dilema no nos ha sido lo suficientemente claro, y a pesar de encontrar en las primeras páginas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* un argumento deductivo basado en un juego de sinónimos y antónimos Rorty de primera mano está presentando un panorama problemático para el camino seguro del fundamento, dificultad que él ha denominado *abismo ontológico*⁴⁷.

Científicos como Damasio⁴⁸ o filósofos como Searle⁴⁹ asumen que los constituyentes del psiquismo pueden ser explicados bajo los parámetros de la neurociencia y, en ese sentido, el problema del conocimiento también puede reducirse a algo estrictamente biológico o fisicalista. Los científicistas admiten

⁴⁷Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 27.

⁴⁸Para profundizar sobre el reduccionismo fisicalista de la psicología o la conciencia, el lector puede dirigirse a Antonio Damasio, *El error de Descartes la emoción, la razón y el cerebro humano* (Barcelona: Grijalbo, 1996).

⁴⁹Cfr. John Searle, *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real* (Madrid: Alianza, 2001).

en primer lugar que la *psique* a diferencia de lo biológico, tiene un carácter ontológico subjetivo, ya que depende de la experiencia particular y, en segundo lugar, que los eventos biológicos son ahistóricos, objetivos y no dependen de la experiencia particular de nadie, pero no por ello, afirman, se debe reconocer el fenómeno de la conciencia o *psique* como algo aislado a lo biológico.

Adicionalmente, desde esta perspectiva moderna, se dice que la conciencia es un evento causante y que por lo tanto es objeto de estudio científico, pero aún no se ha comprendido estrictamente cómo se relaciona el surgimiento de los estados mentales, los deseos, las imágenes entre otros fenómenos de interés para la psicología desde el punto de vista biológico, únicamente se asume, quizás por principio, que esos eventos son consecuencia de las interacciones de redes neuronales, pero hasta el momento no se ha dado una explicación consistente de por qué y cómo efectivamente los impulsos eléctricos de la sinapsis dan como resultado una teoría filosófica o un libro de literatura. Sería más acertado pensar con Rorty que tanto la biología como la filosofía del conocimiento son dos descripciones del mismo hecho, pero con diferentes juegos de lenguaje⁵⁰.

Rorty, al exponer que la epistemología en nuestro contexto ha facilitado el desarrollo de las dicotomías intuiciones – conceptos, mente – cuerpo o necesario – contingente, tiene el único propósito de darle un giro a la tradición occidental o a la noción del conocimiento como representación incorregible del mundo o de lo “dado”, hacia una forma contemporánea de pragmatismo

⁵⁰El juego de lenguaje relacionado con las neurociencias lo ejemplifica Rorty a partir de la narración imaginaria de los antípodas; aquella comunidad extraterrestre que sólo utiliza el vocabulario técnico-neurocientífico para describir las emociones y pensamientos, y cómo no existe en su vocabulario la noción de sensación. Estas explicaciones, concluye, se han consolidado por el uso de dicho lenguaje en las “formas de vida” de dicha comunidad y le permiten ejemplificar la confusión lockena entre explicación y justificación, es decir, cómo aparece el concepto de sensación, concepto mediático hipostatizado, como parte del vocabulario humano, pero que finalmente, su ausencia no representaría ningún problema. Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., específicamente el capítulo titulado Personas sin mente, 73-121.

antiesencialista, cuya posibilidad se vincula directamente a la deslegitimación y destrucción de la noción del ser humano, principalmente de su *esencia de vidrio*.

Debemos considerar que el dualismo es un problema prácticamente insuperable desde el mismo discurso que lo fundamenta, esto es, la modernidad cartesiana. Rorty muestra esta dificultad realizando un ejercicio “fenomenológico” para poder empezar a dilucidar las maneras en que se ha mantenido el dualismo occidental, y para ello utiliza los mismos argumentos dualistas, hace una deconstrucción y muestra el abismo ontológico común a todos los herederos de Descartes y del kantismo moderno.

El dualismo mente – cuerpo comienza con Descartes, en virtud de la concepción de la *Res Cogitans* y de la *Res Extensa*. Al hacer el ejercicio de autorreflexión podemos perdernos en argumentos ficticios, producto de nuestras interacciones lingüísticas y de lo que “experimentamos” subjetivamente, lo cual podría hacer parecer que dicha dualidad tiene sentido. Generalmente se ha atribuido lo mental a aquellos estados o disposiciones en donde las propiedades físicas e intencionales con respecto a la representación de un objeto o creencia no son evidentes al observador. Estas representaciones pueden no poseer un vínculo necesario con el evento que evocan, por ejemplo, en el caso de la evidencia del *cogito*, cuando, de acuerdo con el procedimiento cartesiano, llegamos al punto de no poder dudar de que se piensa por cuanto al dudar el individuo se encuentra utilizando el pensamiento; lo cual fuerza a creer que en efecto hay elementos lógicos que pueden ser garantes de las propiedades ontológicas de lo mental. Esto puede ocurrir en el caso de las sensaciones primarias como el dolor, el cual generalmente es acompañado de una creencia acerca de lo que está ocurriendo en nuestro cuerpo, sin embargo lo que decimos de las sensaciones corresponde con un estado que no se ve o que no está ubicado en un lugar del cuerpo y por tanto es no material; de tal forma que es éste el momento en que encontramos “unos eventos mediadores”

y se empiezan a constituir o cosificar elementos verbales que refieren a un yo o a una entidad incorpórea.

Desde la perspectiva kantiana, diríamos que lo mental puede corresponder a lo temporal, pues si bien se conoce que lo opuesto a físico es lo mental y un sinónimo de físico es material, generalmente se asocia la inmaterialidad al concepto de mente. El concepto de inmaterialidad tiene una fuerte carga cultural y filosófica, tanto así que las convicciones más intolerantes con cargas metafísicas o trascendentales han justificado que se cometan genocidios o torturas en nombre de dichas categorías exacerbadas.

¿Cómo empezamos a tratar las explicaciones de aquello que fundamenta el mismo conocimiento desde nuestra propia experiencia? El ejercicio consiste en entrar a evaluar aquello que es denominado estados intencionales, fenomenológicos y funcionales, pues algunos estados que hemos denominado mentales se asocian a situaciones que cotidianamente experimentamos (fenomenológicas) y a aquellas imágenes que ocurren en nuestra “cabeza”, por ejemplo, de aquellos momentos que se vivieron durante el día, una velada o un fin de semana, los cuales implican *lo* fenomenológico y *lo* intencional. La identificación de tales estados como “propiedades fundamentales”, puede ser el sustento argumentativo de aquello que recibe el nombre de mental.

Rorty señala que las llamadas propiedades fenomenológicas, intencionales o funcionales, independientemente de cuál sea el contenido que le corresponda a cada una de ellas, por el simple hecho de no ser evidentes a cualquier observador se relacionan con lo *no material*. En ese sentido quiere comprender cuáles son las razones que han vinculado las propiedades fenomenológicas, intencionales y funcionales como condición de *no materialidad*, y así nos recrea la noción que se tiene de cada una de ellas.

En primer lugar, lo fenomenológico implica la experiencia subjetiva del que mira o tiene algún tipo de sensación, por lo que cabe considerar que dentro de dichas experiencias subjetivas se pueden encontrar tanto los dolores como

las imágenes mentales. Por otro lado, las creencias no tienen propiedades fenomenológicas, aunque puede ocurrir que los dolores impliquen una creencia de tipo “me duele x porque están afectadas las fibras y”, lo cual permite diferenciar *lo intencional* de las sensaciones primarias, puesto que la sensación de dolor generalmente está acompañada de una creencia x y en ese sentido podríamos decir que adquiere propiedades fenomenológicas. En consecuencia, lo fenomenológico implica un tipo especial de representación de la experiencia subjetiva, es decir es una forma de mediación entre lo externo y lo interno y por tanto es una propiedad *no – material*.

En segundo lugar, las intenciones corresponden a las representaciones o imágenes mentales con una continuidad temporal que permite identificarlas como permanentes, en cuyo caso el argumento kantiano de la conciencia como procedente de la intuición temporal, pero no de la espacial, se correspondería con uno de los argumentos modernos que justifican “el lugar” de las representaciones. Lo cual no es condición necesaria para asegurarnos un estatuto ontológico de lo que tiene como procedencia lo meramente epistemológico en el sentido que se expresa en la filosofía kantiana.

Finalmente, en relación con los elementos funcionales, el ejemplo más contundente es el de la belleza. Lo bello no es identificado como una propiedad ontológica (salvo en Platón), sino más bien es una categoría que se puede expresar puesto que se da en un contexto relacional. Se dice que alguna cosa es más bella que otra por el hecho de participar de un lenguaje que se ha adquirido en la misma historia de los individuos que hacen parte de dicha comunidad de lenguaje. Aunque así se tomara como una categoría lógica, en términos de relación, el concepto de funcionalidad se muestra como continuador de la tradición dualista o por lo menos mantiene la controversia de “no aparente a todos los que miran”, de tal manera que estas nociones, relacionadas con las experiencias de los sujetos, se asocian a aquello que es no-material.

Por eso, la respuesta a la pregunta ‘¿por qué lo intencional es no- material? es ‘porque todo estado funcional —todo estado que sólo pueda entenderse relacionando lo que se observa con un contexto más amplio— es, en un sentido superficial, no material’. El problema está en tratar de relacionar esta noción superficial de ser ‘no material’ —que significa simplemente algo parecido a ‘no evidente de forma inmediata para todos los que miran’— con el sentido de inmaterialidad que está cargado de sentido filosófico⁵¹.

El sentido filosófico de lo inmaterial es precisamente el que Rorty ha mantenido en las diferentes narraciones acerca del conocimiento y su necesidad de fundamentación en el ojo de la mente; necesidad que se enfatiza en la filosofía moderna que considera el conocimiento como una relación incorregible entre las representaciones y conceptos que permiten la explicación del mundo que nos es “dado”.

En procura de justificar el fundamento del conocimiento sin basarse en categorías que implicaran caer en este sentido de superficialidad o evidencia para los que miran, la psicología moderna plantea la posibilidad de explicar la mente a partir de la observación o experimentación, en tanto que la confusión entre estos estados intencionales, intuiciones o funciones, se considera producto de la fisiología. De ahí que se profesionaliza en disciplinas tales como la neuropsicología, neurociencia, entre otras, y pese a todo el esfuerzo realizado en separar la noción de mente de la “carga filosófica de inmaterialidad” (metafísica), llevan a cuestras el problema del “abismo ontológico”. Estas posturas “materialistas” consideran que todos los “hechos” internos del organismo son simplemente expresiones de un mismo aspecto y que al hablar de sensaciones se está haciendo referencia a transformaciones o a procesos que ocurren en el sistema nervioso central.

Pese al intento que ha realizado la neurobiología del comportamiento de tratar lo mental como estados funcionales que se encuentran situados o que dependen del cerebro, no ha establecido con la suficiente claridad a qué aspecto está haciendo referencia cuando se señala que el problema mente –

⁵¹ *Ibid.*, 33.

cuerpo consiste en dos maneras de tratar un mismo hecho, sin embargo, esta posición no aclara si se está hablando de un hecho material (fisiología) o de un hecho inmaterial (mente). El emergentismo, esto es, la creencia de que los eventos psicológicos emergen de la funcionalidad del cerebro, puede comprometer su misma postura materialista en cuanto da la impresión de que se acepta un tipo de entidad inmaterial que procede de otra entidad material (cerebro), lo que definitivamente no cumple con la posibilidad de separación, por lo menos teórica, del dualismo⁵².

2.2. Conductismo epistemológico

Si hay tantas formas de “evidenciar” los estados internos de los individuos, ¿cómo es posible librarnos del dualismo? Para tratar de ir en esta vía Rorty se ocupa de las nociones de mente – cuerpo en un tipo de filosofía inspirada por la tradición de la naciente disciplina de la psicología, específicamente en el modelo conductista, por tratarse de una corriente que niega la posibilidad de “considerar seriamente” un estatuto ontológico de lo mental; Rorty denomina a este planteamiento “conductismo epistemológico”⁵³.

Dicho conductismo considera que aquello que se ha calificado como sensaciones, imágenes, creencias y todos los estados funcionales, está en relación con eventos externos, la conducta y el lenguaje humano. En ese sentido cuando se hace mención a estados internos del organismo, se está acompañando el comportamiento con eventos de carácter verbal. De tal manera que cuando un individuo se comporta como si le estuviera doliendo la muela, la comunidad verbal de referencia le aporta el componente verbal “te duele la muela”, elemento lingüístico que en el dualismo termina adquiriendo propiedades ontológicas.

⁵² Cfr. *Ibíd.*, 118.

⁵³ Cfr. *Ibíd.*, 106.

Así mismo, el conductismo generó la incertidumbre acerca de la existencia de *otras mentes*, ya que desde el punto de vista positivista del conductismo no se podrían extraer, a partir de lo “evidente de forma inmediata para todos los que miran”, categorías como creencia, deseos, dudas o estados mentales. De este modo solamente los datos de la observación del comportamiento entrarían a jugar un papel determinante en la justificación de la psicología científica y el objeto de estudio de tal disciplina estaría establecido en función de las acciones o comportamiento que son de acceso público.

Los planteamientos del conductismo le permiten a Rorty emprender una crítica a la noción de verdad como correspondencia y al conocimiento como exactitud de las representaciones. Sus compañeros de viaje son principalmente Dewey, Quine y Sellars, quienes se oponen a los elementos de lo “dado” en relación a la fenomenología kantiana y los problemas de la analítica o la lógica en tanto apodíctica (Russell), en contraposición al psicologismo empirista⁵⁴.

Después de Kant la dificultad radicaba en encontrar un lugar para la filosofía, puesto que si ésta se articulaba específicamente en la psicología científica (epistemología), podría ser reemplazada por una explicación naturalista del conocimiento y, por otro lado, si la filosofía se basaba exclusivamente en una línea de corte historicista (hermenéutica), habría riesgo de que fuese absorbida por la literatura o la narrativa, dejándola sin un objeto formal de indagación⁵⁵. Para que exista un campo llamado filosofía de la ciencia es necesaria la vinculación kantiana entre lo contingente (lo dado) y lo necesario (reglas de la mente)⁵⁶. Husserl señala que ni la perspectiva psicologista ni la narrativa permiten establecer la garantía kantiana de “verdades apodícticas”. Por una parte, el psicologismo envuelto en contingencias empíricas y en una lógica representacionalista sin

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 159.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 159-160.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 160.

fundamentación *a priori* no es conveniente para la filosofía y, por otra parte, la narrativa caería en un historicismo con multiplicidad de interpretaciones. En ese sentido, si no es posible tener la distinción entre lo necesario y lo contingente o entre lo que nos es dado y su conceptualización, que es “añadida por la mente”, no se podría hablar de una reconstrucción racional del conocimiento. Sólo la vinculación realizada por Kant entre la lógica y la experiencia ha permitido tener un objeto específico de indagación para la filosofía⁵⁷, ésta guarda la eterna disputa entre lo particular y lo general y las implicaciones de ello para el establecimiento de juicios sintéticos *a priori*.

El final de la analítica, cuyo más claro ejemplo se encuentra en las *Investigaciones filosóficas*⁵⁸ de Wittgenstein, justamente hace que se plantee una nueva manera de concebir la aproximación al conocimiento. En el caso de Quine y Sellars, se propone la tesis de que “la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas y objetos, sino de conversación, de práctica social”⁵⁹, en este caso los dos filósofos involucran “las formas de vida” como constituyentes de la naturaleza del conocimiento. La dirección que tomará esta postura “epistemológica” implica el reconocimiento de la influencia de la historia y la negativa de aceptar la neutralidad del conocimiento en tanto develado o determinado, independientemente de la compleja dinámica social. Es el mismo cambio mostrado por Wittgenstein, al pasar de un rígido *Tractatus* a un complejo “juego de lenguaje”. De ahí se desprende la premisa fundamental de la concepción holística de Quine y Sellars; “entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión en la representación”⁶⁰.

Rorty nos muestra que a partir de la identificación de los elementos sociales se justifica la noción del conocimiento y sitúa así el conocimiento

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, 160.

⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, 161.

⁵⁹ *Ibíd.*, 161.

⁶⁰ *Ibíd.*, 162.

científico como homólogo a cualquier otro tipo de informe relativo a nuestros estados internos. Desde esta perspectiva los informes que se dan acerca del dolor o de las imágenes presentadas en nuestro espejo de la naturaleza son justificables precisamente por el juego lingüístico del cual proceden. Generalmente nosotros no hacemos una investigación para establecer la correspondencia entre la realidad y un informe subjetivo relativo al dolor o a cualquier otra sensación, de ahí que pierda sentido la pregunta ¿cómo saben nuestros semejantes cuáles son aquellas de nuestras afirmaciones en que pueden aceptar nuestra palabra y cuáles las que exigen posterior confirmación?⁶¹

Si este ejemplo se ubica en un plano relativo al conocimiento Rorty se encuentra con que así como no se solicita constantemente una constatación de los reportes cotidianos de cualquier persona respecto de su experiencia subjetiva, verbigracia “me duele la muela”, “tengo frío” o “tengo sed”, tampoco se debe saciar la sed de los modernos respecto a la fundamentación o explicación de cómo conocemos, ya que tanto para Sellars como para Quine el hecho de hablar de aspectos relativos al conocimiento es similar, si no igual, al hecho mismo del reporte de afirmaciones fenoménicas o intencionales a partir del contexto actual de un individuo. El ambiente particular genera los criterios de validación de los conocimientos adquiridos, lo que permite pensar con Sellars y Quine que “la justificación del conocimiento es cuestión de práctica social”⁶², de la misma manera en que se justifica la comunicación entre individuos que pertenecen a un ámbito particular de la cultura.

