

**UNIVERSIDAD DE MURCIA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**LA PROPUESTA METAFÍSICA DE R. RORTY**

Tesis doctoral realizada por

**José Antonio García Lorente**

Dirigida por Alfonso García Marqués

**Murcia 2009**



*A mi mujer, Carmen,  
y a mis hijos, José Antonio y Carmen.*



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
<b>CAPÍTULO I. LA EPISTEMOLOGÍA EN EL NEOPRAGMATISMO DE RORTY.....</b>	<b>17</b>
0. CONTEXTO HISTÓRICO.....	17
a) La filosofía en la posmodernidad .....	17
b) Richard Rorty en la filosofía americana y en la posmodernidad.....	20
1. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD .....	27
a) La verdad como correspondencia con la realidad.....	27
b) El conocimiento como representación exacta .....	34
2. LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA .....	41
a) Contra la noción de la verdad como correspondencia.....	42
<i>i) La obsesión del realista .....</i>	<i>42</i>
<i>ii) La inoperancia de la verdad como correspondencia .....</i>	<i>46</i>
b) Contra la idea de los fundamentos del conocimiento .....	52
<i>i) El mito de lo dado.....</i>	<i>53</i>
<i>ii) Los dogmas del empirismo .....</i>	<i>56</i>
3. LOS PILARES DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA .....	59
a) La negación de la verdad como meta de la investigación .....	60
b) De la epistemología a la hermenéutica .....	68
c) La filosofía como "crítica de la cultura" .....	72
d) Filosofía sistemática y filosofía edificante .....	75
<b>CAPÍTULO II. LA FUNCIÓN DE LA METAFÍSICA EN EL NEOPRAGMATISMO DE RORTY.....</b>	<b>81</b>
1. LA FIGURA DEL METAFÍSICO EN LA FILOSOFÍA TRADICIONAL.....	81
a) Trotsky y las orquídeas salvajes .....	82
b) La visión última de la realidad.....	86
c) El conocimiento de las esencias .....	89
2. LA CRÍTICA DE RORTY A LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA.....	91
a) La figura del ironista.....	92
b) Friedrich Nietzsche y la misión del primer antimetafísico .....	95
<i>i) La búsqueda de la autonomía y la creación de sí .....</i>	<i>96</i>
<i>ii) La visión de Nietzsche como último profeta.....</i>	<i>100</i>
c) Martin Heidegger y la tradición ontoteológica.....	103
<i>i) La posibilidad para no ser una nota al pie de las obras de Platón.....</i>	<i>104</i>
<i>ii) La dificultad de combinar ironía y teorización.....</i>	<i>111</i>
3. LOS PILARES DE UNA CULTURA POST-METAFÍSICA .....	114
a) La secularización de la filosofía .....	115
b) La liberación de la metafísica.....	119
c) El poder de un nuevo mundo intelectual: otro tipo de justificación.....	125
d) La novela como instrumento de revuelta contra la metafísica .....	129

### **CAPÍTULO III. LA SOLUCIÓN PRECIPITADA DEL NEOPRAGMATISMO A LA MODERNIDAD . 137**

1. EL PRINCIPIO METODOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA .....	137
a) El nacimiento del problema crítico .....	138
i) <i>Planteamiento de Descartes</i> .....	138
ii) <i>Incoherencia lógica del sistema cartesiano</i> .....	142
iii) <i>La distinción kantiana entre phänomenon y nooumenon</i> .....	147
b) La escisión del mundo, herencia de la Modernidad.....	150
c) Conclusión sobre la cuestión del problemas crítico.....	156
2. LA BÚSQUEDA DE LO VERDADERO: VERDAD Y FILOSOFÍA. ....	158
a) La noción "clásica" de verdad .....	159
b) La reflexividad del <i>lógos apophantikós</i> .....	168
c) La inconsistencia del uso de la verdad del neopragmatismo.....	174
3. LA INTENCIONALIDAD DEL ACTO COGNOSCITIVO: EL REALISMO CLÁSICO.....	182
a) El realismo metodológico .....	182
b) Intencionalidad y naturaleza del intelecto.....	186
c) La inconsistencia del <i>epistemological behaviorism</i> .....	191

### **CAPÍTULO IV. ¿SUPERACIÓN O SUSTITUCIÓN DE LA METAFÍSICA CLÁSICA? .....201**

1. LA FORMULACIÓN HISTÓRICA DE LA METAFÍSICA.....	201
a) Parménides y Platón.....	202
i) <i>La facultad intelectual en Parménides</i> .....	202
ii) <i>Lo suprasensible en Platón</i> .....	203
b) Primera sistematización de la metafísica: la filosofía primera de Aristóteles.....	204
i) <i>Etiología: ciencia o σοφία de los primeros principios y causas</i> .....	204
ii) <i>Ontología: ciencia del ente en cuanto ente</i> .....	212
iii) <i>Ousiológia: ciencia de la substancia</i> .....	216
iv) <i>Teología: ciencia de lo divino</i> .....	221
c) La metafísica y su transformación.....	226
i) <i>La unidad de la Metafísica de Aristóteles</i> .....	227
ii) <i>La interpretación actual de la metafísica</i> .....	231
2. LA FILOSOFÍA PRIMERA DE R. RORTY.....	237
a) Si se ignora la metafísica, ¿se sigue haciendo metafísica? .....	238
b) Ente se dice en un solo sentido: panrelacionismo.....	248
c) Las causas primeras del neopragmatismo .....	260
i) <i>La contingencia del lenguaje como primera causa material</i> .....	260
ii) <i>La contingencia del yo como primera causa formal</i> .....	269
iii) <i>La absolutización del "nosotros" como primera causa eficiente</i> .....	278
iv) <i>La libertad y la democracia como primera causa final</i> .....	282
CONCLUSIONES .....	287
BIBLIOGRAFÍA.....	311
1. Obras de Rorty.....	312
2. Estudios sobre Rorty.....	314
3. Otras fuentes .....	318

### **THE METAPHYSICAL PROPOSAL OF R. RORTY .....323**

## INTRODUCCIÓN

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>1</sup>. Con estas solemnes palabras inicia la *Metafísica* de Aristóteles. Poco después, Aristóteles precisa que “los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración”: sea ahora, sea en el principio, todos los hombres buscan y han buscado el saber a causa de la maravilla o de la admiración<sup>2</sup>. Pero ya Platón, maestro suyo, había manifestado que “eso que llamamos admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”<sup>3</sup>. Con estas palabras, tanto Platón como Aristóteles, los dos filósofos mayores de la Antigüedad, coincidieron en el reconocimiento de que el deseo de saber o de conocimiento tiene su inicio en la maravilla o admiración que se tiene frente al darse las cosas del mundo.

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 1. Cito por *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, editit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870. Utilizo la edición trilingüe de Valentín García Yebra para la traducción en español, pero en algunos casos modifiqué la traducción para ajustarme mejor al texto griego.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b 12-13.

<sup>3</sup> Platón, *Teeteto*, 155d.

La maravilla o admiración que suscita en el hombre el deseo de saber ha sido caracterizada, una vez más por Aristóteles, cuando ha afirmado lo siguiente: ‘El que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad’<sup>4</sup>. La maravilla o admiración es la conciencia de la propia ignorancia y el deseo de salir de ésta, es decir, de aprender, de conocer, de saber. Pero esta búsqueda del saber no está sujeta a necesidades materiales ni al placer o al poder, pues se trata de una búsqueda desinteresada: ‘Es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre (ἐπιστήμη ἐλεύθερα), pues ésta sola es para sí misma’<sup>5</sup>.