Además de que el dualismo trajera consigo la dignidad humana a través de la revelación de las verdades *claras y distintas*, proporcionó la noción emblemática e ideal respecto al conocimiento y el representacionalismo. Rorty, partiendo de los supuestos de Quine, muestra cómo estos postulados pueden

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, 164.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, 170-175

ser llevados a otro ámbito, el de la narración de las historias humanas, y dejan así la formalidad incorregible para pasar a una configuración del mundo, reconociendo al ser humano como contingente. El conductismo epistemológico es sin lugar a dudas una respuesta viable que permite abandonar la tradición dualista y que ha de entenderse como “el explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero (...)”⁶³. En este sentido, el conductismo ha podido devenir pragmatismo. Desde este punto de vista no se entiende la verdad como una relación incorregible entre las representaciones y el mundo, sino como una orientación que no ha sido superada por algo mejor que permita entender y transformar los avatares de la vida humana, ya sea en espacios de carácter científico o en la vida ordinaria de cualquier persona. De acuerdo con esto, la verdad se entiende como “lo que es bueno que creamos” y no como un “contacto con la realidad”⁶⁴.

Rorty comprende entonces que todos los argumentos presentados por los dualistas han estado enmarcados dentro de dicha justificación y que el tratar de buscar cualquier tipo de *fundamento* del conocimiento termina por conducirnos a una práctica social ajustada al juego de lenguaje provisto por el entorno en el que buscamos dichas fundamentaciones. En ese sentido Quine va a tomar distancia de una noción de verdad por correspondencia y optará por una verdad por conveniencia, propia del “espíritu” del pragmatismo⁶⁵.

2.3. El giro lingüístico

La confusión de Locke entre explicación y justificación, esto es, entre el “conocimiento de” referente a objetos que se “tienen en la mente” y “el

⁶³ *Ibíd.*, 164.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, 166.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, 188.

conocimiento de que” o creencia justificada en forma de proposiciones⁶⁶, estableció el marco teórico que permitió a la psicología empírica o fisiología tomar el lugar del fundamento mismo del conocimiento, asumiéndose de esta manera que la filosofía pueda dejar de tener la función de orientadora del conocimiento verdadero. En ese sentido, para no dejar sin utilidad o campo de indagación al filósofo profesional aparece la analítica a partir de Kant y posteriormente el fortalecimiento de la lógica⁶⁷, para opacar el criterio adoptado por el psicologismo humeano o lockeano, que posteriormente llevaría a la psicología empírica. De esta manera se presenta el escenario para que la filosofía dé un “giro” hacia la pregunta por el lenguaje.

Si bien es cierto en la filosofía contemporánea la reflexión en torno al lenguaje resulta ser un lugar común, hay varias maneras en las que el lenguaje ocupa dicho lugar. Rorty divide la filosofía del lenguaje en dos modos genéricos; en primer lugar se encuentra aquella filosofía del lenguaje en la que los filósofos destacan un estudio de los fenómenos mismos del lenguaje y su constitución, sin el ánimo de que esta sea una nueva manera de fundamentar el conocimiento. En esa línea se encuentran pensadores como el primer Wittgenstein o Frege y corresponde a la filosofía que Rorty considera “pura”. En segundo lugar, se encuentra la tradición heredera del kantismo que se resiste a que la filosofía sea únicamente un ámbito de explicación ligado a validaciones empíricas y, por tanto, fortalece la idea de búsqueda de lógicas regulares que a su vez tenga una referencia al fenómeno. A este tipo de filosofía de lenguaje la considera “impura”⁶⁸, por tratar de encontrar en el lenguaje el fundamento del conocimiento o las respuestas epistemológicas a partir del análisis del lenguaje.

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, 140.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*, 238.

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, 237.

En general, el tratamiento de la epistemología a partir de la filosofía del lenguaje, se relaciona con la filosofía de Kant. La filosofía trascendental considera que la constitución objetiva de los fenómenos se lleva a cabo a partir de nuestras aportaciones y, de esta misma manera, la filosofía del lenguaje consiste en la acción propia del sujeto en la constitución de significado de los términos componentes, los cuales se relacionan con el mundo a partir de los hechos, en virtud de la percepción sensible. La realidad estará representada por la posibilidad de establecer significados a partir de un esquema conceptual fundamental, este último análogo a las reglas del entendimiento que fundaron la epistemología.

Davidson establece una distinción entre aquellos pensadores que siguiendo la analogía kantiana entre síntesis espontánea del entendimiento con significado lingüístico, realizan proyectos filosóficos con fines epistemológicos, motivados por “cierto puritanismo filosófico adventicio”⁶⁹, y otros pensadores que no se orientan por tales fines. Filósofos como Frege y el mismo Davidson siguieron esta última línea puramente lingüística mientras que otros como Quine realizaron una mezcla entre las teorías del significado y la epistemología⁷⁰.

Una teoría del significado se puede comprender como la necesidad de encontrar no la semántica propia de una palabra, sino más bien la constitución de inferencias a partir de las relaciones entre conceptos. En ese sentido un concepto tiene significado en tanto que cae en un esquema conceptual determinado. Dicho esquema es el que permite el conocimiento correspondiente o referente a una “realidad” dada y que encierra el problema del realismo. Para un realista la posibilidad de tratar de encontrar a partir del lenguaje la configuración de esta relación entre el mundo sensorial y el lenguaje es necesaria para poder justificar la investigación científica u otras posturas

⁶⁹ *Ibid.*, 239.

⁷⁰ *Ibid.*, 239.

epistemológicas como la del verificacionismo o conductismo⁷¹. En este sentido, la indagación sobre el funcionamiento del lenguaje constituye el fundamento posible del conocimiento⁷². Davidson también comprende de esta manera la teoría del significado, sin embargo, considera que no hay una estructura conceptual determinada que se encuentre fundamentando algún proyecto de tipo fundacionalista.

Desde la perspectiva davidsoniana la articulación del significado sólo tiene lugar dentro del contexto de una estructura conceptual más amplia. Los cambios en la teoría permiten a su vez cambios en los elementos conceptuales más básicos. Esta idea permite la disolución de la distinción de Quine entre los aspectos de significado y los aspectos de hecho, equivalente a la distinción entre lo dado y lo aportado⁷³ tan necesarias para dar un lugar especial a la epistemología. La posibilidad de disolver un dualismo como el de esquema-contenido desde una perspectiva pura de la filosofía del lenguaje, motiva a que el filósofo “profesional” se resista a la misma. A partir de la búsqueda de la estructura del lenguaje, las regulaciones *a priori* del lenguaje o “esquemas conceptuales determinados” se afirma la esperanza para obtener una mejor claridad en la relación que el lenguaje tiene con el mundo. Para este tipo de filósofo, debe haber un fundamento, en este caso, en la estructura conceptual sobre la que se pretenda cualquier posibilidad de producir el denominado conocimiento científico.

No obstante, en Davidson la filosofía del lenguaje debe ocuparse de aspectos empíricos del mismo uso, esto es, de un análisis gramatical para comprender cómo las “formas de vida” producen las relaciones entre oraciones y conceptos renunciando así a una teoría del significado *a priori*. Desde esta perspectiva el “giro del lenguaje” consiste en el intento de encontrar la relación

⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, 239.

⁷² Cfr. *Ibíd.*, 239.

⁷³ Cfr., *Ibíd.* 41.

entre ciertas parcelas de práctica social y el uso del lenguaje que se hace en otras⁷⁴. Por ello pueden reunirse en esta misma línea filósofos como Kuhn y Feyerabend. Para este último, la posibilidad de cambios en el significado se debe a cambios en la teoría, y para Kuhn los cambios en la ciencia normal ocurren por medio de revoluciones que producen cambios de paradigma.

Contrario a este punto de vista se encuentran los planteamientos de Putnam y Dummett, estos filósofos son considerados como parte del grupo de pensadores que intentan rescatar el papel central de la filosofía como fundamento. Dummett considera que el fundamento de la filosofía es la teoría del significado y no la epistemología, como lo había hecho creer Descartes. La filosofía consiste en encontrar el “arquetipo” de significados que se pueden establecer en cualquier lugar y espacio de tiempo dado, sin apelación a factores de orden histórico o transformación teórica lo que indica que una teoría del significado de este tipo se convierte en el modelo y garante de la filosofía.

Desde esta perspectiva se tiene la noción de que los diferentes términos utilizados para dar cuenta de ciertos aspectos de los fenómenos del mundo, son perfectibles y pueden mejorar a medida que se avanza en los hallazgos científicos o teóricos. Por ejemplo, se considera que la explicación que Descartes realiza con relación al conocimiento como representación del mundo en tanto idea de la mente, ha resultado de importancia para el desarrollo de la filosofía; digamos que ha permitido sustituir el realismo ingenuo propio de la escolástica por un representacionalismo mucho más sofisticado, pero sigue siendo insuficiente. En ese sentido se considera que una teoría del significado que corresponda al establecimiento de los parámetros conceptuales más fundamentales, permite la determinación de aquello a lo que realmente *han hecho referencia* las diferentes posturas filosóficas.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 241.

Putnam señala que el punto central en el problema de la fundamentación del conocimiento es el problema de la referencia que aparece en las perspectivas de realismo e idealismo⁷⁵. Dentro del realismo se presenta un rechazo de perspectivas como la de Feyerabend por cuanto se acepta la introducción de una inestabilidad en el significado de los referentes, y se propone en su lugar concebir el cambio de significados por cambios del tipo de explicación que cada teoría efectúa sin que el objeto cambie. Putnam considera que no es viable contemplar la idea de un cambio en el “esquema conceptual” porque esto resulta ser lo más problemático para la filosofía del conocimiento, pues debe existir un marco permanente cognoscible independiente de los cambios o variables de naturaleza empírica o teórica⁷⁶.

Por el contrario, un antirrealista “idealista” consideraría que no existe una diferencia de grado en diferentes explicaciones de un mismo objeto de estudio, sino que la verdad o validez de dichas explicaciones se circunscribe a una coherencia intrateórica, sospecha de la convergencia de la ciencia entre el lenguaje y el mundo y por tanto la validez del conocimiento es en cierto modo relativo⁷⁷. Este tipo de postura pone en aprietos a Putnam, quien parte de que la referencia es necesaria en cuanto permite plantear validez en el marco de la investigación y métodos que utiliza la ciencia, por lo que intenta fortalecer este planteamiento a partir de tres argumentos acerca de la necesidad de que la filosofía siga siendo considerada como fundante; en primer lugar una teoría que permita la relación entre las palabras y el mundo puede dar una “interpretación satisfactoria”, en segundo lugar, la fiabilidad de los métodos clásicos de investigación, el uso del lenguaje entre otros elementos de la ciencia, sólo pueden tener la pretensión explicativa a partir de una postura realista⁷⁸. Por

⁷⁵ Cfr. *Ibíd.*, 254.

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, 250.

⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, 255. Especialmente la cita textual de Hilary Putnam introducida por Rorty del texto *Mind, Language and Reality*.

⁷⁸ *Ibíd.*, 257.

ultimo tomado literalmente: “sólo el realista puede evitar pasar de la idea de: ‘muchos términos utilizados en el pasado no hacían referencia’ a la idea: ‘es más probable que ninguno de los términos utilizados por nuestros científicos haga referencia’”⁷⁹, asumiendo esta última como la expresión de un escepticismo absoluto. Tal idea restaría fiabilidad a nuestros sistemas investigativos y por tanto debe aparecer la noción de verdad en tanto referencia o realismo epistemológico⁸⁰, puesto que verdad y referencias son condiciones equiparables sin las cuales no sería posible realizar la distinción entre que es ciencia y lo que no. Rorty, siguiendo a Putnam, dice que se debe “bloquear la desastrosa meta – inducción que procede de las posturas idealistas antirrealistas que concluyen en la idea: “ningún término teórico hace referencia nunca”⁸¹. Así, concluye, la filosofía del lenguaje en un sentido “impuro” “es importante para la filosofía contemporánea debido a que debe haber una diferencia entre la historia de la búsqueda de la verdad y la historia de la poesía o la política o el vestido”⁸².

La destrucción hacia la que apunta Quine de los dos dogmas del empirismo se va a oponer a esta pretensión de reconfigurar el sentido de la búsqueda de la verdad. El primer dogma corresponde al esencialismo, que consiste en la posibilidad de encontrar una diferencia entre lo que la gente cree de algo o dice sobre algo de la esencia de un objeto, esto implica que es posible encontrar a partir de un referente, lo que de éste se dice, bien sea en la antigüedad o en la modernidad, lo que lleva al segundo dogma en tanto que siempre es posible realizar una “traducción” de conceptos⁸³. Este último dogma, justamente permite considerar que en ciencia se posee una “referencia objetiva”, lo que no ocurre con otro tipo de saberes. Cuando se comprende que

⁷⁹ *Ibíd.*, 257.

⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, 259.

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, 257.

⁸² *Ibíd.*, 245.

⁸³ Cfr. *Ibíd.*, 247.

estos dos dogmas se desvirtúan desde una noción pragmática de la verdad, que considera que hay teorías que permiten un mejor el desenvolvimiento del hombre en el mundo, la ciencia pierde su carácter superior y termina siendo equiparable a la religión.

Una perspectiva pragmática considera que el la traducción expresada en estos dos dogmas del empirismo es innecesaria y resulta del todo un error. Como se observa, la pretensión de fundamentación del conocimiento en la filosofía del lenguaje también termina siendo un terreno infructuoso que siempre va a caer en círculos de petición de principio: ¿cómo lo que fundamenta es fundamentado?, en este caso las reglas o esquemas conceptuales. Al considerar que es imposible que puedan existir tales esquemas estáticos, se asume que en efecto el ser humano no puede tener la tendencia de aislarse de los fenómenos que estudia y ser imparcial, lo cual Davidson y Quine han argumentado, pues tienen en común la idea de que aquello que denominamos verdad es consecuencia de prácticas sociales o usos del lenguaje y por lo tanto, no se trata de encontrar mejores explicaciones de los problemas tradicionales en términos progresivos al interior del conocimiento, sino que se trata cada vez más de problemas diferentes y por lo tanto son intraducibles entre sí.

Cuando se considera que la transformación de las diferentes nociones del conocimiento se da en el sentido de purificación de los significados de los conceptos a través de una especie de evolución del conocimiento, se entiende el lenguaje como una evolución secuencial de los problemas de la filosofía, lo cual Rorty considera engañoso y erróneo:

Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de *las cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de *las ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de *las palabras*. Pero no debe pensarse que esta secuencia ofrezca tres opiniones contrarias sobre lo que es primario o lo que tienen carácter de fundamento. No es que Aristóteles pensara que la mejor forma de explicar las ideas y palabras era hacerlo en términos de las cosas, mientras que Descartes y Russell adaptaron de otra forma el orden de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles no tenía –no sentía necesidad de– una

teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles sobre el conocer no ofrecen respuestas, buenas o malas, a las preguntas de Locke, lo mismo que las observaciones de Locke sobre el lenguaje no ofrecen respuestas a las de Frege⁸⁴.

El conocimiento entendido por Rorty de esta manera implica abandonar los paradigmas antiguos puesto que hay nuevos problemas y significados de los términos. La historia del conocimiento muestra que se han de abandonar los antiguos problemas en lugar de sustituir las explicaciones, esto último es propio de la nostalgia de la filosofía como constituyente, por el contrario, la filosofía pasa a ser una asunto de conversación y de práctica cultural.

Los argumentos que más convencen el intelecto de Rorty se alejan de cuestiones tradicionales ligadas a la fundamentación del conocimiento y el “giro del lenguaje” se encamina a una postura de carácter histórico y contextual. Rorty se va a denominar a sí mismo como un *nominalista psicológico*, cuya doctrina consiste en comprender que toda conciencia es un asunto lingüístico de una naturaleza diferente a la de la relación especial proposicional con la realidad. En ese sentido, dará más crédito a las concepciones de Kuhn acerca de la ciencia y a las Wittgenstein o Davidson en relación con el lenguaje y, por consiguiente, en este “giro” tanto lo mental como lo epistémico se encontrarán en *almoneda sociocultural*⁸⁵. El lenguaje es tratado de acuerdo con lo que él denomina *etnocentrismo* y no como si estuviésemos llamados, a partir del lenguaje junto con el *ojo de la mente*, a develar la “verdad” de la realidad.

Los defensores de Kuhn, dice el autor, han establecido la distinción entre racional y no racional en términos sociológicos, y no a partir de elementos metodológicos en términos de posesión o no de criterios explícitos para orientar el “camino seguro”. Esto nos permite admitir que en epistemología hay imposibilidad, como lo describe Rorty, de conseguir “metavocabularios

⁸⁴ *Ibíd.*, 242.

⁸⁵ Cfr. Richard Rorty, “La contingencia de los problemas filosóficos”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores: Escritos filosóficos 2* (Barcelona: Paidós, 1993), 309.

ahistóricos en cuyos términos formular algoritmos para la elección de teorías”⁸⁶, más bien acepta que podemos tratar el estudio de “la naturaleza del conocimiento humano” sólo como el estudio de ciertas formas en que interactúan los seres humanos, esto es, justificar el conocimiento humano no como una relación especial entre las palabras y los objetos, sino desde “la conversación y la práctica social”⁸⁷.

De ahí que aparece la idea de la contingencia del lenguaje que recorre el pensamiento de Rorty sobre todo en el texto de *Contingencia ironía y solidaridad*, en el que se expresa en el rechazo a las atribuciones de verdad con respecto a la ciencia y de la posibilidad de construir acuerdos y pensar el conocimiento como algo que “facilita” el desarrollo de las sociedades en el mundo. Para ello toma el lenguaje visto desde la perspectiva del segundo Wittgenstein como constituido a partir de las *formas de vida*, lenguaje que no representa la realidad sino que se desarrolla dependiendo del contexto en el que nos encontremos. El lenguaje al ser constituido dentro del mismo conjunto cultural de las diferentes sociedades y etnias, sugiere su naturaleza contingente, variable y arbitraria de consolidación.

Así, luego de habérselas con Putnam a partir de Davidson y Quine, su postura se vincula mejor con la de estos últimos puesto que las ideas de estos permiten “desmantelar” el lenguaje privilegiado de la ciencias en cuyo caso, cuando se halla un logro grandioso o se halla “el poeta vigoroso”⁸⁸, tal manifestación no deja de corresponder a formas azarosas producidas a partir de la interacción social. Visto de otra manera, así como se pueden transformar las condiciones del hábitat cuando cae un rayo en algún punto geográfico, de la

⁸⁶ Cfr. Richard Rorty, “¿Es la ciencia un género natural?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 49-74.

⁸⁷ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 162.

⁸⁸ La figura del “poeta vigoroso” corresponde a la posibilidad de redescripciones originales del yo, provista por filósofos como Nietzsche o Kuhn. Esta noción aparece en *Contingencia, ironía y solidaridad* y se desarrollará como más claridad en el último capítulo del presente texto.

misma forma, en la ciencia ocurren revoluciones científicas, pero ello no implica que haya una verdad por develar sino que “se hace”⁸⁹.

Para Rorty los seres humanos tienen dos formas de pensar el sentido de sus vidas; unos que narran el aporte a su propia comunidad, a su contexto cotidiano, y otras que ponen su reflexión en algo que denomina no humano o “metafísico”. Los primeros, señala, son los que buscan un sentido de vida en la solidaridad, mientras que los segundos lo hacen en la objetividad. En consecuencia a lo planteado previamente, el primer grupo de “pensadores” corresponde a aquellos que buscan un fundamento filosófico en sus propósitos, mientras que los segundos son pragmáticos, o como señalaría el filósofo, aquellos que han abandonado el “deseo de objetividad”. Lo cual es la tendencia de pensamiento que puede afirmar que lo que se ha denominado verdad, se puede contemplar como una buena recomendación, pero considerando que puede haber mejores.

De esta forma entenderíamos que el fenómeno del conocimiento estaría mediado por la participación de un individuo dentro de ciertas prácticas y el correspondiente juego de lenguaje que solo son comprensibles etnográficamente, como una historia de metáforas, siguiendo a Wittgenstein Rorty señala:

Concebir la historia del lenguaje y, por tanto, la de las artes, las ciencias y el sentido moral, como la historia de la metáfora, es excluir la imagen de la mente humana o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornaron cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la naturaleza los ha destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos⁹⁰.

En este sentido el carácter y validez de un conocimiento se identificaría con una serie de convencionalismos realizados al interior de una comunidad verbal, en nuestro caso una comunidad científica; pero conceptos como alma, conciencia y otros, tendrían diversas acepciones bien sea si son tomadas desde

⁸⁹ Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), 19.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 36.

una perspectiva científica, una filosófica y otra de sentido común. Richard Rorty, como señala Fernando Broncano⁹¹, dice que las explicaciones científicas son metáforas mal utilizadas, de tal forma que desde una posición sociológica, el problema de la veracidad o la naturalización del conocimiento serían convenciones propias del grupo de intelectuales que han destinado su vida y juego de lenguaje para construir explicaciones de todo tipo de eventos.

Las formas lingüísticas se han adquirido por medio de las comunidades verbales de nuestro entorno social. Se abre entonces un sendero para pensar de una manera totalmente diferente los aspectos relacionados con la ética, la política y la ciencia, pero en un terreno parecido al de las “arenas movedizas” que no está constituido y es impredecible.

2.4. El devenir de la filosofía edificante

Denominamos problemas a aquellas cuestiones en las que hay tensiones entre diversas teorías, en donde no hay claridad en la comprensión o explicación de los fenómenos del mundo y tal vez en muchos de aquellos problemas podríamos tardar milenios para encontrar, en alguna fuente segura, la manera o forma de decir las cosas en un lenguaje que cualquier persona consideraría racional. No obstante, es propio de la modernidad tener la creencia de que la epistemología consiste en la actitud de dirigir nuestra investigación, con plena naturalidad, hacia el más preciso y conmensurable discurso.

Rorty entiende por conmensurable aquel discurso en el que es posible llegar a un consenso sobre las reglas que lo rigen; “el discurso que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos en

⁹¹ Cfr. Fernando Broncano, “Naturalización de la razón”, en Luis Olivé (Ed) *Racionalidad epistémica* (Madrid: Trotta, 1995): 223-244.

donde parece haber conflicto entre las afirmaciones⁹². En ese sentido, tal “actitud natural” despertada por el racionalismo moderno dirige necesariamente el contenido de nuestro conocimiento y así se concibe que en la medida en que se sustente un conocimiento de nuestro mundo externo, el ser humano podría responder con justicia a preguntas de tipo ético o político, o bien acerca de su propia existencia. De esta manera Rorty señala que la filosofía se puede concebir como una especie de *supervisor cultural*⁹³.

Esta forma de discurso ligado a la esperanza en la adquisición de regularidades y formas universales de explicación del mundo, está vinculada a lo que nuestro filósofo denomina filosofía sistemática. Tal filosofía es comparada con el planteamiento kuhneano de ciencia normal, en el sentido de paradigmática para cierta época o contexto definido. Desde la perspectiva moderna, a diferencia de la perspectiva de la de *Las estructuras de las revoluciones científicas*, dicho paradigma es inamovible o infranqueable, dada la connotación de la filosofía como guardiana de la racionalidad.

Por contraste con este tipo de planteamientos modernos sacralizados por la cultura deviene la hermenéutica; ésta ha sido considerada por filósofos como Dilthey y Husserl como un tipo de metodología o como un nuevo tipo de epistemología, pero dicha manera de concebir la hermenéutica difiere de la concepción rortyana. Si se la entiende como una metodología o como una nueva epistemología, la distinción entre *naturwissenschaften* y *geisteswissenschaften* se mantiene dando lugar a la ruptura entre lo que es material o físico y lo inmaterial o espiritual, previamente considerada. En el terreno del conocimiento dicha disputa alimenta más los problemas respecto a cuál tipo de conocimiento, contiene mayores criterios de validez y fortalece las distinciones disciplinarias y la necesidad de definir objetos de estudio y, por ende, el dualismo.

⁹² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 288.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, 288.

Partiendo de la lectura de Gadamer, Rorty concibe la hermenéutica como otra forma de conversación y no como un nuevo amanecer de la epistemología. El ingrediente que la hermenéutica aporta consiste en su capacidad para edificar más que para sistematizar los elementos del mundo en el que el ser humano convive. A su vez, también va a comparar este discurso como si fuera el discurso anormal a partir del normal, entendiendo lo anormal como una manera de ir en contra de lo tradicionalmente dado en el pensamiento del hombre de Occidente. La hermenéutica ha de ser vista como oposición a la concepción del conocimiento como fundamento de cualquier actividad humana. Esta diferenciación podría ser comparable con la historia de la música, que coincide con el contexto en el que vive uno de los héroes de Rorty, L. Wittgenstein, que si bien no es una analogía muy exacta, puede facilitarnos la comprensión de este aspecto de su pensamiento.

Puelles⁹⁴, un musicólogo contemporáneo, nos cuenta que Wittgenstein creció en una época en la que la Viena musical se dividía en dos bandos; por un lado los músicos que seguían la tradición estricta de las formas musicales tonales amantes de Bach, Beethoven y Brahms y, por el otro, los que por influencia wagneriana, empezarían un nuevo movimiento que corresponde a la atonalidad y el uso del dodecafonismo⁹⁵. Sin embargo, algunos musicólogos consideraban que la música atonal debería tomarse en consideración tan sólo en función de sus elementos tonales que pueden contenerse y presentirse en ella, puesto que conciben la tonalidad como un hecho *natural* (por ejemplo la tonalidad de Do mayor) que se basa —como ya se sabe— en el fenómeno acústico de los armónicos, que puede *explicar* la física⁹⁶.

⁹⁴ Antoni Puelles, *El arte de lo indecible* (Universidad de Extremadura. 2002).

⁹⁵ Tradicionalmente la armonía se construía a partir de las siete notas que conocemos y las derivaciones tonales mayores y menores. Los compositores contemporáneos empezaron a utilizar esas mismas siete notas más cinco semitonos (dodecafonismo) lo cual hace más difícil hablar de una tonalidad estricta. Schönberg es considerado el padre del dodecafonismo.

⁹⁶ Enrico Fubini, *Música y lenguaje en la estética contemporánea* (Alianza Música: Madrid. 1994).

Dicho de otra manera, así como la modernidad considera que hay verdades por develar, en la música se concebían estándares “cientificistas” o lo que era estimado como normal. Pese a ello, surge música “anormal” como es el caso de Webern o Schönberg, músicos que enriquecieron la música contemporánea. No obstante, hoy sabemos que las dos tradiciones musicales, tanto la clásica como la contemporánea, hacen parte del mismo universo musical y ninguna es más importante que la otra, pero si cabe entender que el dodecafonismo facilitó la “creatividad” en otros géneros de nuestro siglo, como en el caso del jazz.

En cuanto a la hermenéutica, no se trata de concebir que sea esta una mejor posición en la que ha de sustentarse el paradigma de la filosofía. Se trata más bien de oponerse a la creencia de que la única forma de ser edificado es develando la realidad ahí afuera del mundo. El “espíritu” hermenéutico implica que la búsqueda de la verdad es sólo una de las formas en las que el ser humano puede proyectarse, así como un músico podría interpretar blues o rock. La hermenéutica se propone renovar las descripciones que tenemos del mundo y de nosotros mismos, por ello es un discurso *anormal*, del mismo modo en que el dodecafonismo lo es con relación a la música clásica.

Tal discurso edifica en la medida en que desliga al hombre de posiciones dogmáticas o fundacionales que han producido dolor o carencia de creatividad. En palabras de Rorty; “Se *supone* que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos”⁹⁷.

La necesidad que fuerza a la modernidad a describirnos en términos exactos o verídicos, implica que a partir de estas normativas o regularidades podríamos librarnos de “tomar decisiones”; se trata de la necesidad de tener una seguridad de algo, de conocer un elemento positivo que permita anclar la

⁹⁷ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, 335.

dimensión humana en un porvenir claro, preciso y sin lugar a interpretaciones o, por lo menos, no atadas a una racionalidad irrestricta e incorregible: “(...) es un deseo de constrictión – un deseo de encontrar fundamentos a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar”⁹⁸. Pero dicha necesidad implica el “sacudirse de la responsabilidad”.⁹⁹ Puede que llegue el momento de saber todo acerca de nosotros mismos, de qué aspectos fisiológicos o neuronales se activan a partir de cierta idea, de qué correlación tiene el deseo o cierta palabra con el sistema nervioso central, pero en todo caso no sabríamos qué hacer con todo este conocimiento¹⁰⁰. Por el contrario, la hermenéutica implica la redescipción de nuestras propias vidas y en esto estaría implicado un sentido, más que de expresión de representaciones, un sentido de esperanza en *lo* que se pretende llegar a ser.

Rorty plantea que si bien los filósofos edificantes, como Gadamer, Heidegger o Derrida pueden parecer a la luz de Kuhn “revolucionarios”, distan mucho de serlo, puesto que hay “revolucionarios” vinculados a una misma tendencia, por ejemplo Habermas a la modernidad. Estos filósofos son tan opuestos a las consideraciones epistemológicas que el lenguaje mismo no es representación de la realidad o que el uso del lenguaje puede no representar nada. Heidegger o Derrida distinguen bien el sentido al que quiere apelar Rorty para tratar la hermenéutica. Así nos encontramos con que definitivamente el ser humano al usar el lenguaje no se encuentra presentando una representación de ningún tipo, sino que simplemente se puede estar *diciendo* algo, no necesariamente una opinión, sino *participando* de una conversación más que

⁹⁸ *Ibíd.*, 287.

⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, 339.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, 328.

de una investigación¹⁰¹. Puede esto asemejarse más al uso que hace del lenguaje el poeta, que al que hace el científico.

El poeta, al poner por caso, tiene a su disposición un lenguaje ya formado, que sirve además, para usos muy diferentes del meramente artístico, es decir, un lenguaje con un uso práctico, lo que exige de él que posea un vocabulario de términos suficientemente precisos como para que la referencia (implícita en cada término) sea unívoca. El poeta asume para sí, para sus fines artísticos, el lenguaje común; no obstante, cabe preguntarse ¿conservará este lenguaje, en el interior de un organismo artístico, la misma claridad y sentido unívoco por cuanto atañe a su significado? En una palabra: todo término que ante nosotros comparece ha de continuar poseyendo el significado que se le asignó dentro del vocabulario; sin embargo, en un contexto poético, cada frase se proveerá de otros significados de alusiones, de referencias secretas. Por este motivo, si bien el poeta sirve [sic] del mismo lenguaje que usa para el discurso común o el científico, tal lenguaje, al usarse como un lenguaje artístico, perderá su precisión y su sentido unívoco al momento de adquirir la indeterminación, la ambigüedad y la profundidad expresiva del arte¹⁰².

Si bien en la cita anterior Fubini considera que el lenguaje tiene una relación previamente unívoca con *lo* que significa, en el caso de Rorty todo el lenguaje tendría una semejanza con el que aquí él describe como lenguaje artístico, tendría *referencias secretas*, incluido el lenguaje de la misma ciencia. Por ello dice nuestro filósofo que tanto Heidegger como Wittgenstein observan que las personas no son instrumentos que puedan darnos una información catalogable como mejor o peor, sino que la interacción que han tenido en la vida con las diferentes manifestaciones étnicas o sociales de las que parten— el *juego de lenguaje* — no manifiestan representaciones irrefutables de lo que es *el mundo o los hombre*. Cuando manifestamos expresiones que indican el uso de la metáfora del espejo, estamos expresándonos de una forma particular, de la misma manera en que en otro tipo de contexto, bien sea artístico o literario, en el que no se pretende representar absolutamente nada: “debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como no

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, 335.

¹⁰² Enrico Fubini, *Música y lenguaje en la estética contemporánea*, op. cit., 45.

exteriorizaciones de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto”¹⁰³.

Así pues el papel de la filosofía resulta ser ahora una *conversación* y no un intento por gobernar y tratar todos los fundamentos en los cuales las distintas opiniones, creencias y discursos permiten una aproximación cercana a la verdad. El problema radica en que los “filósofos profesionales” conservan el temor de que si no intentan asir las creencias y conocimientos al árbol de la verdad, desaparecería su discurso; no obstante, esta imagen no es la que pretende dar Rorty, sino que el papel del intelectual estará situado en otro ámbito distinto al de la incansable búsqueda de la verdad que otrora lo ha alejado de los dilemas más concretos y cercanos del mundo. La filosofía en este sentido hará una transición desde el conocimiento hacia la esperanza en la solidaridad.

Capítulo 3

DE LA VERDAD ESTÁTICA A LA METÁFORA TEMPORAL

3.1. Verdad y Objetividad

Luego de realizar un recorrido por el origen y mantenimiento de la concepción del conocimiento humano a través del espejo de la mente y ver que el entramado de la epistemología se ha tejido a partir de la conjugación de varios factores teóricos, históricos y culturales, y después de identificar las diversas transformaciones de la manera en que se ha consolidado la idea de

¹⁰³ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, 335-336.

una filosofía fundante en relación con los demás saberes en función de lo cercano o alejado que este tipo de conocimiento este respecto de la verdad o la realidad, aparece el cuestionamiento respecto de las características de la ciencia desde una perspectiva pragmática.