La maravilla o admiración de la que hablan tanto Platón como Aristóteles determina, por tanto, el porqué de la filosofía. La maravilla provoca una actitud de tipo teórico, es decir, cognoscitivo, que se manifiesta como deseo de saber, de conocer. Pero, ¿qué es lo que hay que conocer? El porqué, es decir, la explicación de aquello que está delante, de lo que se presenta, de lo que no se ve inmediatamente su causa: justificar los fenómenos (τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν)<sup>6</sup>. En este sentido, es la admiración del ser humano frente a la experiencia, en la presencia de un objeto, de un evento o de una acción, la que provoca la necesidad de una respuesta, es decir, de una explicación o justificación que satisfaga el porqué de lo que allí se manifiesta.

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b 17-21.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b 24-28.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 8, 1074 a 1.

Por otro lado, el exordio de la *Metafísica* al que poco antes se ha hecho referencia, indica que esta maravilla o admiración, que supone el deseo de saber, es propio de todo hombre. Esta referencia griega a πάντες ἄνθρωποι (“todos los hombres”), resulta ser, en cierto modo, revolucionaria, porque, para la sociedad griega antigua que establecía grandes diferencias sociales, ἄνθρωποι somos todos: hombres y mujeres, griegos y bárbaros, esclavos y libres. Así pues, todos los hombres desean saber, pero, además, Aristóteles añade el término φύσει, es decir, por naturaleza; no por alguna contingencia histórica o por algún hecho casual, sino por naturaleza, o sea, por el hecho de que son seres humanos o en virtud de su ser humano. En este inicio de la *Metafísica*, Aristóteles está diciendo al mundo griego que cualquier ser humano, independientemente del sexo –varón o mujer–, independientemente de la raza o nación –griega o bárbara–, e independientemente de la condición social –esclavo o libre– desea, por naturaleza, saber. Esta igualdad radical tiene su paralelismo en las palabras que pronunció san Pablo en el principio de nuestra era: “Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío: circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos”<sup>7</sup>.

Este modo de entender la filosofía se ha mantenido firme en los siglos sucesivos, ofreciendo un riquísimo manantial de respuestas, constituyendo verdaderos y auténticos sistemas filosóficos para satisfacer este deseo primigenio de conocimiento. Sin embargo, y con la perspectiva que nos da el tiempo, se podría decir que este proyecto originario que inventaron los antiguos griegos, en el

---

<sup>7</sup> Col 3, 9-11; cfr. Gal, 3, 28.

que la filosofía –como una forma de saber por el puro amor al saber–, se ha visto modificado de forma particular, no hace mucho tiempo. Un pequeño texto –escrito en 1873 y publicado en 1903– resume el manifiesto de la situación actual respecto al principio. Friedrich Nietzsche, en las palabras que dictaba a su amigo Gersdoff, decía lo siguiente: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento”. Estas palabras denuncian el pecado original del hombre, “el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal”<sup>8</sup>. Según nos narra la obra de Nietzsche, la humanidad entera ha cometido un pecado muy serio, un pecado de soberbia. El filósofo, “el más soberbio de los hombres”, se definió así mismo como un ser que conoce, creyendo que todos los hombres desean por naturaleza saber. Este es el legado para la cultura del siglo XX. El desmoronamiento del *lógos* griego llega hasta nuestros días tras la visión profética de Nietzsche. Por esta razón, la posmodernidad –término ambiguo y confuso, que ha sido utilizado en diversos ámbitos y esferas de la cultura y del saber– hace referencia a un replanteamiento nuevo de la filosofía, en contraposición a la declaración de Platón y Aristóteles: en el principio estaba la maravilla o admiración, ya que “todos los hombres desean por naturaleza saber”.

El título de esta tesis, *La propuesta metafísica de R. Rorty*, hace referencia a la transformación de la filosofía de los antiguos griegos, a partir del análisis de uno de los pensadores más relevantes en la actualidad, Richard Rorty. El pensador norteamericano presenta un programa filosófico que se desarrolla bajo dos puntos centrales: uno es el diagnóstico crítico de la filosofía desde Platón y Aristóteles hasta la filosofía analítica del siglo XX; y el otro, la posibilidad de una cultura en

---

<sup>8</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990, p. 17.

la que seamos liberados de los problemas de la epistemología y la metafísica clásica.

Así pues, Rorty nos ofrece la posibilidad de abandonar una determinada concepción de la filosofía, como una disciplina que busca el saber por el saber, para situarnos en una versión alternativa denominada neopragmatismo. Esta propuesta nos sitúa en la estela de los que, a su juicio, son los filósofos más importantes de nuestro siglo: Dewey, Heidegger y Wittgenstein, ya que éstos nos permiten abandonar la secuencia que se inicia con Platón y Aristóteles, para ofrecernos algo nuevo o, al menos, la esperanza de algo nuevo. Se ha caracterizado a esta corriente como neopragmatismo, porque, a partir de la herencia de los autores que conforman la corriente pragmatista clásica –Pierce, James y Dewey–, Rorty presenta una versión nueva, deudora de autores que asumieron el giro lingüístico de Quine, Davidson y Putnam entre otros.

La novedad del neopragmatismo de Rorty reside en que, a través del análisis riguroso de filósofos analíticos contemporáneos y de las aportaciones de la filosofía continental de Nietzsche, Heidegger o Derrida, la sociedad actual, en su totalidad, puede ser dirigida hacia una cultura sin filosofía. En dicha cultura no habrá necesidad de seguir pensando la realidad bajo las categorías de la filosofía griega, pues éstas son abandonadas y arrinconadas en el olvido. En este sentido, la propuesta de Rorty pretende ser para la cultura en general, lo que la crítica de estos autores ha significado para la filosofía de los antiguos: la esperanza de que el espacio cultural, surgido tras el abandono de la epistemología y la metafísica clásica, no llegue nunca a llenarse.

\* \* \*

El presente trabajo se caracteriza por una orientación sistemática, basada en los textos de Richard Rorty, a lo largo de cuatro capítulos bien diferenciados. En

esta investigación se intenta presentar, de modo preciso y claro, el pensamiento de Rorty en su dimensión epistemológica y metafísica o, mejor dicho, en su dimensión gnoseológica-ontológica. Una vez que se ha puesto de relieve la posición de Rorty respecto a la epistemología y la metafísica se ofrece un análisis crítico del neopragmatismo, confrontándolo con la tradición clásica, especialmente, con Platón y Aristóteles. El trabajo se centra en la epistemología y la metafísica, pues son los aspectos fundamentales que explican su filosofía, y además, porque tanto la gnoseología como la ontología deben ser consideradas en una fusión indisoluble, ya que con esto se manifiesta al mismo tiempo qué es y cómo conocemos la realidad.

Por consiguiente, ha parecido oportuno articular este trabajo de investigación en los siguientes momentos. **En el capítulo I**, se hace referencia al lugar de la filosofía en el panorama cultural actual y al lugar de Richard Rorty en la filosofía americana y en la posmodernidad, para, de este modo, contextualizar el tema de la investigación (apartado 0). A continuación, se expone la versión neopragmatista de Rorty respecto a la cuestión de la verdad y el conocimiento, para poner de relieve el primer aspecto fundamental de su filosofía. Aquí se presenta la interpretación que Rorty ofrece sobre el significado de estos conceptos en la filosofía occidental, pues es imprescindible para entender su desarrollo posterior. Para el Americano, la verdad en la filosofía tradicional ha sido entendida como una relación de *correspondencia entre el pensamiento (o el lenguaje) y la realidad*, considerando que conocimiento es la *representación exacta y precisa* que el sujeto lleva a cabo, cuando contempla los objetos que están fuera de él (apartado 1). El neopragmatismo de Rorty, a partir de las aportaciones filosóficas en el ámbito de la filosofía analítica, considerará que las nociones de verdad y conocimiento que se forjaron con Platón y Aristóteles son metáforas que han

perdurado en el tiempo, pero que, hoy, ya no pueden explotarse con provecho (apartado 2). La intención de Rorty con esta crítica es recomendar una visión nueva sobre las nociones de verdad y conocimiento, que se aleje de los supuestos de la epistemología, y así poder establecer una cultura post-Filosófica<sup>9</sup>. Esta cultura se caracteriza como post-Filosófica, porque pretende dejar de lado la práctica de la filosofía y situarnos en un nuevo panorama cultural (apartado 3).