Dos de las características que se han asociado directamente a la epistemología o al conocimiento científico son la verdad y la objetividad, que por su consolidación en nuestra la cultura se han establecido como orientadoras de las acciones humanas o la garantía de nuestros propósitos. Esto valida la idea de teorías representacionistas o realistas del conocimiento, acerca de que el conocimiento que más se aproxima a una posibilidad de validez universal ahistórica e independiente de la comunidad humana de referencia, corresponde a aquel conocimiento que procede de la ciencia, por ser este el más racional.

Rorty señala que los problemas del fundacionalismo científico han establecido divisiones en los ámbitos del saber humano, y una de esas divisiones que permite identificar de una manera clara y comprensiva para cualquier persona a la que inquiete el problema de la aproximación con la realidad, consiste en dos maneras de entender la racionalidad humana. En primer lugar, hay filósofos que defienden la idea de racionalidad como semejante a “metódico”, “universal”, “estable” “objetivo” o “verdadero”, que sienten que el proceso de conocimiento se aleja radicalmente de la misma naturaleza del hombre; ellos consideran que se puede tener un contacto real con algo de naturaleza *no - humana* y por lo cual no se condiciona a ningún aspecto particular de una comunidad. La explicación del orden del mundo se contempla como una posibilidad que es propia de la condición del ser humano en el mundo. Esta es propiamente la idea general de toda la tradición moderna fisicalista o causalista.

En segundo lugar, se encuentran aquellos filósofos que por alguna razón han sido un tipo de “piedra en el zapato” para los seguidores de la racionalidad. Estos son tachados por aquellos de “irracionales”, “subjetivos” y en general

carentes de argumentos fuertes para sostener su postura de inconmensurabilidad en el marco del conocimiento. Por inconmensurabilidad entienden la imposibilidad de realizar traducciones de nociones históricas de las maneras de comprender el mundo y los fenómenos que se han convertido en objeto de indagación por parte de las distintas disciplinas. Estos últimos poseen más el deseo de solidaridad que el de objetividad, pues se ubican en un terreno social y político para la elaboración del análisis de los diferentes saberes. Filósofos como Dewey o Davidson aprecian esta manera de identificar los problemas humanos relativos al conocimiento¹⁰⁴.

Los filósofos de la primera vertiente que hacen parte de la tradición o canon Platón – Kant¹⁰⁵, consideran que sus opositores son relativistas y que por tanto sus argumentos carecen de una validez, estos son los filósofos que se mueven por el deseo de objetividad más que de solidaridad. Para ellos la razón de los conflictos humanos, la pobreza, el egoísmo o la maldad en general, son cuestiones de ignorancia, o de desviación del paradigma moderno de la realidad del mundo, o de la incapacidad de librarnos de nuestros prejuicios, o valores morales vinculados a realidades supra humanas.

Estos últimos tienen la idea de alcanzar la verdad en tanto que ella es buena por sí misma y no porque sea buena para uno o para la comunidad; las metas que se propone Platón son fijadas por la noción de una naturaleza humana universal, en la que cabe la distinción entre apariencia y realidad y no tanto por su pertenencia a la cultura griega¹⁰⁶. Los realistas buscan la solidaridad en la objetividad, pues ellos justifican el conocimiento en términos naturales, que se derivan de la esencia humana universal, y no de la naturaleza humana del chino, el colombiano o el japonés, puesto que hay “factores

¹⁰⁴ Cfr. Richard Rorty “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Barcelona: Paidós, 1996), 39.

¹⁰⁵ Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., 94.

¹⁰⁶ Cfr. Richard Rorty “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 40.

culturales invariables”¹⁰⁷. Por el contrario, los pragmatistas como Rorty tienen el deseo de reducir la objetividad a la solidaridad, y de esta forma consideran, junto con James, que la verdad es aquello en lo que es bueno creer¹⁰⁸.

Así se puede señalar que los pragmatistas como Richard Rorty, no tienen una teoría de la verdad, pues el valor de la indagación humana no es la epistemología sino la ética; “la indagación de la naturaleza humana del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias”¹⁰⁹. La objetividad del pragmático no consiste en el deseo de limitar a la comunidad, sino de ampliar al máximo posible la noción de “nosotros”. La distinción entre conocimiento y opinión radica realmente en “temas en los que es fácil obtener un consenso y temas en los que es difícil obtener tal consenso”¹¹⁰. La noción de objetividad es planteada por Rorty en términos políticos y morales y no en términos epistemológicos o metafísicos, en cómo la sociedad se ve a sí misma¹¹¹.

Nuestra tradición occidental se ha caracterizado por considerar que la verdad es el objetivo o núcleo del conocimiento; de hecho, hablamos de verdad sólo en relación con aquello que implica la facultad de conocer, el progreso científico, la búsqueda de causas primeras, la diferenciación del hombre con los animales en tanto ser racional o creatura de Dios, entre otros aspectos que siempre estarán implicados en lo que entendemos por verdad. En consecuencia, la tarea principal de la filosofía (epistemología) consiste en establecer los criterios de validez de un determinado saber o la forma en que podríamos actuar de una manera correcta, a fin de que nuestro conocimiento tenga más probabilidades de ser verdadero. Desde una perspectiva platónica,

¹⁰⁷ Cfr. *Ibíd.*, 40.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibíd.*, 41.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 43.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 41.

¹¹¹ Cfr. *Ibíd.*, 48.

por ejemplo, el ser humano sería más justo o bueno si encontrara las esencialidades que definen lo justo y lo bueno, o en el caso de la ciencia existe una permanente búsqueda de criterios de validez del conocimiento para constituir relaciones necesarias, suficientes, constantes y universales entre los eventos o variables.

Una de las controversias más notables durante el curso del pensamiento occidental ha sido el del origen y legitimidad del conocimiento, como ya se había discutido. Cuando se trata el tema del conocimiento suele presentárenos el problema del empirismo y el racionalismo como si fueran los principales factores que definen la condición de origen y legitimidad del mismo. Los empiristas naturalmente reconocen que el acto de conocer corresponde con la representación a partir de las impresiones inmediatas, esto es, que toda idea que se tenga respecto a un objeto o un caso particular necesariamente debe corresponder con dicho objeto o caso presente en el mundo objetivo¹¹². Por el contrario, los racionalistas han definido que el origen del conocimiento se encuentra en la capacidad que tienen los seres humanos de establecer principios *a priori*. Los principios *a priori* consisten en un tipo especial de reglas establecidas por el entendimiento, que permite al ser humano relacionar los hechos de manera ordenada; el conocimiento está dado principalmente por relaciones entre ideas coherentes a partir de las mismas reglas del pensar o reglas formales de la lógica.

Rorty hace referencia a estos tipos de nociones respecto del conocimiento *verdadero* utilizando la distinción que hace Sellar entre fisicalistas e idealistas, los primeros son los que determinan que una idea A debe tener una correspondencia con el objeto A, mientras que los idealistas comprenden

¹¹² Cfr. Carlos Patarroyo, "Kant y Hume: La respuesta a un escéptico", en *Kant: entre la sensibilidad y la razón*, Gonzalo Serrano, Luis Eduardo Hoyos y Carlos Patarroyo eds. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006):73-104.

los conocimientos como sistemas coherentes de representaciones¹¹³. En ese sentido para los fisicalistas una idea es verdadera por su correspondencia con los objetos, mientras que para el idealista el objeto es verdadero si aquellas proposiciones que lo describen tienen una consistencia lógica.

Uno y otro tienen en común que comprenden el lenguaje y mundo como correspondientes¹¹⁴, es decir que el espíritu común tanto para los idealistas como para los fisicalistas es la búsqueda de la verdad, independientemente del camino que se tome e incluso así el camino conduzca al escepticismo¹¹⁵. En esta vía se han desarrollado teorías y requisitos epistemológicos para fundamentar y aclarar cuál es el conocimiento más cercano a la verdad, por ejemplo encontramos a Lakatos con su noción de los programas de investigación científica, o a Popper con el criterio de falsación, quienes partiendo de la “clarificación” establecida por el kantismo sobre la disputa empirismo racionalismo, realizan combinaciones entre los elementos formales de una teoría y los fácticos, propios de la experimentación en el laboratorio o del método empírico en la ciencias sociales, para diferenciar a la ciencia de las pseudociencias. Estos ejemplos son muestras de la influyente preocupación y necesidad en el pensamiento occidental por el establecimiento de una teoría de la verdad o por lo menos de la validez del conocimiento.

Ahora bien, estos elementos que constriñen el pensamiento contemporáneo han hecho que cualquier otro referente respecto a lo que denominamos verdad constituya un relativismo, demoníaco incluso. En el caso de la moral y la ética, la tradición judeo-cristiana también ha fortalecido la necesidad de hablar con respecto a la verdad, “la verdad os hará libres”. El trato

¹¹³ Cfr. Richard Rorty, “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Barcelona: Paidós, 1996):173-205.

¹¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, 178.

¹¹⁵ El escepticismo, si bien es una postura epistemológica que niega la posibilidad de un conocimiento universal, es, sin embargo, una postura epistemológica en un sentido estricto, pues trata acerca del conocimiento. Incluso puede haber escépticos que si bien niegan la posibilidad de conocer, no niegan la existencia de la verdad.

religioso de la verdad implica una necesaria relación con Dios y con elementos de carácter iluminista como en el caso de San Agustín, siendo así que el comportamiento moralmente correcto se encuentra ligado a la posibilidad de conocer a Dios y su doctrina y que la ignorancia de ello sea causa de la corruptibilidad del ser humano¹¹⁶.

En breve se podría decir que el pensamiento occidental acerca de la verdad consiste en el establecimiento de relaciones especiales entre el mundo y las ideas, búsqueda de esencialidades en las categorías morales, correspondencia entre el objeto y lo mentado, leyes o concepciones iluministas relacionadas con fundamentos de carácter religioso, pero el problema de la verdad se ha constituido principalmente en el quehacer científico, en una meta que corresponde con un mandato cognitivo en el que se busca la representación de aquello que está ahí afuera con independencia del sujeto; la verdad es aquella representación más exacta. Consideramos ahora el caso del pragmatismo.

En el pragmatismo, pese a que algunos de sus representantes aún dan importancia al tema de la verdad, su noción es totalmente diferente a la que ha estado presente en la mayoría de los ámbitos académicos. El pensamiento tradicional se ha transformado pese a la resistencia de los hombres modernos para entrar en conversación con el pensamiento pragmático y sus implicaciones sobre la manera en cómo comprendemos nuestro mundo. Independientemente de las variedades del pragmatismo estas tienen en común que la principal fuente de la que se nutre es la biología darwinista. Los evolucionistas ven en el conocimiento una extensión de la filogenia para desarrollar elementos más

¹¹⁶Actualmente nos encontramos en un contexto en el que la secularización del ser humano es importante, aunque que el espíritu religioso integra una gran parte de las disputas relacionadas con la verdad para pensar diferentes aspectos sociales contemporáneos. Sobre el tema de la religión y la secularidad se encuentra un interesante texto en el que Rorty realiza un debate con Gianni Vattimo, el primero no religioso y el segundo “armónicamente religioso”, titulado *El futuro de la religión, caridad, solidaridad, ironía* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

adaptativos que le impliquen favorecer la conservación de la especie, en este caso el ser humano, entendiendo que la verdad hace parte de la cultura, la verdad desde esta perspectiva se trataría principalmente a partir de criterios viables para la conservación de la especie. En este sentido, es necesario hablar de la selección natural, puesto que ella tiene mucho que ver con el por qué el pragmatismo es una corriente que se ha desviado del pensamiento tradicional y de la manera como se concibe la verdad desde este punto de vista. A grandes rasgos, haré un recuento de lo que es la selección natural, para luego vincularla con la noción pragmática de la verdad como justificación.

Para el pragmático, enunciar algo como verdadero consiste en enunciar una creencia, pero siempre considerando la posibilidad de que aparezca una creencia mejor que la sustituya o la renueve; incluso en Rorty encontraremos que la noción de verdad tiene la tendencia a desaparecer o a reducir la noción de objetividad a la de solidaridad¹¹⁷.

La selección natural consiste en que la constitución estructural, física, morfológica y algunos patrones de comportamiento se han mantenido en el contexto actual debido a que han permitido la supervivencia. Dichos elementos que permanecen, denominados filogenéticos, se han presentado no porque existiese un arquitecto divino o un mundo totalmente diseñado previamente¹¹⁸, sino por la interacción entre las condiciones del ambiente y los organismos. Lo que se quiere decir es que una característica morfológica, digamos por ejemplo, el mimetismo (que es la capacidad de tomar el color del ambiente en el que un animal se encuentra), se estableció por las consecuencia de dicha estrategia, que es la facilitación para huir de los depredadores.

No todos los animales se pueden mimetizar, sólo algunos ya que en su mecanismo genético se presentó la variabilidad (aún se desconocen las

¹¹⁷ Cfr. Richard Rorty, "¿Solidaridad u objetividad?", en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1, op. cit.*, 41.

¹¹⁸ Cfr. Richard Dawkins, *el Gen egoísta* (Barcelona: Salvat, 1998), 4.

razones de las mutaciones de este tipo) que hizo presentar tal estrategia y por adecuarse al ambiente esta logró perpetuarse¹¹⁹. En la selección natural ocurren acontecimientos intempestivos que pueden motivar la génesis de nuevas estrategias de supervivencia o cambios en las estructuras genéticas, sin embargo el científico evolucionista siempre tendrá el interrogante acerca de lo que se vendrá en el futuro. En un sentido estricto, el evolucionista no podría predecir lo que va a pasar, por ejemplo con la piel de los seres humanos, puesto que las condiciones ambientales podría cambiar.

Según Rorty, Dewey considera que la naturalización de cualquier saber, incluyendo el epistemológico, implica asumir que la verdad como *correspondencia* o *representación* del mundo objetivo es una pretensión moderna que se ha legitimado como *paradigma*, pero que la misma biología contemporánea puede servir como argumento para restarle fuerza a esta idea.

Las creencias se desarrollan de la misma forma como lo hacen las estrategias evolutivamente estables¹²⁰. Dichas estrategias no están predeterminadas sino que se adquieren dentro de la historia de cada organismo o especie y se han constituido por su condición de ser las más “convenientes” para enfrentar el ambiente circundante. De la misma forma, los aspectos culturales sociales y lingüísticos, como el caso de la “verdad”, no están predeterminados sino que se van presentando y transformando en función de las múltiples interacciones entre el ambiente y los individuos. Podríamos sintetizar esta idea en que la selección natural llevada al terreno del conocimiento nos permite pensar que la cultura y el lenguaje implican una

¹¹⁹ La forma de las orejas de ser humano no había sido prediseñada para sostener unos anteojos, sin embargo, ahora son, para ello, de bastante utilidad.

¹²⁰ Las estrategias evolutivamente estables son aquellos patrones de comportamiento que son compartidos por los integrantes de una especie y que ha favorecido la adaptación en relación a la supervivencia en relación a procesos como los del forrajeo o búsqueda de alimentos, conducta social entre otros, que parece similar a la transmisión genética de las características físico-químicas de los organismos. Al respecto se puede ver Richard Dawkins, *el Gen egoísta*, *op. cit.*, principalmente en los capítulos V y VI.

transformación interactiva y dinámica, lo cual le quita fuerza a las nociones de fundamentación del conocimiento y representación¹²¹.

En los capítulos finales de un libro titulado *el gen egoísta*, se intenta abordar el problema de la cultura desde la perspectiva evolucionista y por ello Dawkins acuña el término “meme” en analogía con el de gen, para explicar que existen ciertos componentes culturales básicos que se transmiten de una generación a otra, de la misma manera que lo hacen los genes. De allí se podría decir que el conocimiento o la verdad como un evento cultural, también estaría compuesto por grandes cadenas de “memes” que se transmiten de una generación a otra y que solamente tienen éxito las “más fuertes”.

Esta analogía se hace con respecto a la transmisión genética, puesto que esta es llevada a cabo al azar e incluso involucra errores para que un determinado carácter se prolongue, en ese sentido la “evolución cultural”, producto de las *formas de vida*, no implica un criterio específico para determinar que componente sería el más apto para que se desarrollara en el medio; la memética también apoyaría que los conocimientos transmitidos se darían a causa de una mutación e interacción de varias prácticas culturales pero en definitiva no abrían elementos para decir que un conocimiento sea verdadero sino que simplemente sería verdadero porque logró sobrevivir o es útil para la sobrevivencia.

De esta forma, el darwinismo se constituye como antecedente del pragmatismo en el sentido en que al extraer de forma comprensiva los elementos que lo constituyen, y partiendo de ejemplos tan sencillos como los enunciados en el presente texto, podríamos decir que no hay posibilidad de realizar una teoría de la verdad al estilo racionalista. El pragmatismo se basa justamente en la contingencia de los asuntos sociales y naturales, lo que permite decir que aquello que constituye lo que llamamos verdad tiene otras

¹²¹ Cfr. Richard Rorty, “Dewey, entre Hegel y Darwin”, en *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3* (Barcelona: Paidós, 2000).

condiciones que corresponden más con una dinámica y perfectibilidad del conocimiento, que con algo “previamente diseñado”.

Davidson, como ya se ha señalado, concibe la posibilidad de construir una teoría *desespistemologizada*¹²² de la verdad, en la que se abandonen las viejas distinciones entre apariencia — realidad, objetividad — subjetividad, realismo — antirrealismo etc. Una teoría desespistemologizada se entiende como *una explicación de lo que hace la gente, en vez de una relación no causal de representaciones en la que las personas se relacionan con entidades no humanas*¹²³. En este sentido una teoría de la verdad tendría relación con la narración o el relato de los elementos que permiten que una “regla” pueda garantizar la solución de una problemática particular (adaptación), pero a partir de la misma acción humana.

Aunque el uso de la palabra teoría no estaría en total congruencia con lo que Rorty plantea sobre la verdad, dado que definitivamente los argumentos de él apelan a la inutilidad de cualquier pregunta o problema relativos a la verdad, en el caso del pragmatismo podría señalarse que la verdad corresponde con lo que se dice sobre algún hecho particular que puede ser más justificado que otro en relación con la posibilidad de solucionar los problemas más cercanos al ser humano.

La consideración general del pragmatista consiste en que la verdad no tiene usos explicativos, que el término verdadero es un residuo resultante de una explicación “naturalista” de la conducta lingüística, que no hay relaciones de “verificación” entre las creencias y el mundo, y finalmente, que los debates entre realismo y antirrealismo carecen de sentido¹²⁴. En esto se puede identificar que el pragmatismo de Rorty implica no sólo el rechazo de las

¹²² Richard Rorty, “Representación práctica social y verdad”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

¹²³ Cfr. *Ibíd.*, 211.

¹²⁴ Cfr. Richard Rorty, “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1, op. cit.*, 176.

acepciones tradicionales del concepto de verdad, sino incluso la disputa misma de lo que es la verdad, lo cual ha tenido serias implicaciones respecto a las críticas que hacen de Rorty hasta pensadores de su misma línea.

Los que atribuyen el elemento de relativista a Rorty siempre apelan a que el asumir la verdad como una justificación más que como que algo es así y no de otro modo, consideran que el pragmatista debe afrontar el riesgo de lo que puede considerar que no es verdad¹²⁵, y uno puede encontrar algunas posturas en su contra que obedecen a argumentos *ad absurdum*, incluso irrisorios, como por ejemplo que es mucho más útil para la sobrevivencia saber “la verdad” de que el agua de un pozo está envenenada a tener creencias justificables de que el agua de un pozo está envenenada¹²⁶. Sin embargo, Rorty no desea que sólo porque tengamos creencias justificables acerca de un evento cotidiano “bebamos agua envenenada de un pozo”, sino que está atacando el asunto de la verdad que ha descrito la metafísica tradicional y no simple y llanamente elementos que la misma selección natural no puede explicar en términos metafísicos, como es el caso de la sobrevivencia. Simplemente existen acciones adaptativas que no implican ninguna forma de racionalidad, cálculo, medición o diseño preestablecido.

Por su parte, Putnam cree que Rorty delimita la verdad a un *relativismo cultural*, lo que es natural cuando leemos aspectos relacionados con el tema de lo etnográfico o de la contingencia del lenguaje o juegos de lenguaje, sin embargo el relativismo al igual que el escepticismo se basan en la negativa a conocer universalidades, sin negar necesariamente la existencia de la verdad o de dar alguna difícil explicación de carácter ontológico. A Rorty no se le puede tachar de relativista, puesto que finalmente su pensamiento trae consigo el abandono mismo de las preguntas respecto al conocimiento. El conocimiento no es relativo, sino que se produce en un sentido de corrección, más que en un

¹²⁵ Steinhoff Uwe, “Truth vs. Rorty”, *The Philosophical quarterly* 47, no. 188, (2003): 359-361.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, 359.

sentido de develamiento. Apostar a una integración del “nosotros” en un sentido amplio para asumir el problema de crueldad, significa que podemos incluso tener la esperanza de que “universalmente” el ser humano tenderá a orientarse a no ser cruel, independientemente de los léxicos últimos¹²⁷, lo cual no implica que se tenga certeza de una finalidad.

Otros filósofos como Peirce tienen la idea de que el pragmatismo ve la verdad como el final de la indagación, noción no aceptada por Rorty dado que implica un pro – yecto, es decir, que constituye una meta y por lo tanto una recaída en la metafísica, puesto que es imposible, desde el punto de vista rortyano, determinar cuándo se ha llegado al final de la indagación. En ese sentido Peirce tendría mayor cercanía a la idea de *representación imaginal adecuada* de Sellars, que consiste en atribuir dicha adecuación o proyección a criterios necesariamente pragmáticos, es decir que hablar de una adecuada representación es hablar de que cierta condición está mejor adaptada a nuestras necesidades y, por lo tanto, posee la tendencia a llegar hasta el final de la indagación. Sin embargo, Rorty critica la noción de *representación imaginal correcta* porque una representación adecuada o un final de indagación no pueden carecer de un criterio de veracidad relativo a lo que *debe ser* y esto es de lo que ha intentado librarse.

En la ciencia se tiene la idea de que el ámbito académico debe ser el escenario en el que haya un tipo especial de acumulación de conocimiento, en este caso el progreso científico se entiende como lineal. Lo que en su momento dijo Aristóteles respecto a la física, se opaca con el conocimiento que se alcanzó posteriormente con Newton. Rorty, por el contrario, se incorpora a la visión de Kuhn respecto al conocimiento que está ligado al contexto y a las características sociales y culturales del entorno en el que la comunidad científica se encuentra contextualizada. El sentido de lo objetivo carece de valor

¹²⁷ Más adelante se realizará un comentario más amplio sobre la idea de “léxicos últimos” que es central en la transformación de la idea de ser humano moderno.

y se propone un criterio de validez de carácter intersubjetivo o de acuerdos. Para Rorty los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión como *simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es difícil de obtener*¹²⁸.

Los racionalistas modernos como Searle se oponen a este trato del conocimiento verdadero, porque se cree que si en los ambientes académicos se permite una justificación de tal naturaleza, se perdería el respeto por la objetividad, racionalidad y libertad de la vida académica, ya que al tener como meta de investigación a la verdad, la universidad puede ser protegida de cualquier intento de ser condicionada para algo específico, por ejemplo, la política. La universidad es comprendida como un ambiente purista en el que se están contemplando ideas universales indiferentes a cualquier forma de dominación. Se piensa que si se descarta la idea de la formulación de proposiciones que se ajusten con la realidad, la universidad estaría al asecho de otro tipo de intereses menos trascendentales como los problemas prácticos que tiene la vida humana, la cotidianidad.

Pensar de esta manera hace que se rechace cualquier forma de conocimiento que difiera de la verdad con independencia del sujeto. El conocimiento es considerado un baluarte inmaterial que debe conservar y cultivar la verdad, por lo tanto filósofos como Dewey o Rorty deberían ser considerados como peligrosos porque dejarían de hacer un estudio sistemático, confiable y demostrable de los hechos del mundo. Rorty plantea que las preguntas tales como ¿cuál es la naturaleza de la verdad? ¿qué elementos o formas de pensamiento podemos validar como criterios que represente el mundo de ahí afuera de manera objetiva? ¿cuál es el origen del conocimiento?, entre otras, carecen de sentido ya que la verdad está en relación con un

¹²⁸ Richard Rorty, "¿Solidaridad u objetividad?", en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 41.

determinado contexto o juego de lenguaje y en el caso de la moral, una acción puede ser correcta no por su explicación relacionada con criterios de verdad sino por las condiciones contextuales en que dicha acción se llevó a cabo.

3.2. La transformación de la naturaleza humana: seres nuevos

El cambio en la forma de pensar respecto del conocimiento dentro de la cultura occidental, nos debe llevar a la adopción de una actitud pragmática. Sin embargo, una actitud pragmática con respecto al conocimiento sólo puede ser posible si se cambia la perspectiva tradicional occidental de comprensión de la naturaleza humana. La narración de cómo se ha establecido en la historia una visión antropológica centrada en la necesidad de conocer y captar las esencias universales en el mundo y que define de esta manera la naturaleza humana en general, ha alejado al ser humano de su propia condición contingente y particular; la concepción tradicional considera que el hombre entra en relación con entidades no humanas que son comunes a todos y a cada uno de los seres humanos. Debido a esta forma de describirse a sí mismo, en el hombre ha validado y consolidado la pretensión de orientar su vida y la investigación, determinándose por la idea del conocimiento verdadero, que es propia del representacionalismo o del realismo, es decir, de la idea de “esencia de vidrio”.

La epistemología ha permitido establecer que cualquier asunto de naturaleza humana se resuelve si la filosofía se orienta por el camino seguro de la ciencia. La filosofía, que se dirige de este modo considera que hay un terreno común a todos los seres humanos, algunas veces ligado a esencias fuera de nosotros —ser en lugar de devenir, formas esenciales en lugar de accidentales— o ligado a la indagación interna de cada persona —la mente—. Esta concepción de la filosofía se discutió en la primera parte de este trabajo, mostrando que hay tres problemas que han mantenido la posibilidad de la esencia de vidrio o dualismo, ellos son; la racionalidad, la conciencia y la personalidad. Esta última

consiste en que la deconstrucción de la idea de un ser humano que tiene contacto con ideas universales y perennes, por medio de su facultad cognoscitiva, hace imposible sostener la idea de un ser humano especial o digno moralmente, por lo cual se precisa la necesidad de establecer la distinción con aquellos seres que no razonan, lo cual justificaría la existencia de principios morales comunes. La racionalidad es la característica que nos permite llegar a acuerdos con otros seres humanos y esto es lo que nos hace ser plenamente humanos desde esta tradición¹²⁹.

Así como se ha mantenido la idea de separabilidad, dualismo mente — cuerpo, razón — irracionalidad, la filosofía se puede comprender desde dos puntos de vista. El primero consiste en una filosofía que actúa como supervisor cultural, propia del “rey filósofo platónico”, la cual comprende al ser humano como capaz de entrar en relación con verdades absolutas e incorregibles, desde donde se orienta en términos políticos, sociales, artísticos o científicos. El segundo corresponde al de aquellos filósofos que tienen la esperanza de que los seres humanos lleguen a un acuerdo a partir de la conversación¹³⁰.

Creo que la idea de que la epistemología, o alguna disciplina que la suceda adecuadamente, es necesaria para la cultura confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del intermediario socrático entre varios discursos. En su tertulia, por así decirlo, se consigue que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los desacuerdos entre disciplinas y discursos. El segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey-filósofo platónico— que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología¹³¹.

El primer papel de la filosofía como ya se ha venido señalando, considera que la verdad y la objetividad son cuestiones de práctica social

¹²⁹ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 288.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, 288.

¹³¹ *Ibid.*, 289.

y por lo tanto es en la conversación en donde se tiene la esperanza de llegar a un acuerdo o por lo menos a desacuerdos interesantes, que muestran cómo no hay distinción entre los discursos o no es posible encontrar un algoritmo para establecer cuál de los discursos es el mejor. Los segundos han permitido perpetuar las distinciones entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia, la distinción entre ciencia y arte, ciencia y literatura, ciencia y teología, ciencia y política y que consideran a las ciencias físicas como el paradigma de cualquier saber que pretenda sostenerse como verdadero¹³².

Para dar un cambio en estas perspectivas fundamentalistas del conocimiento y la ciencia, es necesario que se presente un cambio en la idea del hombre como poseedor de una esencia, esto es, la esencia de encontrar esencias. “Hay que dejar de lado esta imagen clásica de los seres humanos...”¹³³, se trata de busca la manera en que aquella figura del científico como protector de la verdad y la validez del conocimiento se transforme, este discurso adquiere sentido si dejamos de definirnos en términos del conocimiento, si se empieza a construir una visión del ser humano más amplia y flexible lo cual facilitaría poder dejar de lado la idea de la filosofía como epistemología¹³⁴.

Así mismo, concebir al ser humano como develador de verdades últimas, ha favorecido el paralelismo entre subjetividad — objetividad y hecho — valor. De esta forma, siempre hemos considerado que el ser humano tiene esta doble condición, es decir que por una parte debe ser objetivo y neutral para hallar las leyes que rigen el mundo, y por otro lado es un ser pasional o irracional de apariencias o valores. En el caso de la moral o la política, desde la tradición kantiana, también se establecería la

¹³² Cfr. *Ibíd.*, 293 y 300.

¹³³ Cfr. *Ibíd.*, 323.

¹³⁴ Cfr. Richard Rorty, “La ciencia como solidaridad”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 57.

posibilidad de entender estos últimos, los valores, de una manera objetiva que se vincula más al terreno común de los seres humanos, o a una naturaleza regulativa de la humanidad que nos hace ser racionales. De ello se ha desprendido la idea de que aquello que valoramos no es necesariamente producto de una racionalidad objetiva así se pretenda dar en la moral o la política. Dice Rorty que nadie le da mayor validez o racionalidad al poeta crítico que al físico o microbiólogo¹³⁵.

Como la ciencia ha sido establecida como el gran paradigma de la racionalidad, pues se trata de reconstruir una nueva imagen de lo que es el ser humano, entonces se puede comenzar haciendo una consideración pragmática de la racionalidad que permita ampliar el “nosotros” lo máximo posible. La racionalidad de este tipo no tiene implicaciones con lo metódico o con estilos fijados previamente para llevar a cabo la indagación, sino que es una racionalidad inacabada en continua construcción que se basa en la idea de disminuir las diferencias y hacer uso de la persuasión más que de la fuerza¹³⁶.

Este tipo de racionalidad es propio de una sociedad amplia que permite la discusión y la conversación; “lo característico de las sociedades democráticas y pluralistas es definir continuamente sus metas”¹³⁷, en este sentido, racionalidad se entiende mejor como sensatez o civilización. Ser racional se enmarca en la posibilidad de comprender, a partir de la conversación o la hermenéutica, otros discursos que en lugar de edificar al ser humano, lo aísla en las distintas prácticas sociales como es el caso de la psicopatología propia de un discurso moderno psicológico. Una de las posturas que más ha hecho daño y ha facilitado la fundamentación de atropellos políticos a partir de una supuesta racionalidad, consiste

¹³⁵Cfr. *Ibíd.*, 58.

¹³⁶Cfr. *Ibíd.*, 59.

¹³⁷*Ibíd.*, 59.

justamente en el discurso de la cientificidad y la regularidad del conocimiento.

Uno de los propósitos centrales de este trabajo es persuadir en que es preciso superar la noción moderna de la cientificidad a partir de la reconstrucción de una nueva manera de describirnos a nosotros mismos. El hombre por su capacidad de establecer diferentes juegos de lenguaje en la conversación y las diferentes formas de vida, puede también auto – crearse¹³⁸. Rorty se identifica en este sentido con la postura gadameriana de la redescipción de nosotros mismos, lo que es una apología al desbordamiento de imaginación y creación muy cercana al espíritu dionisiaco nietzscheano.

Gadamer cambia la idea del conocimiento por la de *Bildung*, que recrea el sentido de la educación u auto – formación, pero siempre con la idea de concebir nuevas formas de arreglárnosla con el mundo. Para la transformación de la naturaleza humana y el rechazo de cualquier forma de fundamentalismo representacionista o esencia de vidrio humana se requiere la educación activa, aunque Rorty prefiere usar la palabra edificación, dado que la expresión *Bildung* resulta demasiado extraña y educación demasiado tradicional.

Rorty considera que la búsqueda de la objetividad y verdad, y en especial de la objetividad de lo que concierne al hombre mismo, es un intento de huir de nuestra propia responsabilidad de habérsela con el mundo. La ciencia o la racionalidad, entendida como una relación incorregible con las leyes del mundo o la moral, es un regulador ajeno a nuestra particularidad, puesto que ha sido el resultado de concebir al hombre como “esencialmente conocedor de esencias”¹³⁹. Siguiendo a Sartre, Rorty considera que eliminar la distinción entre hecho y valor,

¹³⁸ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., 324.

¹³⁹ Cfr. *Ibíd.*, 323.

constituye la vinculación de nuestra vida a una descripción de nosotros mismos, y además implica la necesidad de asumir y decidir sobre un proyecto personal propio, no impuesto por la ideología tradicional¹⁴⁰.

Esto lleva a que se consideren los diferentes conocimiento del ser humano como producto de las mismas estructuras culturales y etnográficas, y que el conocimiento sea un asunto político y moral más que epistemológico, lo cual nos lleva a identificar la posibilidad de describirnos como conocedores de oraciones verdaderas, por una parte, y con nuestra capacidad de elegir formas de vida o acciones u obras de arte, por la otra¹⁴¹.

La ciencia es entonces una forma de descripción típicamente comparable a cualquier otra manera de entender un aspecto de la dimensión humana. Al comprender que el ser humano tiene una naturaleza contingente, perfectible, se puede de la misma manera *ubicar al conocimiento en un plano social, político y moral*. El conocimiento es entonces una acción de persuasión, no es un elemento de correspondencia sino de la característica humana que puede acceder a diferentes juegos y formas de lenguaje en nuestra cotidianidad. Se comprende, en consecuencia, al ser humano como un ser especial debido a su condición perfectible, mas no perfecta. La vinculación del hombre con el conocimiento desde esta perspectiva, implica que se tiene la esperanza de conseguir acuerdos que permitan la reducción de cualquier forma de crueldad.