**En el capítulo II**, se presenta la versión neopragmatista de Richard Rorty respecto a la metafísica, para recoger el segundo aspecto fundamental de su filosofía. Se investiga, por un lado, la interpretación que Rorty ofrece del concepto de metafísica para aclarar la posición del neopragmatismo respecto a este tipo de saber (apartado 1). A partir de esta exposición, se expone el análisis crítico del mismo autor sobre la persistente crítica de la filosofía del siglo XX a la metafísica clásica. Para Richard Rorty, el metafísico ha intentado encontrar, desde el origen, un vocabulario que resulte ser definitivo, indagando sobre las esencias de las cosas, pero esto ha sido, en parte, demolido tanto por Nietzsche como por Heidegger o Derrida (apartado 2). Por otro lado, se analizan los supuestos del neopragmatismo que hacen posible una nueva visión del mundo sin metafísica. Este apartado es fundamental porque permite comprender el ideal de una cultura que Rorty denomina como “post-metafísica”, replanteando de forma novedosa, la cuestión de la “superación” de la metafísica. Esta cultura se caracteriza por la renuncia de cualquier intento de situarnos más allá del ámbito de otros seres humanos finitos y temporales (apartado 3).

Una vez que se ha expuesto el lugar de la epistemología y de la metafísica en

---

<sup>9</sup> Utilizo la expresión post-Filosófica, porque así la utiliza Richard Rorty. Esta idea hace referencia, como veremos a lo largo de la exposición, a la posibilidad de una cultura sin Filosofía (con mayúscula y en singular), es decir, una disciplina especializada que se ocupa de nociones como “verdad” para acercarnos más a “La Verdad”.

el neopragmatismo de Rorty, se pasa al análisis crítico de estas cuestiones. Así pues, **en el capítulo III** se incluye, en primer lugar, un breve planteamiento sobre el principio metódico de la filosofía moderna para comprender las motivaciones del neopragmatismo de Rorty en el ámbito de la epistemología (apartado 1). A continuación, se exponen las nociones “clásicas” de verdad y conocimiento para cuestionar si la tesis definitiva de Rorty es plausible y está justificada, o si, por el contrario, el neopragmatismo padece de inconsistencia y, por consiguiente, cae en la incoherencia interna (apartados 2 y 3).

**En el capítulo IV**, último de esta investigación, se expone la concepción de la metafísica clásica para indagar si el juicio histórico de la metafísica que Rorty presenta se adecúa a los textos fuentes de los autores que definieron eso que pasó a denominarse como metafísica o si, por el contrario, la interpretación que el neopragmatismo lleva a cabo se basa en cierta interpretación de la metafísica que otros autores han dado de ella (apartado 1). Por último, se plantea la posibilidad de que, a pesar del intento de la cultura post-metafísica de Richard Rorty por desplazar a la metafísica, los mismos supuestos que hacen posible la viabilidad de esta cultura sean condiciones de un discurso que se inserta en el ámbito de eso que se ha denominado como metafísica (apartado 2).

El objetivo último de este trabajo, y que viene a coincidir con la tesis que se pretende demostrar, tiene una doble dimensión. Por un lado, y respecto a la doctrina epistemológica del neopragmatismo, la tesis que se defiende es la siguiente:

El desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde el abandono de la noción de verdad como correspondencia y del conocimiento como representación exacta de la realidad al uso neopragmatista de la verdad y del conocimiento, no puede justificarse y, por consiguiente, es inconsistente, pues la

propia concepción neopragmatista de estas nociones o, mejor, el uso que Rorty hace de las nociones de verdad y conocimiento se apoya en las nociones “clásicas” de verdad y conocimiento.

Por otro lado:

A pesar del intento de la cultura post-metafísica de Richard Rorty por desplazar a la metafísica y defender que es posible disolver cualquier tipo de saber que se presente como “filosofía primera”, el neopragmatismo de Rorty no esquiva o suprime la filosofía primera, sino más bien, la repropone de manera diversa.

Con estas últimas observaciones, espero que quede justificado, al menos en parte, el título de este trabajo de investigación. El neopragmatismo, a partir de los elementos que hacen falta para instaurar una cultura post-Filosófica y post-metafísica, se inserta, bajo cierto aspecto, pero de modo inequívoco, en ese tipo de actividad que ha existido desde el principio, es decir, en la filosofía. La filosofía, por tanto, aún hoy, sigue estando motivada por la maravilla o admiración. Pero, hoy más que nunca, merece la pena volver a plantear esta cuestión y confrontar dos maneras muy diversas de responder a esta maravilla o admiración. El mundo clásico, que se erige sobre el *dictum* “todos los hombres desean por naturaleza saber” y el neopragmatismo, que considera que todos los hombres desean cualquier otra cosa, pero nunca saber.

Esta investigación no pretende presentar una exposición completa en línea histórica o sistemática sobre la teoría general del conocimiento o la metafísica. Simplemente, se ponen de relieve aquéllos puntos de vista que son importantes para la confrontación con el siempre desafiante reto de “superación”, que, en este caso, se inscribe en el ejemplo del respetado propulsor del neopragmatismo, Richard Rorty. Con esta exposición, se intenta incitar a una renovación del estudio de los textos-fuentes de la tradición filosófica para establecer un diálogo fructífero

con las corrientes denominadas posmodernas. No se intenta reivindicar ninguna escuela filosófica concreta, sino valorar de modo sistemático la herencia que nos ha sido transmitida, para aplicarla a los problemas actuales de nuestro tiempo. Esta es una posición, que se mantiene abierta a la relación entre “tradicición” y “tiempo presente”.

Este trabajo de investigación ha sido realizado para la obtención del grado de doctor con la ayuda de una beca de la Fundación Séneca durante 4 años, integrada en el Plan de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia. Quiero dar la gracias a mi director de tesis Alfonso García Marqués por haberme ayudado en la realización de este trabajo. Sin él, nunca hubiera podido llevar a cabo esta investigación. Él se ha entregado de manera incondicional en este texto, ofreciendo todo su tiempo con una paciencia virtuosa. Con él he aprendido que el orden y el rigor son medios indispensables para la escabrosa tarea filosófica que pretende dar razón de la realidad. Gracias a mis padres José Antonio y Juani, que me dieron la vida y a mis queridos hermanos. Gracias a todos aquellos que me mostraron y me siguen mostrando el amor a la verdad. Pero sobre todo, gracias a mi mujer Carmen y a nuestros hijos José Antonio y Carmen por su existencia: “me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad”. Por último, doy gracias porque estas cosas se han ocultado a sabios e inteligentes y se han revelado a pequeños. Dayenú.

# CAPÍTULO I

## LA EPISTEMOLOGÍA EN EL NEOPRAGMATISMO DE RORTY

### 0. CONTEXTO HISTÓRICO

#### a) La filosofía en la posmodernidad

El 28 de junio de 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, la Gran Guerra. El desenlace de este conflicto mundial, cuatro años más tarde, se saldó con diez millones de muertos y un incontable número de mutilados y enfermos. Este hecho histórico supuso un cambio de rumbo para toda la humanidad. Las viejas esperanzas en la razón y en el progreso se vinieron abajo, cuando, por otra parte, el Tratado de Versalles preparaba la Segunda Guerra Mundial que costó la vida a cincuenta millones de personas. La Segunda Guerra Mundial se clausura con el comienzo del conflicto atómico. Una bomba sobre Hiroshima y una segunda sobre Nagasaki devoró toda una población civil. Estas guerras mundiales y las guerras en el interior de éstas daban como fruto los campos de exterminio nazi, las masacres en terreno ruso y millares y millares de cadáveres esparcidos por todo el continente. ¿Qué ha ocurrido? La guerra de 1914-1918 inaugura el siglo XX, el siglo de la posmodernidad.

Con la presencia de Nietzsche, la historia del humanismo occidental encuentra una respuesta. El nihilismo se presenta como cosa natural, ejerciendo la negación de la tradición del pensamiento moderno como una crítica radical a cualquier valor. Nietzsche se sitúa en oposición a Hegel y la crítica al sistema hegeliano se ubica contra la supuesta capacidad efectiva del pensamiento clásico a la hora de superar las escisiones de la humanidad. Como se ha indicado: “Nietzsche es la crisis definitiva de la efectualidad de la razón [...] implica la caída de una pretendida e ideal hegemonía de la razón frente a lo real, ante la cual éste se muestra ahora como un orden disgregado, estructuralmente no conciliable, resistente al gran discurso”<sup>10</sup>. El nihilismo se presenta como la encarnación de la crisis del proyecto que culmina con la Modernidad, es decir, “crisis de todo proyecto cultural, de todo esfuerzo sintético, de todo acuerdo teleológico entre ser y deber, entre razón y praxis”<sup>11</sup>. Si entendemos la dialéctica hegeliana como “el más alto nivel de abstracción”, correspondiente a la experiencia moderna, la crítica nietzscheana intentará mostrar como la lógica de la autoconciencia, la capacidad de resolver las contradicciones de lo real y la capacidad de síntesis, no son más que ilusiones. El experimento nihilista posibilita la construcción de un nuevo orden, en el que se carece de un absoluto y la relatividad lo señorea todo.

Más aún, Heidegger intenta mostrar cómo todo este proceso de crítica, llevado a cabo por Nietzsche, derriba el concepto filosófico de fundación. En efecto, Heidegger hace coincidir este intento de fundamentación de lo real con la historia de la metafísica. Recuperando a Nietzsche, Heidegger declara que la voluntad de fundamento es voluntad de poder y ésta no hace más que expresar la

---

<sup>10</sup> Jarauta, F., “Fragmento y totalidad, Sobre los límites del clasicismo” en AA.VV., *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona 1988, p. 58.

<sup>11</sup> Jarauta, F., “Fragmento y totalidad”, p. 59.

voluntad de dominio sobre el ente. Con la crítica al concepto filosófico de fundación, algunos han reconocido que lo que entra en crisis es “la imagen totalizante, logocéntrica, de un tipo de racionalidad que remitía toda forma de experiencia a un centro y principio fundador”<sup>12</sup>. Así han concluido lo siguiente: “Frente al supuesto orden fundador, sustentado por una Razón poderosa, otros órdenes, otras formas, otras necesidades, se han ido mostrando, generando otros modos alternativos de ver, allí donde se había afirmado una sola posibilidad de verdad. El reconocimiento de estos nuevos órdenes ha terminado por mostrarnos que aquella fortaleza inexpugnable y cristalina de la razón moderna era tan sólo una ciudadela abandonada por no habitable y, si se quiere, atendiendo la observación del más serio de los restauradores racionalistas de este siglo –hablo de Husserl–, un sueño ya soñado”<sup>13</sup>.

El término posmodernidad hace referencia a algo tan amplio y complejo que su demarcación y caracterización más o menos precisa es todavía una incógnita. Sin embargo, podemos afirmar que las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad anuncian una pérdida de confianza en la razón y en su capacidad para conocer la verdad. Precisamente, la posmodernidad es fruto de una de las crisis más importantes de todos los tiempos, que llega a su cúspide en el siglo XX: la crisis o el miedo a la razón. El siglo que acaba de finalizar pasará a la Historia, entre otras muchas cosas, como el siglo en el que el hombre se dispuso a tirar por tierra muchos de los postulados y premisas que el “proyecto moderno” asumía como propios, cuyas raíces se encuentran el origen del pensamiento filosófico de nuestra tradición occidental. Una razón fragmentada, plural e impura no hace sino mostrar otra posibilidad, otra dimensión, otra vida, a saber, la posmodernidad.

---

<sup>12</sup> Jarauta, F., “Fragmento y totalidad”, p. 63.

<sup>13</sup> Jarauta, F., “Fragmento y totalidad”, p. 63.

Los autores que han sido insertados en este complejo denominado posmodernidad, a pesar de que algunos se sienten molestos cuando son reconocidos bajo este vocablo, se nutren de esta crisis de la razón para profesar una visión de la realidad, que alberga en sus distintos contextos algunos de los siguientes lemas: abandono de los discursos legitimadores, ausencia de criterios universales de justificación, incertidumbre sobre la verdad, carencia de valores y verdades universales, estetización general de la vida y apertura a los juegos de lenguaje. La variedad de los distintos rasgos que se pueden aplicar a la posmodernidad puede venir justificada por el hecho de que este fenómeno se está convirtiendo en una “atmósfera común”, en el que resulta imposible hacer una delimitación medianamente precisa. La “condición postmoderna” –nombre que da título a una obra de Lyotard– se extiende al ámbito del arte, de la religión y de la filosofía. Sin embargo, y aún cuándo no se pretende acotar este término, en términos generales se puede admitir que la posmodernidad en filosofía se caracteriza por el intento de acabar finalmente con las grandes síntesis unificadoras que han sido producidas por el pensamiento metafísico, cuyo punto de arranque viene motivado por eso que se ha repetido tantas veces desde su primera formulación: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>14</sup>.

#### **b) Richard Rorty en la filosofía americana y en la posmodernidad**

La filosofía del liberal burgués posmoderno Richard Rorty se presenta como

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 1. La bibliografía sobre el tema de la posmodernidad es inmensa. Para una visión general de lo que este fenómeno significa puede ser útil consultar el texto Vattimo, G., (y otros), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 2003; Fullat, O., *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Crítica, Barcelona 2002. Desde el punto de vista de la metafísica en la posmodernidad es muy útil el texto de Eudaldo Forment, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid 1992.

una versión única y distinta del pragmatismo<sup>15</sup>. Rorty ha hecho mucho más por la revitalización y reivindicación del nombre y tradición del pragmatismo, que los filósofos predecesores y fuentes intelectuales del pragmatismo clásico de John Dewey, Charles S. Peirce, Wendell Holmes, George Herbert Mead, W.E.B. DuBois, William James y Josiah Royce (por nombrar algunas de las figuras más relevantes del pragmatismo). Sin embargo, Rorty también ha desestabilizado y zarandeado el significado del pragmatismo, convirtiendo a esta corriente filosófica en el centro del canon filosófico actual. Esto ha provocado que mucha gente, que se identifica como pragmatista y que está dispuesta a reconocer que concuerda con la forma de hacer y de pensar del pragmatismo, no está de acuerdo en lo que se refiere al giro posmoderno de Rorty<sup>16</sup>.

Richard McKay Rorty nació el 4 de octubre de 1931 en New York. Realizó estudios en Hutchins Collegue de la Universidad de Chicago en 1946, donde obtuvo su MA en Filosofía, con una tesis de máster sobre Alfred North Whitehead, bajo la dirección de Hartshorne en 1952. Rorty se marchó a Yale ese año y trabajó con el metafísico Paul Weiss, donde escribió (1956) una tesis doctoral de unas seiscientas páginas, titulada *The Concept of Potentiality*, que nunca publicó. En este texto, Rorty llevó a cabo un análisis crítico de la concepción antigua (Aristóteles), moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz) y contemporánea (Carnap y Nelson Goodman) de la potencialidad, para reflejar la relación entre los problemas

---

<sup>15</sup> La expresión “liberal burgués posmoderno” aparece en Rorty R., “Sobre el etnocentrismo” en *Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996, p. 281. Cito como *ORT*.