Rorty no pretende establecer una nueva epistemología, sino que considera la redescrición de la naturaleza humana como una ventana a la posibilidad de no depender de aspectos epistemológicos o cognitivos o normales. La distinción entre normal y anormal de Kuhn puede tener

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 326.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 329.

relación con la distinción entre filosofía edificante y epistemología, la primera configura la posibilidad de hacer nuevos seres humanos, de recrearnos a nosotros mismos fuera de las lógicas tradicionales en las que hemos sucumbido: “Se *supone* que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para convertirnos en seres nuevos”¹⁴².

3.3. Persuasión y edificación

Ya se ha señalado que el paradigma del conocimiento verdadero ha sido sustentado por la tradición moderna lo cual ha fundado una concepción de la naturaleza del ser humano centrada en su esencia de ser cognoscente, idea que se ha perpetuado en los ámbitos de la educación humana. La universidad, por ejemplo, ha sido el lugar en el que el intelectual debe defender a toda costa la necesidad de satisfacer la verdad del conocimiento, por tanto que aquello que no representa la posibilidad de establecimiento de normas morales y académicas, en virtud del conocimiento como representación incorregible del mundo, es tomado como relativista y débil.

Rorty señala que su idea de controvertir la naturaleza humana de esencia de vidrio o espejo de la naturaleza, desemboca en la posibilidad de establecer una comprensión “de nosotros”¹⁴³ lo más amplia posible, con lo cual quiere señalar que el uso de la persuasión, en lugar de la fuerza, con aquellos que tienen incorporada en sus creencias la necesidad de anclarse a ideales, bien sea metafísicos o científicistas,

¹⁴² *Ibíd.*, 326.

¹⁴³ Cfr. Rorty, Richard y Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (Buenos Aires, Amorrortu, 2007), 65.

pueden transformar tales creencias en la necesidad de solidaridad más que de objetividad.

El cambio en la concepción de que el hombre tiene para sí la esencia de buscar el conocimiento claro y distinto o la universalidad premeditada, se ha mostrado como una alternativa para la configuración de otro tipo de formas de concebir al hombre, como inacabado y constructor de la misma universalidad, pero no dentro del contexto de la ciencia como paradigmática del conocimiento, sino dentro de la edificación a partir de la conversación incluyente¹⁴⁴.

Rorty considera que la edificación hace parte de un discurso anormal, lo que indica que no hace parte de la creencia del científico de considerar que existe una manera unívoca de explicar los diferentes términos de las proposiciones o teorías. No hace parte de la creencia de que es posible la conmensurabilidad y el establecimiento de algoritmos, que permitan la distinción entre un conocimiento más verdadero y otro que lo es menos¹⁴⁵.

La edificación es para Rorty una manera de redescubrir al ser humano, que no se basa en la necesidad de objetividad y verdad, sino en la posibilidad de encontrar un acuerdo no forzado. Aunque este tipo de postura siempre se objeta como relativista o demasiado débil, no deja de ser un camino adecuado para la construcción política y moral del ser humano, sin la necesidad de apelar a un conocimiento claro y distinto de su naturaleza.

La racionalidad de tipo moderno en cualquier aspecto privilegia a la sociedad occidental frente a cualquier otra cultura o proyecto humano, lo cual constituye una manera de perpetuar la “imposición” del racionalismo

¹⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, 71-72.

¹⁴⁵ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, especialmente el capítulo VI, apartado 3, en el que Rorty explica extensamente las nociones de conmensurabilidad e inconmensurabilidad desde el punto de vista de Thomas Kuhn.

subyacente. Esta concepción, a pesar de ser bien intencionada, muestra al filósofo profesional insistiendo en que gracias a la razón podemos dar cuenta de un sentido más incluyente de las vidas de los seres humanos con lo cual continúa afirmando la superioridad del conocimiento racional, al identificarlo con el único mecanismo para pensar un “nosotros” incluyente, haciendo que únicamente nos sea permitido pensar lo político y lo democrático liberal a partir de la razón¹⁴⁶.

La importancia de la filosofía, sin embargo, consiste en ser una especie de “testigo” de cómo las diferentes tradiciones modernas o postmodernas podrían contribuir a la formación de personas para quienes no son suficientes las convicciones absolutistas, sino que requieren una extensión del “nosotros”. Esta idea implica la extensión y expansión del lenguaje hacia un lenguaje que abarque más individuos y debilite la exclusión.

En *Contingencia, ironía y solidaridad* se desarrolla esta idea con más ímpetu. Rorty considera que concebir la moral a partir de esencias universales, u orientada por una voz divina, resulta inútil. La moralidad, siguiendo a Oakeshott, consiste más bien en dar un sentido al “nosotros incluyente” con relación a las prácticas propias de nuestra comunidad, de tal manera que si algún individuo deja de admitir el consenso alcanzado en ésta o se comporta de modo contrario a lo que nuestra comunidad espera, deja de ser parte del nosotros que cobija dichas prácticas¹⁴⁷.

Por esta razón, la posibilidad de *ampliar la visión del nosotros o de edificarnos* se puede sustentar en la persuasión mediante el lenguaje o la narrativa. Como ya se ha discutido, el discurso humano puede descansar sobre una base o bien metafísica o bien contingente. Rorty plantea que el ser humano siempre ha usado un tipo de explicaciones, creencias,

¹⁴⁶ Cfr. Richard Rorty, *Política y pragmatismo* (Barcelona: Paidós, 1998), 113.

¹⁴⁷ Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, 78.

discurso o argumentos bien establecidos, para dar cuenta de su propia identidad, fenómeno o justificación de sus acciones, a lo que ha dado la denominación de “léxico último”:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son éstas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestras vidas. Llamaré a esas palabras “léxico último” de una persona¹⁴⁸.

Generalmente el léxico último que más se utiliza ha estado vinculado con el discurso metafísico de la tradición occidental, lo que quiere decir que la fortaleza de la *fundamentación* no está presente exclusivamente en las explicaciones acerca de la naturaleza del mundo, sino que además se ha incorporado al lenguaje cotidiano relativo a las acciones, creencias y vida de los seres humanos. Esto ha hecho que consideremos la mayoría de las elecciones o decisiones en función de unas explicaciones universales como las creencias religiosas o las reglas racionalistas de interacción social; tal es el caso de la racionalidad discursiva de Habermas, elemento central en la teoría de la acción comunicativa.

Este tipo de léxico último ha legitimado los discursos que hablan de la unidad de una cultura o sociedad, la nuestra, de tal forma que desde este discurso metafísico no sería posible pensar una sociedad o un individuo sin que se ajuste a los criterios o dogmas formales que los definen como seres humanos. Sin embargo, la posición de Rorty es la de eliminar los contenidos metafísicos y reemplazar así los léxicos metafísicos por un vocabulario flexible o léxico alternativo.

¹⁴⁸Richard Rorty, “¿Es la ciencia un género natural?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 91.

El léxico alternativo se concibe por la aceptación de la contingencia del ser humano y del lenguaje, esto es posible ya que los discursos, bien sea de las distintas disciplinas científicas, religiones o posiciones filosóficas, son descripciones alternativas de una misma *forma de vida*. Lo que Rorty plantea es la posibilidad de redescubrir bajo un léxico alternativo aquello que hemos fundamentado como irrestrictamente verdadero. En ese sentido, la transformación de nuestro lenguaje y la aceptación de la contingencia humana se conciben como una fuente esperanzadora para la extensión del léxico, hasta el punto en el que permita configurar el vínculo social a partir de la solidaridad y no a partir de las correspondencias entre las formas y el mundo real. Para Rorty los discursos de cualquier índole son narrativas, historias e incluso leyendas, por ello comprende la literatura como una expresión privilegiada de la esperanza humana en su transformación.

3.4. Poesía y arte: el ejército móvil de metáforas

La invitación que hace Rorty a la transformación de la manera en que concebimos al ser humano, es a través de la destrucción del privilegio otorgado al conocimiento..¹⁴⁹ Los argumentos relacionados con la variabilidad del mundo y la influencia de la historia, han permitido comprender que el lenguaje es contingente y que en ese sentido al ser el lenguaje la fuente del conocimiento, este último es igual. Justamente el cambio del lenguaje y de la práctica social puede producir otro tipo de seres humanos “que incluso nunca se hubiesen pensado”¹⁵⁰.

Cuando se habla de universalidad o de generalidad se pone de presente una manera de expresar lo que Davidson habría señalado como una

¹⁴⁹ Cfr. Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit.,23.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 28.

coincidencia entre “teorías momentáneas”¹⁵¹, pero no porque la razón haya permitido contemplar y establecer dichos elementos comunes o leyes inmutables. Ya se ha señalado que el mundo adquiere una significación particular a partir del uso del lenguaje y que los hechos o acontecimientos de la vida no pueden catalogarse como verdaderos o falsos. Sólo el uso que hemos hecho de una serie de herramientas lingüísticas, como las proposiciones, nos permite señalar algún grado de falsedad o verdad.

En la primera parte de *Contingencia, ironía y solidaridad* se retoma el problema de la naturaleza contingente del lenguaje y se insiste en la necesidad de partir de éste para poder comprender las diferentes disputas con relación al conocimiento científico, el mundo, la política o la moral. Considerar la naturaleza variable del lenguaje le sirve a Rorty de marco de referencia para sostener que la pretensión de una epistemología como filosofía primera ha fracasado. Por lo tanto, se pone de manifiesto que el sentido de la vida humana y la concepción de su naturaleza no es cuestión de una búsqueda de verdades eternas e inmutables, sino de arte y de política¹⁵².

En el contexto moderno, la *aparente seguridad* que brindaba la metafísica o la religión se cambió por la de la ciencia, por lo cual estamos en presencia del científico sacerdote. Las respuestas a preguntas del tipo qué es la humanidad o cuál es su finalidad, se ligan a la posibilidad de establecer los parámetros sobre los cuales es posible el conocimiento científico, pues ahora justamente a éste se le atribuyen todas las respuestas. Dicho proyecto, sin embargo, fracasó, y su fracaso se puede comprender desde su carácter de humano. La contingencia del lenguaje, del ser humano, es producto de su propia creación de historias o narrativas que lo definen a sí mismo, a su pueblo y a su comunidad.

¹⁵¹Cfr. *Ibíd.*, 30.

¹⁵²Cfr. *Ibíd.*, 25.

Con todo, cabe preguntar ¿cuál es la razón por la que Rorty prefiere identificar al conocimiento humano principalmente con la poesía? Para darle una mirada a este cuestionamiento, Rorty se apoya en la figura del “poeta vigoroso”, que se relaciona con filósofos como Nietzsche, Heidegger o Derrida; pero para vincularlos a una renovada noción de ser humano, ofrece una comprensión sobre la contingencia del lenguaje e invita a pensar acerca de la contingencia del “yo”, de la identidad, de la individualidad, relacionando el pensamiento existencial del “los poetas vigorosos” con la obra del psicoanálisis freudiano.

Para una comprensión más precisa de la noción renovada del ser humano, es necesario abordar algunos de los aspectos relacionados con el problema político en Rorty, sin que este sea el tema central de mi investigación. Se intenta por ello examinar el resultado de su neo-pragmatismo en lo que atañe estrictamente al problema del conocimiento, aunque la empresa sea imposible, por cuanto desde el principio se concibe el conocimiento como una construcción social o política y no como el producto del espejo de la mente.

Sócrates planteó la idea de que debemos “concernos a nosotros mismos”, y esta idea se ha extendido a muchas de las teorías filosóficas y psicológicas modernas, en la medida en que esta idea permite el establecimiento de nuestros propósitos o proyectos de vida. La idea de conocerse a sí mismo está vinculada con la idea de la constitución del yo. En el caso de la metafísica y de otras tradiciones filosóficas modernas, la falta de auto-conocimiento del yo conduce al fracaso, porque éste es condición para establecer la universalidad o esencia de lo humano. Esta idea es defendida por Larkin, quién asume que el propósito de toda filosofía consiste en el establecimiento de verdades regulares, incluso las de nuestra propia condición humana¹⁵³. Larkin rechaza la idea de que se puedan encontrar indicios claros de que exista una absoluta distintividad entre los seres humanos, algo que

¹⁵³Cfr. *Ibíd.*, 44.

distinga al “yo”, de “los Otros”¹⁵⁴. Rorty vincula tal idea a la metafísica, porque ella le permite a los seres humanos comprender su existencia a partir de una “certidumbre tranquilizadora”¹⁵⁵, capaz de orientar sus caminos para que no los tome por sorpresa la muerte. Los seres humanos pueden sentir, en consecuencia, que lo que hicieron en la vida fue el resultado de un modo de ser peculiar, el cual trasciende su esfera individual. La angustia ante la muerte, o la finitud que está implicada en la forma en que se concibe la naturaleza del hombre, es desde esta perspectiva una angustia ante la singularidad misma de la vida de cualquier hombre.

Contrario a estas ideas, Rorty está de acuerdo con Bloom, quién considera que no hay necesidad de hablar de una angustia hacia la muerte, dado que la angustia es en sí misma una ausencia de “yo”. Bloom prefiere ver que dicha angustia está configurada a partir de la noción del “poeta vigoroso”, la cual corresponde a la necesidad del ser humano de encontrar su ser auténtico y no de ser una réplica más de otras vidas¹⁵⁶. De esta manera surge una rebelión frente a la muerte, que no es otra cosa que un rebelarse contra la imposibilidad de creación, de no ser un “poeta vigoroso”¹⁵⁷. En esta perspectiva, la angustia considerada por Larkin es distinta de la que hemos descrito, en el sentido de que para Larkin ella surge de la imposibilidad de hallar algo común a los hombres, eso que nos identifica y que se ha denominado “yo”, sin lo cual la vida resulta absurda. Esta es la vía filosófica que privilegia la continuidad sobre la discontinuidad¹⁵⁸ y sigue el canon Platón – Kant.

Sin embargo, Hegel y especialmente Nietzsche se contraponen a este canon, enalteciendo la naturaleza humana contingente¹⁵⁹, por lo cual se

¹⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, 44.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 45.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 44.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, especialmente la cita relacionada con la obra de Harold Bloom, 44.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, 45.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, 46.

descarta la búsqueda de una *marca universal*¹⁶⁰ que dirija a la humanidad hacia un mismo propósito y fundamente cualquier aspecto social, político, científico o moral. Por el contrario, desde el punto de vista del canon Platón – Kant las contingencias carecen de importancia, así como el poeta, en relación con la verdad.

El error de los poetas consiste en malgastar palabras en lo individual, en las contingencias; nos hablan de la apariencia accidental, y no de la realidad esencial. Admitir que importaba la mera situación espaciotemporal, la circunstancia contingente, equivaldría a reducirnos al nivel del animal mortal. En cambio, comprender el contexto en el que necesariamente vivimos sería darnos una mente tan extensa como el propio universo, un registro de cargas que haría una copia de la propia lista del universo. Lo que cuenta como existente, como posible o como importante, para nosotros, sería lo que realmente es posible o importante. Tras haber copiado esa lista uno podría morir satisfecho, cumplida la única tarea reservada a la humanidad: *el conocimiento de la verdad*, estar en contacto con lo que está “ahí afuera”. No habría nada más que hacer, y, por tanto, ninguna pérdida posible que temer. La extinción no importaría, porque uno se ha identificado con la verdad, y la verdad, de acuerdo con esta concepción tradicional, es imperecedera. Lo que se extingue sería meramente animalidad individual, los poetas, que no están interesados en la verdad, simplemente nos apartan de esa tarea humana paradigmática y, con ello, nos degradan¹⁶¹.

Nietzsche nos ha dado la puerta de entrada para rechazar la reducción de la vitalidad humana a la teoría del conocimiento o a la preeminente motivación del hombre hacia la verdad. Rorty, utilizando la expresión nietzscheana, comprende la verdad como un “ejército móvil de metáforas”¹⁶², como una creación del mismo ser humano, y excluye de esa manera el valor filosófico de buscar la verdad¹⁶³.

El (Nietzsche) tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el “mundo verdadero” de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se habría creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. Crear la mente de uno es crear el lenguaje de

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 46.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 46-47.

¹⁶² *Ibíd.*, 47.

¹⁶³ Cfr. *Ibíd.*, 47.

uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado¹⁶⁴.

La metáfora del “poeta vigoroso” de Rorty es una de las alternativas de los seres humanos para la redescrición de su propia vida, a partir de la consideración de la contingencia del lenguaje que mueve a pensar en las múltiples formas, colores y metáforas en las que un hombre finito puede infinitamente ser. Cuando estas descripciones aparecen, ellas constituyen la aparición de un genio o de una revolución: “las redescriciones metafóricas son el indicio del genio y de los saltos revolucionarios hacia adelante”¹⁶⁵.

A diferencia de una posición como la de Larkin, Nietzsche no pretende separar aquello que es atemporal de lo “meramente” temporal, sino que separa lo que es viejo de lo que es nuevo. Las metáforas son una manera de encontrarnos en un escenario renovado de las viejas tradiciones, de construir una nueva manera de concebir el porvenir y la clase de seres humanos que queremos ser, siempre con la alternativa de construir algo más auténtico o que vincule al hombre de una manera más adaptativa para enfrentarse con su mundo presente. De esta manera, cobra sentido la idea de Bloom de que el ser humano no se dirige por una “admiración” del mundo, sino por el terror de ser una réplica exacta de otras vidas¹⁶⁶. La construcción de la vida de cualquier ser humano se puede entender como una condición impuesta desde las tradiciones, o como una constante constatación de la creatividad incierta de las formas en las que hemos de *habérmolas con el mundo*, y cambiar de este modo la justificación de los actos humanos en un sentido de determinación externa (*fue*), por la posibilidad de justificar los actos humanos a partir de un *así lo quise*.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 47.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 48.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, 49.

Nietzsche concibe al individuo de modo opuesto a la tradición metafísica y podemos presentarlo a partir de la analogía que él hace en *El nacimiento de la tragedia* con lo *dionisiaco*. El conocimiento de sí, propio del canon Platón-Kant, pasa a ser creación de sí, embriaguez absoluta en torno a la imaginación y al deseo de afirmación individual. Este individuo transmuta los valores que han sido cargados por el *camello moderno*, se desprende de la moralidad por considerarla atadura y resentimiento, es un individuo o un poeta que crea un nuevo lenguaje, un nuevo ejército de metáforas para describirse. La negación de sí es la aceptación de la descripción del otro, la negación de sí es la aceptación de vivir junto al hombre de los paraísos metafísicos, el hombre moderno.

Nietzsche, quien se presenta como un teórico antimetafísico¹⁶⁷, concibe la metafísica fundada en las reglas *a priori* del entendimiento como un signo de pérdida o de caída, de frustración en torno a la creación que hace el poeta vigoroso: “Fracasar como poeta — y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano — es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos”¹⁶⁸. Pero ya se señaló que esta preocupación no implica ningún problema para el individuo de la modernidad, ya que su seguridad *aparente* consiste en pasar del terreno de la mera opinión personal a otro fundado en la verdad perdurable; y dicho individuo ha sido universalizado por la filosofía moral kantiana.

Nietzsche concibe la moralidad como el lugar de las apariencias, de la huida del mundo, por lo cual el poeta describe el horror de considerarse tan sólo una réplica; y en este sentido tal pensamiento resulta totalmente contrario al de Kant y hace seductora la obra de Nietzsche. Su discurso muestra la contingencia del devenir, se trata de un pensamiento que descansa en las

¹⁶⁷ Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, 117.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 47- 48.

posibilidades de ser y de crear, muestra una naturaleza del hombre que puede ir más allá de los deseos que han infundido en nosotros la vida social y cultural, es afirmación y rechazo a los “guapos, borricos y pollinas de carga”¹⁶⁹. Se trata del enfrentamiento con los ideales más puros del racionalismo, por lo cual se ocupa del reconocimiento de lo feo, de lo trágico del hombre, del incumplimiento de dichos ideales, de la desmesura, el lugar en el que el ser humano crea y forma sus propios valores. El símbolo de la libertad deja así de ser un hombre adulto, un mayor de edad, y se transforma en un niño.

Si bien en el pensamiento de Nietzsche se retorna al mundo de aquí y del presente, en el que se privilegia la contingencia; su ataque termina generando un discurso de orden supremo al pretender una suerte de originalidad. Al presentarse como teórico antimetafísico, de alguna manera configura una nueva metafísica anclada a la voluntad de poder que se puede hallar en la naturaleza apocalíptica de su discurso. En suma, rescatamos de Nietzsche su astucia para mostrar un nivel de individualidad límite, centrada en la vida del “aquí y ahora”, pero debemos procurar actuar con recelo frente a sus muestras de “sabiduría implícitas”, esto es, que si bien Nietzsche ha desafiado la noción tradicional de verdad¹⁷⁰, su pensamiento, pese a que Zaratustra no es pastor ni tiene discípulos¹⁷¹, se puede leer como una “imposición”.

El empeño de Nietzsche en mostrar el absurdo de la universalización de un yo que busca las verdades eternas, conduce a la desdivinación que hace el psicoanálisis freudiano de esta conciencia inmutable o “cogito”. Según Rorty, Freud ha hallado el modo de tal desuniversalización de la conciencia kantiana ubicándola en el plano de lo temporal y contingente, mostrando que la formación de dicha conciencia ha tenido lugar por causa de la educación, la particularidad del ambiente y la cultura, o de cada circunstancia a la que se ha

¹⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 74.

¹⁷⁰ Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y solidaridad*, op. cit. ,47.

¹⁷¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op.cit. 212.

visto sometido el infante, incluida la de su misma concepción¹⁷². En consecuencia, la conciencia moral resulta ser tan contingente como cualquier obra literaria. El sentido de contingencia explícito en las narraciones elaboradas por Freud, coincide especialmente con la idea del ironista que no reclama para sí muchas cosas sino que asume dicha conciencia finita pero perfectible. Pese a que esta idea de la conciencia contingente del psicoanálisis es compatible con el ideal de Nietzsche y Bloom, presente en la figura del “poeta vigoroso”, Freud no tiene la pretensión de establecer un nuevo paradigma de lo humano¹⁷³. Rorty compara la posibilidad kantiana de dirigir los actos de la vida humana a partir de las obligaciones incondicionales con la pretensión nietzscheana de originalidad, que si bien es compatible con el psicoanálisis freudiano, no la sustenta¹⁷⁴. Freud huyó de una noción de ser humano paradigmático, como la figura del superhombre o la conciencia moral común kantiana. Lo que indica es que una y otra noción constituyen ejemplos de la manera en que se han construido metáforas sobre la vida humana, las cuales han servido como “dos formas de adaptación entre muchas otras, como dos de las muchas estrategias para hacer frente a las contingencias de la educación que se han tenido, de llegar a una transformación con una marca ciega”¹⁷⁵.

Freud *no se entusiasma ni con el poeta que es “infantil”, pero fiel aliado de la locura creativa, ni con el sujeto moral que es un “hombre maduro”, simplemente nos pone a elegir entre uno u otro*¹⁷⁶. La importancia de Freud para Rorty es que su psicoanálisis, pese a su surgimiento en el ámbito de la psicología moderna, confirma la naturaleza histórica y contingente de la humanidad, la cual en lugar de fijar al hombre a su finitud o muerte, lo abre a la comprensión de su multiplicidad de posibles reconstrucciones metafóricas de lo

¹⁷² Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., 50.

¹⁷³ Cfr. *Ibíd.*, 54.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, 54.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 54-55.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, 54.

que desea ser. La incertidumbre, a la vez que niega la “metafísica o ciencia tranquilizadora”, afirma la condición de posibilidad humana, como ha ocurrido en las revoluciones científicas y cambios de pensamiento.

Lo que hace que Freud sea más útil o más plausible que Nietzsche consiste en que él no relega a la vasta mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales. Pues la explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema; o, más exactamente, la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo. Ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas¹⁷⁷.

En este sentido, el conocimiento deja de ser una búsqueda inacabada de la verdad, y retorna a la condición humana particular contingente. Lo que ocurre cuando aparecen eventos como las revoluciones científicas es producto del terror del “poeta vigoroso” a la imitación de otras vidas. Para Freud la distinción entre fantasía y genialidad consiste no tanto en que la primera pueda ser tachada de irrealizable o fruto de algún síntoma psicopatológico, sino en que la segunda puede ser compatible con alguna necesidad propia de la comunidad en la que el individuo se ha desarrollado, esto es denominado en otros ámbitos como progreso¹⁷⁸ y, a partir de los filósofos que ha presentado Rorty, un juego e ironía de todos ellos.

Ese espíritu de juego es el producto de su común capacidad para aprender el poder de la redescrición, el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles e importantes cosas nuevas y diferentes; una apreciación que sólo resulta posible cuando lo que se convierte en meta es un repertorio abierto de redescriciones alternativas y no La Única Descripción Correcta. Ese cambio de meta es posible sólo en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados. Decir que ambos son desdivinizados equivale a decir que no se piensa ya que uno u otro nos habla, que tienen un lenguaje propio, como un poeta rival. Ninguno de los dos son cuasi personas, ninguno de los dos desea que se le exprese o representen de una determinada manera¹⁷⁹.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 54.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 57.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 59.

Esto se relaciona con el último capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en el que Rorty señala que la posibilidad de edificación se da en el terreno de la anormalidad. La ciencia normal es la que cultiva un paradigma por varios años, siglos y eternamente, lo cual es análogo a la conciencia moral o humanidad paradigmática que se ha perpetuado a partir de la racionalidad moderna. El pensamiento anormal crea la revolución, cambia los parámetros que se han impuesto por la vía de la fuerza de la verdad, hacia una concepción más flexible de la naturaleza humana que no se agota en ningún sentido, sino que se renueva permanentemente. Esta nueva manera de pensar al ser humano rechaza la castración de la modernidad, escapa de la tradición, da la vuelta a las definiciones de la *praeciso mundi*¹⁸⁰, se armoniza con la perfectibilidad de las teorías, pero no con la absolutización de ellas, está en constante cambio y sobre todo acepta su contingencia y el hecho de vivir sin *certeza*.

Para Rorty es mucho más persuasiva la naturaleza humana bajo la condición del poeta y del artista. La poesía es tomada como figura, no para referirse estrictamente a una “obra poética”, sino para describir la multiplicidad de posibilidades del ser humano. En ese sentido la vida de todo hombre es poesía, de tal manera que de él depende la manera en que ésta se escriba, se narre, se desarrolle y prospere. La superación de la noción humana de esencia de vidrio consiste pues en la superación de tal castración, de tal manera que el ejercicio que ha hecho Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, luego de mostrar que esa concepción tradicional de seres humanos que esencialmente buscamos la verdad ha fracasado, nos ha conducido a la necesidad de hacer que el ser humano se cree a sí mismo, configure un ejército móvil de metáforas, encuentre la extensión desde el sí mismo al “nosotros” a partir de la narración y la edificación. La flexibilización de los léxicos últimos es

¹⁸⁰ Wolfgang Janke, *Postontología* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1988).

producto de la posibilidad de sentir orgullo por nuestra finitud y nuestra contingencia.

A manera de conclusión

PRELUDIO A LAS CONSECUENCIAS DE LA FILOSOFÍA Y EL ESPEJO DE LA NATURALEZA EN LA POLITICA

En este trabajo se ha realizado una reconstrucción de las “razones” por las cuales Richard Rorty escribe *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin lugar a dudas, dicho texto permite situar el origen de su pensamiento en la determinación más clara de las consecuencias que se desprenden de seguir la alternativa pragmática en los asuntos humanos, la ciencia, la filosofía, la ética o la política. Dicha alternativa resulta incomprensible si sólo se extraen fragmentos de esta obra, por ello se intentó una reconstrucción clarificadora de este texto, sin dejar de lado el espíritu de desprofesionalización de la filosofía propia del filósofo norteamericano.

La idea central de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* consiste en establecer el origen del pensamiento occidental a partir de la metáfora de la “esencia de vidrio”, que caracteriza el espíritu moderno, en cuanto considera que la esencia del hombre se identifica con la búsqueda incasable de la verdad y la objetividad. Una visión antropológica, surgida a partir de cosificación del dualismo mente – cuerpo, es la que ha permitido la legitimación de la cognición humana como orientadora de las acciones y del sentido de la vida humana. La reducción de la filosofía a la epistemología es la que da lugar a considerar que el objetivo de la humanidad consiste en encontrar aquel elemento fundamental o básico, que a su vez permite confiar en que el ser humano se encuentra llamado al establecimiento de la verdad.

La gran metáfora a la que Rorty recurre a lo largo de su obra, el canon Platón- Kant, recrea la comprensión del porqué se ha establecido el paradigma del conocimiento científico como modelo universal de validez de todo saber sobre lo humano y sobre el mundo, independientemente de las circunstancias y condiciones particulares en las que dicho saber ocurre.

Estas ideas han tenido diferentes modos de presentación a través de la historia del pensamiento filosófico occidental. Por ello encontramos en la primera parte del *La filosofía y el espejo de la naturaleza* un esquema completo de los cambios y mutaciones que se han presentado en la noción fundamentalista de “ojo de la mente”. Así se encontró que en un primer momento el conocimiento se hallaba ligado a la metafísica griega, al problema de la racionalidad o búsqueda de esencias; en un segundo momento, la confusión lockeana entre justificación y explicación, configuró una teoría del conocimiento dirigida a entender el funcionamiento de aquello que conoce, la psique, y; finalmente, el paradigma de la modernidad ganó peso con la filosofía kantiana, pues pese a la distinción entre conocimiento práctico y teórico que le cabe, permitió a los filósofos morales desarrollar una teoría racionalista sobre los asuntos humanos, que se sostenía gracias a la fórmula universal del imperativo categórico, esto es, al problema de la persona moral.

Estos elementos, vinculados a la pretensión kantiana de seguir el camino seguro de las ciencias, llevó a que la epistemología adquiriese un objeto claro y distinto, que aseguraba la permanencia de la filosofía en el mundo académico occidental como disciplina que da fundamento a las demás disciplinas que intentan explicar la naturaleza del ser humano y del mundo que lo rodea. El papel que Rorty describe como “supervisor de la cultura” le dio oportunidad de establecer la diferencia entre aquello que se dirige hacia la objetividad y la verdad, de aquello que no se dirige hacia estos ámbitos.

Tales nociones de objetividad y verdad configuraron una manera específica de pensar la naturaleza humana, dado que permiten establecer sin

ninguna duda la diferencia entre los seres racionales y las bestias. Se procuró de este modo la filosofía un papel regulador en los asuntos humanos, al establecerse una senda segura para nuestros proyectos.

La epistemología además dio origen a la especialización del conocimiento humano, una de estas consecuencias fue el surgimiento de la psicología empírica, la cual se apropió del problema de la comprensión de la *psique* humana y del fundamento del conocimiento o cognición. La filosofía hizo un gran esfuerzo por no quedarse sin objeto alguno, de modo tal que centró sus objetivos en el lenguaje y la lógica. Pese a ello, desde la misma filosofía del lenguaje, se encuentra Rorty con una manera de conducir sus argumentos para mostrar la contingencia del ser humano. Si bien es cierto que se presentó la alternativa de no considerar a la epistemología como filosofía primera, sino más bien a la filosofía del lenguaje, tal cosa se hizo mediante la redescrición de la búsqueda kantiana de condiciones *a priori* para el conocimiento, en la forma de *esquemas lingüísticos comunes*. De este modo no se ha hecho más que prolongar la discusión respecto a la necesidad de hallar elementos universales en la condición de humanidad, lo que significa que esta alternativa contemporánea resulta siendo sólo una variante del privilegio dado a la epistemología.

A partir de concepciones del lenguaje como las de Davidson y Wittgenstein, quienes reconocen que el lenguaje es una construcción social contingente, se empieza a marcar el camino necesario para deconstruir lo que tradicionalmente se ha considerado como humanidad. Sólo es posible reconocer la naturaleza contingente del hombre, a partir de la condición contingente de su lenguaje. El hecho de que Rorty considere que todas las explicaciones, teorías o formas de conocimiento, constituyen metáforas o formas alternativas de describir los mismos hechos, parte de la noción pragmática que considera que la verdad es una construcción social o producto de los juegos de lenguaje que se han adquirido al pertenecer a una comunidad

o forma de vida determinada. En ese sentido, las narraciones hacen parte de un ámbito vital que se desarrolla de múltiples formas, con ademanes y construcciones lingüísticas características.

Si el conocimiento es producto de las interacciones humanas y de sus respectivas narrativas, entonces la vida humana no se encuentra fijada a la necesidad de establecer explicaciones del mundo universales, y en consecuencia es susceptible de una continua redescipción. Por ello adquieren un lugar privilegiado, en el pensamiento de Richard Rorty, la poesía y el arte, pues son metáforas afortunadas de la contingencia humana, las cuales involucran desmesura, diversidad y creación, en lugar de regirse por parámetros preestablecidos o canónicos.

La epistemología deja de ser garante de los procesos humanos, porque no hay fundamentos gnoseológicos que desentrañar o construir. Le compete entonces al pragmatismo mostrar cómo las transformaciones en la autocomprensión de la vida humana ocurren a través de la redescipción de nuestros léxicos últimos por léxicos alternativos. La construcción de un lenguaje alternativo considera que la ampliación del nosotros se da más que por la fuerza de la verdad, por el poder de la persuasión.

En su artículo “¿Solidaridad u objetividad?”¹⁸¹, Rorty destaca que los filósofos de la línea pragmática se mueven más por el deseo de solidaridad que por el de objetividad. En este texto se empieza a trazar el camino que el filósofo norteamericano recorrerá, luego de despojarse de la epistemología, lo cual le implicará asumir la actitud del “ironista liberal”¹⁸². Esta es la actitud de aquel

¹⁸¹ Richard Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*, op. cit., 39 – 56.