<sup>16</sup> Cfr. Mendieta, E., “Hacia una política post-filosófica” en Rorty, R., *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty (Cultural Memory in the Present)*, (edited and introduced by Eduardo Mendieta), Stanford University Press, USA 2006. Se hizo una versión previa que fue traducida al español como: *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid 2005. Cito como *Cuidar la libertad*.

del empirismo lógico y los problemas de la metafísica tradicional y la epistemología. Con este trabajo, Rorty se identificó con la gran tradición metafísica, con lo que él llamaría posteriormente como la etapa del ‘Platonismo’, e intentó mostrar su relevancia en la tradición del empirismo lógico. En 1961, después de tres años en Wellesley, Rorty recibió una invitación de Gregory Vlastos para formar parte del Departamento de Filosofía de Princeton como profesor visitante por un año. Rorty se quedó definitivamente allí hasta que renunciara a su cátedra de Filosofía y aceptara ser profesor de Humanidades en la University of Virginia en el año 1982<sup>17</sup>.

Rorty comenzó a leer filosofía analítica, cuando terminó su tesis. Wilfrid Sellars fue el filósofo que más influyó en el Americano. Así pues, durante los años sesenta, Rorty publicó varios trabajos que seguían alimentando el debate en el ámbito de la filosofía analítica. Este debate surgió de la convicción de que los nuevos análisis que se habían llevado a cabo a partir del giro lingüístico clarificarían muchas de las discusiones de muchos problemas filosóficos tradicionales. Por ejemplo, en su *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, Rorty desarrolló un argumento que criticaba la tesis según la cual, es posible delimitar rigurosamente la diferencia entre lo “conceptual” y lo “empírico”. Este artículo fue importante, porque Rorty cuestionó uno de los dogmas del análisis

---

<sup>17</sup> Para la exposición de la vida intelectual de Richard Rorty, sigo fundamentalmente el contenido de la conferencia que pronunció el compañero de estudios de Rorty, Richard J. Bernstein, en un congreso que se organizó poco después de la muerte del pensador norteamericano en 2007 en la Stanford University; cfr. Bernstein, R., “Richard Rorty’s Deep Humanism” en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 13-27. Cfr. Gross, N., *Richard Rorty: The making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, USA 2008. Hirsch Jr., profesor de Humanidades en la University of Virginia, recoge las experiencias vividas junto a Rorty, cuando éste acababa de llegar a ocupar el puesto de profesor de Humanidades en dicha Universidad; cfr. Hirsch Jr., E.D., “Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy” en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 35-52; Gumbrecht, H.U., “The Inspirational Power of a Shy Philosopher” en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 69-70.

lingüístico conceptual, según el cual, nosotros podemos distinguir agudamente el análisis conceptual de la investigación empírica<sup>18</sup>.

En 1967, Rorty publicó su famosa antología, *The linguistic Turn*, donde intentó mostrar las diferentes maneras en que los filósofos del lenguaje habían visto la filosofía y el método filosófico durante los últimos treinta años. En esta obra, Rorty lanza la pregunta de si el giro lingüístico está destinado a padecer el mismo final de las revoluciones previas en Filosofía. Rorty presenta seis posibilidades para el futuro de esta disciplina, tras la disolución de los problemas tradicionales. A pesar de que Rorty no toma una posición firme sobre lo que sucederá con el futuro de la Filosofía, hacia el final de la introducción, apunta la futura dirección de su propio pensamiento. Esto se ve de forma clara en la cuarta posibilidad que él enumera: “Podiera ser que termináramos por contestar la pregunta «¿ha llegado a su fin la filosofía?» con un resonante «Sí», y llegáramos a ver una cultura posfilosófica tan posible y tan deseable como una cultura posreligiosa. Podríamos llegar a ver la filosofía como una enfermedad cultural que ha sido curada, justo como muchos escritores contemporáneos (notablemente freudianos) ven la religión como una enfermedad cultural de la que los hombres están siendo curados gradualmente”<sup>19</sup>.

Los años setenta supusieron la década más creativa y turbulenta de la vida intelectual de Rorty. Éste empezó a leer a los pensadores que en el ámbito de la filosofía analítica fueron considerados como “no realmente” filósofos: Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, Gadamer y Habermas. Rorty publicó la

---

<sup>18</sup> Cfr. Rorty, R., “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories” en *Review of Metaphysics*, 19, n° 1 (1965), pp. 24-54.

<sup>19</sup> Rorty, R., *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago 1967. Traducción al español: *El giro lingüístico. Dificultades de metafísicas de la filosofía lingüística*, Paidós, Barcelona 1990, p. 118. Cito como *LT*.

controvertida y polémica obra que lo lanzó a la fama, *Philosophy and the Mirror of Nature*, un año después de que fuera elegido vicepresidente de la “División Este” de la *American Philosophical Association* en 1978. Esta obra supuso un golpe duro para los filósofos analíticos, hasta el punto de que muchos de ellos consideraron que Rorty los estaba traicionando<sup>20</sup>. De cualquier modo, Rorty argumentó en esta obra que si seguimos las consecuencias de la crítica de Sellars al mito de lo dado y el escepticismo de Quine acerca de la distinción entre lenguaje y hecho, entonces la idea de los fundamentos kantianos del conocimiento no podía seguir manteniéndose. Ambos autores desafiaban los presupuestos no cuestionados que formaban la base de la filosofía analítica: las distinciones conceptual-empírica, analítico-sintética, además de la distinción entre lo que es dado y lo que es postulado. La obra *Philosophy and the Mirror of Nature* se convirtió en el libro más discutido en la segunda mitad del siglo veinte, no sólo por los filósofos que provienen de la filosofía analítica, sino por no filósofos provenientes de las diferentes ramas de Humanidades y de las Ciencias Sociales<sup>21</sup>.

Rorty se identificó claramente en el año 1979, en su discurso presidencial de la “División Este” de la *American Philosophical Association*, con el pragmatismo de James y Dewey. El pragmatismo de Rorty es idiosincrásico y controvertido, pues rechaza al fundador Peirce, admitiendo que éste únicamente, dio el nombre. Desde esta perspectiva, Rorty ofrece una versión nietzscheana y heideggeriana de James y Dewey, para insistir en que el pragmatismo es la doctrina según la cual

---

<sup>20</sup> Jeffrey Stout, profesor de Religión en la Princeton University cuenta los conflictos que Rorty tuvo en el Departamento de Filosofía con los demás profesores en un simposio organizado por el Departamento de Filosofía de la Princeton University el 23 de septiembre de 2007; cfr. Stout, J., “Rorty at Princeton” en *New Literary History*, n° 39 (2008), pp. 29-33.

<sup>21</sup> Cfr. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey 1979. Traducción al español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983. Cito como *PMN*.

“la investigación no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas”<sup>22</sup>. A partir de este momento y hasta el final de su vida, Rorty defenderá con fervor que no existe ningún tipo de constricción sobre nosotros, excepto aquellos que provienen de las opiniones de nuestros congéneres. Rorty llegó a pensar que la obsesión por las teorías filosóficas de la Verdad, Objetividad y Realidad no eran más que una forma de idolatría, un sustituto filosófico a la creencia religiosa en un Dios trascendente. Amigos y críticos pensaron que Rorty estaba usando simplemente el término “pragmatismo” como tapadera a su giro posmoderno<sup>23</sup>.

Con la aparición de *Contingency, Irony and Solidarity* en 1989, Rorty se ganó todas las críticas a ambos lados del Atlántico. En los círculos analíticos, el menospreciar a Rorty se convirtió en una especie de moda y ya nadie lo tomaba en serio. En *Contingency*, Rorty rechaza la argumentación a favor de la redesccripción imaginativa, defendiendo que deberíamos leer algunos filósofos de la misma manera en que leemos a novelistas como Proust y Nabokov: entretenimiento privado. Independientemente de las fuertes críticas vertidas sobre Rorty, el argumento central de esta obra presenta un énfasis radical de la contingencia histórica, un rechazo a cualquier forma de representación epistemológica o semántica y una identificación con el romanticismo, en el sentido de que se sobrepone la imaginación a la razón. Este proyecto incluye el propósito de una

---

<sup>22</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Traducción al español: *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid 1996, p. 247. Cito como CP.