¹⁸² La figura del ironista es la de aquella persona que se encuentra ante su propia contingencia y deseo de ser “poeta vigoroso”, pero que siempre tiene la actitud reflexiva y puede preguntarse si la manera en que aprendió sus léxicos últimos es la correcta, o si se encuentra en un error. Asumirse como ironista liberal implica reconocer la posibilidad de flexibilización de los léxicos últimos, pero con la esperanza de que la humanidad reduzca sus manifestaciones de crueldad. El desarrollo de este tema que está más ligado a la filosofía política de Richard Rorty, se encuentra en la segunda parte del libro *Contingencia, ironía y solidaridad*.

que reconoce los deseos privados, pero es consciente de que tales deseos son producto de la contingencia de su educación e influencia cultural e histórica y, por ello, no admite cosa alguna como verdadera o correcta en absoluto, sino que se pregunta constantemente si el léxico último en el que fue formado es el correcto o si debe transformarlo o flexibilizarlo.

El filósofo que se orienta por el deseo de objetividad, aún considera que la naturaleza del hombre tiene una esencia que permite que todos nos orientemos con respecto a ciertos arreglos universales o generales, lo cual sirve de razón para insistir en la superioridad humana sobre otros seres vivos. La distinción que acompaña al deseo de objetividad, es la misma que nos da la razón, la inteligencia, el espíritu o el alma, en últimas, la naturaleza del “ojo de vidrio” o “espejo de la naturaleza”.

Por ello *La filosofía y el espejo de la naturaleza* resulta siendo sin lugar a dudas la obra de Rorty que debe anticipar la lectura de cualquiera otro de sus textos, puesto que su propuesta de abandonar los fundamentalismos que han permanecido en la concepción de la tradición occidental respecto de la relación especial entre la lógica y la realidad, constituye un rechazo a las tradiciones preeminentes del pensamiento moderno de Occidente. Esta obra se torna una suerte de obertura para el abandono de la epistemología como modelo de fundamentación de cualquier asunto de la naturaleza, lo cual trae como consecuencia la posibilidad de encontrar una nueva forma de comprender el mundo de lo humano sin principios absolutos, sin reglas *a priori*, sin una especial representación entre el lenguaje y la realidad. Este es el camino que conduce a Rorty hacia la idea de solidaridad y de ampliación de los horizontes de posibilidades de la vida humana, esto es, a una ampliación del “nosotros”.

Se puede señalar que a consecuencia de la crítica rortyana a la naturaleza de la epistemología como filosofía primera, emergen necesariamente problemas de filosofía política y social, en virtud de la manera en que el liberalismo ha concebido el estado, o la distinción entre privado y público.

Richard Rorty ve que este tipo de problemas suele afrontarse desde dos posiciones irreconciliables; la primera abandona los criterios normativos o incorregibles que permiten fundamentar los conocimientos sobre los asuntos del mundo y, la segunda, privilegia una redescrición individualista o de autoafirmación personal, tal como lo hace el psicoanálisis freudiano.

Rorty justifica la contingencia del conocimiento humano y la desconfianza que se ha de tener en cualquier posición que acentúe algún tipo de orientación absoluta, bien sea individual o colectiva. El advenimiento de una nueva manera de comprender la humanidad implica que es posible ocuparse de lo *político* siendo indiferentes o, por lo menos, restándole importancia a doctrinas que se orienten por un tipo de convicción última. De esta manera, pueda ser deseable, tras la crítica a la epistemología por su incapacidad de relacionar las dimensiones pública y privada a partir de cualquier fundamentación filosófica, asumir el giro pragmatista hacia la solidaridad como alternativa para la construcción de una nueva sociedad liberal, entendiendo por ella “la esperanza en la disminución de cualquier forma de crueldad en el mundo”.

La crítica de Rorty permite considerar que las concepciones relacionadas con la verdad, el pensamiento, el lenguaje y la incorregibilidad en la lógica de las ciencias, son aspectos que se han aceptado por la tradición occidental, pero que por su naturaleza fundacionalista han contribuido a justificar la existencia de comunidades excluyentes, de odio, rencor, crueldad y desesperanza. La idea de establecer una unidad en torno a lo que es la naturaleza humana, la divinización de algunos aspectos relacionados con el yo, la razón y el representacionalismo, permitieron el surgimiento de discusiones concentradas en un grupo o ámbito académico particular.

Cuando Rorty dice que debe pensarse una prioridad de la democracia sobre la filosofía¹⁸³, no está refiriéndose exclusivamente a la naturaleza racionalista de la filosofía política tradicional occidental, sino también a las posturas filosóficas que privilegian lo privado en tanto configurador de la identidad de un ser humano particular, al separarlo de cualquier aspecto de orden social. Intenta destruir así la pretensión de “superioridad” de este tipo de discursos sobre el discurso político.

La crítica rortyana a la filosofía permite bosquejar un nuevo sendero por el que se ha de transitar para llegar a comprender otras formas de *sentir* el compromiso social, ajeno a cualquier fundamentación. Para ello Rorty se sitúa en una posición “virtualmente posible”¹⁸⁴, en la cual se resignifica el concepto de humanidad moderna, reconociendo su variabilidad y contingencia. Estas nociones que han sido criticadas por los filósofos que no encuentran acertado el abandono de principios últimos, alcanzan, sin embargo, un nuevo sentido alrededor del antifundamentalismo pragmático, en virtud de la sensibilidad reflejada en la noción de esperanza en la solidaridad, de la que Rorty se ocuparía posteriormente en *Contingencia, ironía y solidaridad*, de una manera amplia.

Por otra parte, merece tener en cuenta con respecto al talante del pensamiento de Rorty, que él recibe influencia, pero también discute las ideas de filósofos como Nietzsche, Derrida, Quine y Davidson, por citar algunos. Su conocimiento tanto de la filosofía analítica como de la continental le ha facilitado la consolidación de sus posiciones en contra de la concepción representacionista moderna. Una de las críticas que se le hacen a Rorty es

¹⁸³Cfr. Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1* (Barcelona: Paidós, 1996) 239-266.

¹⁸⁴ Expresión utilizada por Gilbert Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), en el que se hace referencia a un por – venir no preestablecido o determinado, pero siempre *posible*.

justamente la de que los argumentos que lo llevan al “abandono” de la epistemología han sido producto del ejercicio sistemático propio de la actividad del “filósofo profesional”, que pretende descalificar. Sus detractores no se explican cómo alguien que critica la filosofía racionalista y analítica, utiliza en dicho propósito argumentos de la misma naturaleza. Sin embargo, es a partir del ejercicio filosófico como Rorty logra fortalecer su idea de que el ser humano está dirigido tradicionalmente por fuerzas oscuras e inexactas, que le permiten comprender su naturaleza contingente, y el papel que dicha contingencia juega en cualquier conocimiento humano teórico.

Dentro de los elementos centrales del pensamiento de Rorty se destaca la crítica a las posiciones epistemológicas tradicionales a través de su crítica a lo que denomina el canon Platon – Kant. La propuesta de Richard Rorty de “*despojarse de los fundamentos epistemológicos*”, implica comprender la imposibilidad de cualquier intento de conciliación teórica entre el pensamiento de tipo ironista y el racionalismo moderno, gracias a lo cual es posible dirigir la investigación desde los “discursos” hacia la “solidaridad”.

La discusión se enmarca en un contexto en el que se pone el énfasis en el problema de la epistemología, especialmente en la negación del dualismo mente – cuerpo, la noción de verdad y aspectos comunes a Rorty y Dewey respecto de la selección natural. Rorty da el giro hacia la solidaridad en perspectiva no conceptual ni teórica, sino pragmatista. Expuestas estas nociones, se establece el referente “teórico” sobre el cual se podría construir una *descripción* de la concepción política de Richard Rorty. Esta comenzaría por el modo en que clasifica a filósofos de distintas tradiciones. Rorty, en primer lugar, sitúa en el ámbito de lo privado o de la redescrición de sí mismo a filósofos como Nietzsche, Foucault o Derrida y, en segundo lugar, en el ámbito de lo público a los que llama “herederos” de Kant, empero, tales expresiones filosóficas no serían tratadas de la manera especial en que Rorty lo hace, si él no estuviera influido por la noción de contingencia del lenguaje de Wittgenstein.

Dentro del pensamiento de Rorty la noción de juego de lenguaje wittgensteniano se ha destacado principalmente en su segunda obra de mayor interés, *Contingencia, ironía y solidaridad*. De otra parte, sin concepciones como “léxicos últimos”, que consisten precisamente en productos de la variabilidad de la vida social en la que se ha enmarcado el desarrollo de un individuo, no hubiese podido contribuir a tal abandono de la epistemología como paradigma central de la modernidad. Esta categoría es una de las claves para entender su propuesta política, pues sin ella resultaría oscura o confusa. Dicho aspecto del lenguaje corresponde con la posibilidad de la redescrición y de hacer más comprensible la apuesta por ampliar el “nosotros” a partir de la flexibilidad misma del lenguaje o de nuestros léxicos últimos, que finalmente consiste en una concepción que puede afirmar la esperanza en una vinculación política no fundamentada.

El problema del individuo involucra principalmente la noción de “léxicos últimos”, elaborada a partir de los pensadores que denomina *teóricos ironistas*, como consecuencia del mismo juego de lenguaje en el que se da el problema de la racionalidad y la universalidad, nociones que le permiten a Rorty diseñar su figura del *ironista liberal*. Estos aspectos son desarrollados abundantemente en *Contingencia, Ironía y solidaridad*, específicamente en sus dos primeras secciones, puesto que la última, que corresponde al concepto de solidaridad, se presenta a partir de la narrativa literaria.

Como consecuencia de la negación de la universalidad y la posibilidad de establecer representaciones incorregibles de la realidad, a partir de la noción de la contingencia del lenguaje, Rorty se dedica a poner de manifiesto las diferentes formas en las que se ha develado la individualidad. En lugar de sostener que la naturaleza racional del proyecto moderno ha legitimado la libertad individual, Rorty se identifica con Nietzsche en la crítica a tal proyecto porque lleva larvada la vigencia y la disolución de las fuerzas creadoras, es decir, la figura del “superhombre”.

Filósofos como Nietzsche, Derrida o Heidegger, tienen en común el poner en el centro de la discusión la naturaleza del hombre contingente, variable, y su multiplicidad de posibilidades de autocreación. Esto le permite a Rorty tomar la postura del ironista liberal, es decir, de alguien que puede ser alternativamente Kant y Freud, lo cual significa a *grosso modo* que, desde el punto de vista pragmático, tematizar resulta irrelevante al momento de dirigirnos a la práctica social y pública, o para negar cualquier expresión de crueldad presente en las relaciones humanas.

En *Philosophy and Social Hope* y *Forjar nuestro país*¹⁸⁵, se muestra que el desencanto epistemológico tiene consecuencias en la manera como Rorty concibe la vida social y pública, a partir de aspectos meramente pragmáticos, ligados a las nociones de empatía o sentimiento moral. Es así como tiene lugar el giro hacia un planteamiento de orden pragmático, luego de haber justificado la contingencia del lenguaje, la naturaleza variable de la vida del hombre y el proyecto del liberalismo como la pretensión de abandonar cualquier posibilidad de crueldad en el mundo. Rorty propone considerar, en consecuencia, “la solidaridad” como centro de la vinculación política, entendida de tal modo que trascienda la discusión teórica entre lo privado y lo público.

La mayor parte de las discusiones en torno a lo político se han dirigido hacia estas dos concepciones; la filosofía de Nietzsche, por una parte, ha permitido entender el devenir propio a la humanidad y la imposibilidad de ligar la esperanza del hombre a aspectos fuera del mismo hombre o, como Nietzsche lo llama, a paraísos metafísicos. Por otra parte, no es posible rechazar absolutamente las consideraciones cognitivistas como las de Habermas o Rawls, pese a que ellas han tenido el problema de desvincularse de su

¹⁸⁵ *Philosophy and Social Hope* (England: Penguin Books, 1999) y *Forjar nuestro país* (Barcelona: Paidós 1999) son dos obras de Rorty que tienen una postura política explícita en la que Rorty replantea algunos de sus argumentos, empero, devienen por la deconstrucción de la epistemología y la noción de verdad.

propósito e incluso han sido utilizadas por algunos para justificar exclusiones sociales de grupos minoritarios o “irracionalistas”.

En suma, a partir de lo que he denominado “despojo de la epistemología”, se puede entender mejor el proyecto político de Rorty, el cual toma distancia de las posiciones teóricas tanto en el sentido racionalista como en el sentido individualista, mientras que otorga relevancia a los *sentimientos* que nos unen, es decir, a la dimensión pragmática y poética de la política. Adoptar una posición pragmática implica asumir una actitud de esperanza en la solidaridad, que consiste en mantener vigente los sueños, de tal manera que el intelectual no dejará que estos sueños puedan llegar a desvanecerse por tomar como representaciones ideales sus propios léxicos últimos.

De la crítica de Rorty a la epistemología, fundamentalismos y representacionalismo, no sólo se derivan consecuencias relacionadas con el conocimiento en sí, o el estatuto de la ciencia en el mundo contemporáneo, sino también una fuerte postura política. Ello es expresión de cómo el conocimiento mismo constituye una práctica social. No es posible, a mi juicio, comprender la concepción política en la filosofía de Richard Rorty, sin tener en cuenta las ideas que él desarrolla en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pues desde ellas es posible evitar el sesgo del filósofo profesional del que trata de alejarse. La filosofía política de Rorty, si se quiere, adviene ateórica, ligada a la irracionalidad creativa del “poeta vigoroso”, a la narración, la poesía y el arte.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Richard Rorty

Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica (Madrid: Cátedra, 2010).

_____, *Consecuencias del pragmatismo*. Traducción de José Miguel Esteban Cloquell (Madrid: Tecnos, 1996).

_____, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot (Barcelona: Paidós, 1991).

_____, *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos 1*. Traducción de Jorge Vigil Rubio (Barcelona: Paidós, 1996).

_____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: Escritos filosóficos 2*. Traducción de Jorge Vigil Rubio (Barcelona: Paidós, 1993).

_____, *Verdad y progreso: Escritos filosóficos 3*. Traducción de Ángel Manuel Faerna (Barcelona: Paidós, 2000).

_____, *Pragmatismo y política*. Traducción de Rafael del Águila (Barcelona: Paidós, 1998).

_____, *Forjar nuestro país*, Traducción de Ramón José del Castillo (Barcelona: Paidós 1999).

_____, *Philosophy and Social Hope* (England: Penguin Books, 1999).

_____, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy* 80, no. 10 (1983): 583-589.

_____, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: FCE, 1997).

_____, "Sin sueños no hay futuro", *Humboldt. Revista Para El Mundo Ibérico* 42, no. 131 (2000): 5-9.

Bibliografía complementaria

Michael Williams, "Epistemology and the Mirror of Nature", *Rorty and His Critics*. Robert Brandom (Ed) (Moldan, Massachusetts, USA, 2000).

Fernando Broncano, "Naturalización de la razón", en *Racionalidad epistémica*, León Olivé (Ed.) (Madrid: Trotta, 1995).

Antonio Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción de Joan Domènec Ros (Barcelona: Grijalbo, 1996).

Richard Dawkins, *El gen egoísta* (Barcelona: Salvat, 1998).

Enrico Fubini, *Música y lenguaje en la estética contemporánea*. Traducción de Carlos Guillermo Pérez de Aranda (Madrid: Alianza Música, 1994).

Luis Eduardo Hoyos, "¿Qué puedo hacer?", en *Kant: Entre sensibilidad y razón*, en *Kant: Entre la sensibilidad y la razón*, Gonzalo Serrano, Luis Eduardo Hoyos y Carlos Patarroyo, eds. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006).

Wolfgang Janke, *Postontología*, Traducción de Guillermo Hoyos (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1988).

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. (México: Taurus, 1787/2006)

Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbre*, Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo (Barcelona: Alianza, 2006).

Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1984).

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2003).

Martha Nussbaum et al., *Cosmopolitas o patriotas*, Traducción de Guillermo Piro (FCE: México, 1995).

Carlos Patarroyo, "Kant y Hume: La respuesta a un escéptico", en *Kant: Entre la sensibilidad y la razón*, Gonzalo Serrano, Luis Eduardo Hoyos y Carlos Patarroyo, eds. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006): 73-104.

Andoni Puelles, *El arte de lo indecible* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2002).

Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión: Caridad, solidaridad, ironía* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (Buenos Aires; Amorrortu, 2007)

Emilio Ribes, "Behaviorism is Not Ostention is Abstraction: Conceptual and Historical Remarks on The Nature of Psychology", *Behavior and Philosophy* 32, (2004): 35-68.

Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*. Traducción de Eduardo Rabossi (Buenos Aires: Paidós, 2005)

John Searle, *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real* (Madrid: Alianza, 2001).

Richard Shusterman, "Pragmatism and Liberalism: Between Dewey and Rorty", *Political Theory* 22, no. 3 (1994): 391-413.

John Tambornino, "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty", *Polity* 30, no. 1 (1997): 57-78.

Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

Uwe Steinhoff, "Truth vs. Rorty", *The Philosophical Quarterly* 47, no. 188, (1997): 359-361.

Tesis de Richard Rorty

Juan Carlos Merchan Zuleta S.J., *La utopía política en el pragmatismo de Richard Rorty liberalismo sin fundamentación filosófica* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007)

Mario Humberto Ruíz Sarmiento, *Política sin principios metafísicos o desencantamiento de la filosofía política* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010).