<sup>23</sup> Cfr. Bernstein, R., “One Step Forward. Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy” en *Political Theory*, 15, nº 4 (1987), pp. 538-563.

utopía liberal en la que predomina la auto-creación de uno mismo<sup>24</sup>.

Los años noventa están marcados por la explicitación de Rorty respecto a su postura política. Rorty se identificó con el partido progresista izquierdista anticomunista de sus padres que desarrolló en su *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Rorty, por un lado, reprendió algunos de los excesos de la “Nueva Izquierda”, especialmente el legado de una cultura de izquierdas que desdeñó las políticas reales que tenían que ver, sobre todo, con las injusticias económicas. Pero, por otro lado, alabó a la “Nueva Izquierda” por fomentar la política cultural de los movimientos feministas, de gays y de lesbianas. Así, Rorty llamaba a una reconciliación entre la reforma de la “Vieja Izquierda” (dando prioridad a la injusticia social) y la fomentación de lo mejor del legado de la “Nueva Izquierda”. Rorty siempre defendió su patriotismo y su esperanza en que lo mejor de la tradición liberal americana: la tolerancia, la libertad individual y la igualdad social prevalecería<sup>25</sup>.

La historia intelectual de Rorty recorre el periodo de un joven estudiante universitario que se identifica a sí mismo con el grupo de metafísicos reaccionarios, continúa con una desilusión de la metafísica materializada en una crítica radical a las pretensiones de la filosofía y concluye en la figura de un intelectual controvertido, que dividió una “utopía liberal” en la que la imaginación y la creación de uno mismo se privilegia por encima de todo lo demás.

Richard Rorty ha sido y continúa siendo una de las figuras más provocativas

---

<sup>24</sup> Cfr. Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989. Traducción al español: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991. Cito como CIS.

<sup>25</sup> Cfr. Rorty, R., *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge (MA), USA 1998. Traducción al español: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Paidós, Barcelona 1999.

en la reciente filosofía hasta el punto de ser considerado por algunos, como el filósofo más importante del siglo XX. Rorty se consideró así mismo como un reformador de la filosofía, que se esforzó, hasta el último día de su vida, el 8 de junio de 2007, por hacer del pragmatismo, con las características que él le otorgó, una versión alternativa a la filosofía transmitida por nuestros antepasados.

## 1. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

El pensador norteamericano Richard Rorty sostiene que uno de los deseos de la tradición cultural occidental ha sido el deseo de Verdad. Esta premisa puede ser unida con otras dos: “Que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca”<sup>26</sup>. Esta búsqueda de la Verdad ha permitido que el conocimiento sea entendido como la representación exacta de la realidad y que el verdadero filósofo se deba empeñar en alcanzar una teoría general del conocimiento, estableciendo los fundamentos del conocimiento.

### a) La verdad como correspondencia con la realidad

La tradición de la cultura occidental, según el pensador americano Richard Rorty, ha estado centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad. Esta búsqueda de la Verdad no era en función de otra cosa, ni estaba determinada para un fin concreto, sino por ella misma: “La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición”<sup>27</sup>. Para Rorty, lo que estimuló la

---

<sup>26</sup> Rorty, R., “Universality and Truth”, in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-30. Traducción al español: “Universalidad y verdad” en Rorty, R./Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires 2007, p. 10.

<sup>27</sup> Rorty, R., “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 39. El texto original habla de *Truth*,

aparición de este ideal fue la progresiva conciencia que fueron tomando los griegos de la gran diversidad de comunidades humanas. Por eso, Platón concibió que la manera para superar el escepticismo y evitar un culturalismo griego, debía llevarse a cabo bajo la búsqueda de algo que les uniera con el resto de la humanidad. Para ello, la tradición que arranca en la filosofía griega trató de fijar una meta común que le trascendiera y le permitiera salir de su propia cultura, “para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles”<sup>28</sup>.

Conforme a la lectura histórica de Rorty, la tradición de la cultura occidental, centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, ha tenido la necesidad de ofrecer una teoría filosófica de la verdad, cuestionándose sobre “la esencia de la Verdad”<sup>29</sup>. Para formular la noción de Verdad ha sido preciso establecer, desde el origen de la filosofía, una distinción y oposición fundamental entre realidad y apariencia. Rorty considera que la tradición ha establecido una oposición entre realidad y apariencia, pues sólo así, se podría determinar la diferencia entre creencias verdaderas y creencias falsas, fijando, de este modo, una teoría filosófica de la verdad. Esta teoría filosófica de la verdad establece que la verdad se comprende en términos de una relación entre el pensamiento (o el lenguaje) y la realidad<sup>30</sup>. Precisamente, la verdad entendida como la correspondencia entre nuestras afirmaciones y algo distinto de ellas puede ser llamado *el* impulso filosófico. Este impulso filosófico no es más que “el deseo apremiante de decir

---

con mayúscula y en singular.

<sup>28</sup> Rorty, R., “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 40.

<sup>29</sup> Rorty afirma que la historia de los conatos de “aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos «verdadero» o «bueno» [...] y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara”. (Comillas del autor). Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 20.

<sup>30</sup> Cfr. “Introducción” en *CP*, pp. 19-23; “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, pp. 40-41.

que las afirmaciones y acciones deben «corresponder» a algo aparte de lo que las personas están diciendo y haciendo»<sup>31</sup>.

Entender la verdad como la correspondencia con la realidad justifica –según Rorty– por qué la filosofía que Platón fundó, mantuvo una relación muy estrecha con las matemáticas. El dejarse impresionar por el carácter especial de las matemáticas y, concretamente, el descubrimiento de la geometría supuso lo que se denomina como el ‘Principio Platónico’<sup>32</sup>. Según este principio, Platón consideraría que lo más cognoscible sería lo más real, ya que las diferencias en certeza deberían corresponder a diferencias en objetos conocidos<sup>33</sup>. De esta manera se entiende, por qué los objetos de las verdades matemáticas no admiten juicios ni explicaciones erróneos. El carácter especial de las matemáticas es debido a que sus proposiciones tienen siempre un carácter de necesidad. Por ejemplo, la afirmación “ $2 + 2 = 4$ ” es de carácter necesario y, por lo tanto, no puede ser de otra manera, porque su verdad está determinada por la misma realidad.

El carácter de necesidad de la proposición verdadera le viene dado por tener su fundamento en la realidad no-humana. Decimos que una proposición es necesaria, porque el objeto al que hace referencia se nos impone de forma irresistible. Rorty sostiene que la distinción entre verdades necesarias y contingentes es fruto de la consideración platónica según la cual “conocer que una proposición es verdadera debe identificarse con ser causado por un objeto para

---

<sup>31</sup> Más adelante dice que: “es el impulso que llevó a Platón a decir que las palabras y hechos de Sócrates, a pesar de que eran coherentes con la teoría y práctica de su tiempo, correspondían, sin embargo, a algo que los atenienses no podían ni siquiera imaginar”. Rorty, R., *PMN*, p. 169.

<sup>32</sup> Richard Rorty toma este principio de George Fitcher, *A Theory of Perception*, Princeton University Press; London, Oxford University Press 1971. Ver nota al pie de página en Rorty, R., *PMN*, p. 104.

<sup>33</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 148-149.

hacer algo. El objeto a que se refiere la proposición *impone* la verdad de la proposición<sup>34</sup>. Por tanto, la idea de “verdad necesaria” es el rasgo que se puede otorgar a una proposición que se cree, porque el objeto al que hace referencia se nos «impone» de forma irresistible: “Esta verdad es necesaria en el sentido en que a veces es necesario creer que lo que tenemos delante de los ojos parece rojo –hay una fuerza, no nosotros mismos, que nos compele<sup>35</sup>. En este sentido, la distinción entre verdades necesarias y contingentes es metafísica, puesto que el grado de certeza que podemos otorgar a nuestras proposiciones viene determinado por su relación con la realidad, con el ser de las cosas. Y por eso, las oraciones verdaderas funcionan, pues, se corresponden “con el modo de ser de las cosas”<sup>36</sup>.

Para Rorty, la división platónica, entre verdades de primer orden y verdades de segundo orden, escinde el mundo en dos partes: el camino de la verdad y el camino de la opinión. Lo que Parménides y Platón dirían acerca del “Camino de la verdad”, está determinado por el contacto con la realidad misma de las cosas, por lo real. De esta manera, aquél que está situado en la vía o en el camino que conduce a la verdad deberá estar en contacto con la verdadera naturaleza de las cosas y alejarse de las opiniones de la comunidad<sup>37</sup>. Con Parménides se inicia una historia para Occidente que tendría la convicción de que “sólo bajo el dominio, la obligatoriedad y el control de lo real podía alcanzarse el Conocimiento frente a la Opinión”<sup>38</sup>. Cuando Parménides dice que “no es posible hablar de lo que no es”, según Rorty, el de Elea está diciendo que en el discurso verdadero, las

---

<sup>34</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 149. (Cursivas del autor).

<sup>35</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 150.

<sup>36</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 23.

<sup>37</sup> Cfr. Rorty, R., “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 40.

<sup>38</sup> Rorty, R., “¿Hay algún problema con el discurso de ficción?” en *CP*, p. 207.

afirmaciones deben estar sujetas a lo real. Según Rorty, Parménides, Platón y Aristóteles entendían que el conocimiento no podía alcanzarse sino bajo el dominio de lo real. Por esta razón, y siguiendo en este caso a Heidegger, el norteamericano dice que un rasgo definitorio de la tradición de Occidente ha sido el “miedo” a perder “contacto con lo real”<sup>39</sup>. Y es que no podía ser de otra forma, aclara Rorty, porque la idea de basar el conocimiento en las apariencias de las cosas era algo absurdo tanto para Platón como para Aristóteles. Ambos estarían de acuerdo en afirmar que “lo que queremos tener como objeto de conocimiento es precisamente lo que no es una apariencia”<sup>40</sup>. Esta vinculación con la realidad hace que el discurso predicativo esté dividido en el “Camino de la Verdad” en el caso en el que esté anclado en la realidad, y, en “el Camino de la Opinión” cuando carece de tal anclaje. El paradigma del primer discurso sería la ciencia y el segundo sería la poesía. Precisamente, por la vinculación con el mundo del ser, las proposiciones que forman parte de la ἐπιστήμη son universales y no-particulares, son necesarias y no-contingentes. La verdad de estas proposiciones queda establecida por siempre jamás y, por tanto, son la herencia de todas las generaciones venideras de la raza humana<sup>41</sup>.

Aquí se encuentra, pues, una primera formulación de la noción de verdad. No obstante, Rorty cree que la noción de verdad como correspondencia con la realidad ha adquirido una nueva relevancia, sobre todo a partir de los debates entre realistas y antirrealistas en el ámbito de la filosofía analítica del siglo XX. En este contexto contemporáneo, el lenguaje ha sustituido a la mente como aquello que está frente a la realidad. Este giro lingüístico desplaza la discusión entre realistas e idealistas de

---

<sup>39</sup> Cfr. Rorty, R., “¿Hay algún problema con el discurso de ficción?” en *CP*, p. 207.

<sup>40</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 151.

<sup>41</sup> Cfr. Rorty, R., “¿Hay algún problema con el discurso de ficción?” en *CP*, pp. 206-208.

si la realidad material es o no dependiente de la mente, a preguntas sobre qué enunciados se encuentran de modo representacional o de correspondencia con elementos no lingüísticos<sup>42</sup>. Rorty divide a los defensores de la teoría de la verdad como correspondencia en dos grupos. Por un lado, se encuentran “los realistas técnicos”: los filósofos del lenguaje, que se sirven de las tesis de Kripke acerca de la referencia (Hartry Field, Richard Boyd, y, en ocasiones, Hilary Putnam) para defender una epistemología realista; por otro lado, “los realistas intuitivos”: los que creen que existen hechos que se encuentran fuera del alcance de los conceptos humanos (Cavell, Nagel, Thompson Clarke y Berry Stroud), ya que no se pueden verificar<sup>43</sup>.

El realista técnico, nos dice Rorty, concibe el mundo como algo que está previamente dividido en géneros naturales de particulares con sus rasgos esenciales y accidentales. Según esto, la cuestión sobre la verdad de “X es  $\phi$ ” se resuelve descubriendo cuál es la referencia de «X» (un hecho físico) y a continuación se descubre si ese particular o ese género es  $\phi$ . Esta es una teoría fisicalista de la referencia y con ella, el realista técnico defiende una la teoría de “la verdad como correspondencia con la realidad”, que puede ser formulada como la correspondencia entre el lenguaje y el modo de ser de las cosas en sí mismas<sup>44</sup>. En este sentido, es posible emparejar las partes del mundo con las partes de nuestras creencias u oraciones de tal modo que las relaciones entre estas últimas encajan con las relaciones entre las primeras<sup>45</sup>. El realista intuitivo, por su parte,

---

<sup>42</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” a *ORT*, pp. 16-17.

<sup>43</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” a *CP*, pp. 30-31.

<sup>44</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” a *CP*, pp. 29-41.

<sup>45</sup> Cfr. Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3)*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Traducción al español: *Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3)*, Paidós, Barcelona 2000, p. 103. Cito como *TP*.

parte de la “intuición” de que nuestro entendimiento tiene límites y, por tanto, nuestro lenguaje también. Según esto, el realista intuitivo defiende que hay hechos que no pueden expresarse en el lenguaje y, por tanto, la realidad es algo inefable, algo que no se puede aprehender creyendo proposiciones verdaderas. Así pues, la verdad es entendida en un sentido metafísico, pues cree que existe algo tal como la verdad Filosófica porque cree que, subyaciendo a todo texto, “hay algo que no es tan sólo un texto más, sino algo a lo que los distintos textos intentan «ajustarse»”<sup>46</sup>.

Independientemente de cómo ha sido afrontada la cuestión del realismo, Rorty considera que los realistas defienden la noción de la verdad como correspondencia, pues “además del mundo, existe ahí fuera algo llamado «la verdad sobre el mundo» (lo que James llamaba con sarcasmo «un *tertium quid* intermediario entre los hechos *per se*, por un lado, y nuestro conocimiento de éstos, por el otro»”<sup>47</sup>. Esto se explica diciendo que “la verdad sobre el mundo consiste en una relación de «correspondencia» entre determinadas oraciones (muchas de las cuales, sin duda alguna, están por formular) y el mundo mismo”<sup>48</sup>. Esta noción de verdad, que asume el realista, pertenece a la comunidad de los representacionistas, es decir, de aquellos filósofos que consideran que la mente o el lenguaje contiene representaciones de la realidad. Para los representacionistas, nos dice Rorty, “el elemento no lingüístico que hace verdadero a *S* es el que representa *S*”<sup>49</sup>. El realista típico considera que conseguimos una representación precisa, porque, en ocasiones, los elementos no-lingüísticos hacen que los

---

<sup>46</sup> Rorty, R., “Introducción” a *CP*, p. 50. (Comillas del autor).

<sup>47</sup> Rorty, R., “Introducción” a *CP*, pp. 35.

<sup>48</sup> Rorty, R., “Introducción” a *CP*, p. 36.

<sup>49</sup> Rorty, R., “Introducción” a *ORT*, p. 19.

elementos lingüísticos se utilicen de la manera en que se utilizan. Así pues, nosotros usamos el término “átomo”, porque existen realmente átomos ahí fuera “que se han hecho representar de forma más o menos precisa”<sup>50</sup>.

## b) El conocimiento como representación exacta

Rorty considera que la concepción del conocimiento de la filosofía occidental se forjó en el mundo griego, concretamente, a través de las formulaciones de Platón y Aristóteles. Precisamente, es esta concepción del conocimiento la que va a determinar el futuro de la epistemología tradicional: “Platón y Aristóteles sugirieron que los animales vivían en el mundo de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y que, por ello, no eran capaces de *conocer*, porque el conocimiento consiste en ir más allá de la apariencia y llegar a la realidad”<sup>51</sup>. Así pues, el conocimiento está determinado por la capacidad de superar las apariencias para alcanzar la realidad.

Para Richard Rorty, “la idea de la «contemplación», del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto θεωρία, convierte al Ojo de la Mente en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento”<sup>52</sup>. En este sentido, la noción de mente, eso que Aristóteles denominó como νοῦς, y que constituía la parte inmaterial del hombre, tuvo la fuerza suficiente para convertirse en la metáfora del conocimiento<sup>53</sup>. Aristóteles entendió esta metáfora a partir de la

---

<sup>50</sup> Rorty, R., “Introducción” a *ORT*, p. 20.

<sup>51</sup> Rorty, R., “Ethics Without Principles” in *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, p. 72-79. Cito como *PSH*. Traducción al español: “Una ética sin obligaciones universales” en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, Buenos Aires 1997, p. 77. (Cursiva del autor). Cito como *¿Esperanza o conocimiento?*

<sup>52</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 45. (Cornillas del autor).

<sup>53</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 46-47.

concepción hilemórfica del conocimiento, según la cual, el sujeto se hace idéntico al objeto. Según esto, el entendimiento vuelve sobre sí mismo y examina las formas de las cosas: “Las formas substanciales de la «raneidad» y de la «estrelleidad» penetran hasta el entendimiento aristotélico, y están allí de la misma manera que lo están en las ranas y en las estrellas”<sup>54</sup>. Para Descartes, en cambio, lo que hay en la mente son representaciones de las cosas y es el “Ojo interior” el que examina estas representaciones “con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad”<sup>55</sup>. Sin embargo, y, a pesar de las diferencias entre estas concepciones, Richard Rorty considera que ambas utilizan las imágenes del “Espejo de la Naturaleza”<sup>56</sup>.

La idea de la mente como espejo de la naturaleza llegó a ser la base de la epistemología moderna. Según Rorty, Descartes, a través de Locke, introdujo la noción *moderna* de “idea” como el contenido interior de la mente. Así pues, la mente humana era concebida como un espacio interior en el que tanto las sensaciones perceptivas como las corporales, las verdades matemáticas como las reglas morales y, en definitiva, todo el resto de lo que llamamos mental, eran objeto de observación por parte de un único “Ojo Interior”<sup>57</sup>. Para Rorty, la clave que encontró Descartes para agrupar todo eso que pertenece al ámbito mental está en la característica común de “la indubitabilidad”, es decir, “el hecho de que los dolores, los pensamientos y la mayoría de las creencias son de tal condición, que el sujeto no puede dudar que los tiene”<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 50. (Comillas del autor).

<sup>55</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 51.

<sup>56</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 50.

<sup>57</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 54.

<sup>58</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 58.

Conforme a la lectura histórica de Rorty, en el cambio cartesiano de la mente como “escenario interno” tuvo lugar el triunfo de la búsqueda de la certeza y propició el camino para que la filosofía se ocupara de la ciencia, cuyo centro fue la epistemología<sup>59</sup>. Para el norteamericano, el paradigma del giro epistemológico del siglo XVII, consistía en poder ofrecer “una explicación para-mecánica de los procesos mentales que, de alguna manera, confirmarían algunas pretensiones de conocimiento y descalificarían a otras”<sup>60</sup>. En este sentido, la filosofía, sobre todo a partir de la Modernidad, se ha concebido así misma como “Teoría general del conocimiento”. La caracterización de la filosofía bajo este epígrafe se estableció con Descartes, pero tomó conciencia de sí misma a partir de Kant: “Cuando Kant hubo escrito su obra, los historiadores de la filosofía pudieron situar a los pensadores de los siglos XVII y XVIII como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta «¿Cómo es posible nuestro conocimiento» e incluso de proyectar esta cuestión hasta los pensadores de la antigüedad”<sup>61</sup>.

Rorty entiende que la idea de una “teoría del conocimiento” se desarrolló para resolver el problema de si nuestras representaciones internas son exactas. Descartes propició el terreno de la epistemología ofreciendo “la mente humana” y la idea de representaciones internas. Locke recogió la herencia cartesiana e indagó la naturaleza, origen y límites del conocimiento, estudiando el funcionamiento de la mente. Pero, fue Kant el que consiguió dotar a la filosofía de una teoría general del conocimiento, cuando ubicó el espacio exterior en el interior y afirmó, en comunión con la certeza cartesiana, que el espacio exterior se construía con las

---

<sup>59</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 64.

<sup>60</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 58.

<sup>61</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 128. Cfr. Allen, B., “What was Epistemology” en *Rorty and His Critics*, pp. 220-236.

representaciones del espacio interior<sup>62</sup>. Sin embargo, todos ellos tienen en común el haber sido cautivados por la metáfora de la visión, es decir, la idea de “mente” como un gran espejo que contiene representaciones diversas. Esta imagen llegó a ser la base de la epistemología moderna y propició que el conocimiento se entendiese como representación exacta: “Saber [dice Rorty] es representar con precisión lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones”<sup>63</sup>. Según esta definición, la filosofía puede ser entendida como una “teoría de la representación”, pues, como dice Rorty: “La preocupación fundamental de la filosofía es ser una teoría general de la representación, una teoría que divida la cultura en áreas que representen bien la realidad, otras que la representen menos bien y otras que no la representen en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)”<sup>64</sup>.

El juicio histórico de Rorty sobre los escritores del siglo XVII en general, es que entendieron que “el conocimiento de” era anterior al “conocimiento de que”. Es decir, la epistemología tradicional nunca creyó que el conocimiento fuese una relación entre una persona y una proposición. Por el contrario, de la misma manera que Aristóteles –nos dice Rorty–, los filósofos de la época moderna entendieron el conocimiento como “una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones”<sup>65</sup>. Esta concepción del conocimiento ha sido caracterizada por Rorty como la idea del “conocimiento-espectador” y ésta se deriva de considerar el conocimiento con el modelo de la visión. El conocimiento ha sido entendido por

---

<sup>62</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 132-133.

<sup>63</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 13.

<sup>64</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 13.

<sup>65</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 136.

la tradición, según Rorty, como una relación de confrontación en la que los objetos, en cuanto objetos de contemplación, deben ser representados fielmente<sup>66</sup>. Esta relación entre los objetos y su representación se cristalizó en preguntas sobre los fundamentos del conocimiento, ya que éstos suponían la base desde la que se explica y justifica la noción del conocimiento como representación exacta de la realidad

La idea de “fundamentos del conocimiento” es fruto de la comprensión del conocimiento como visión o, como indica Rorty, de la elección de metáforas perceptivas. Entender el conocimiento y la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos a los que se refieren las proposiciones exige la necesidad de un fundamento. Si bien, como hemos señalado más arriba, el conocimiento consiste en la representación fiel o exacta de la realidad, o dicho de otro modo, si la filosofía tradicional ha entendido el conocimiento como una relación privilegiada entre las proposiciones y los objetos de que tratan dichas proposiciones, Rorty considera que el conocimiento ha estado necesitado de fundamentos<sup>67</sup>. Qué significa que el conocimiento como representación necesita de un fundamento? Rorty considera que si se admite la noción del conocimiento como una confrontación entre el sujeto y el objeto, “desearemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto, hasta llegar a una situación en la que el argumento no sólo fuera absurdo sino imposible”. Esta “compulsión del objeto” significa, según Rorty, “llegar a los fundamentos del conocimiento”, pues “el que se sienta atrapado por el objeto en la forma requerida

---

<sup>66</sup> El Americano hereda la idea del “conocimiento-espectador” del también Americano John Dewey. Cfr. Rorty, *CP*, pp. 109. 246.

<sup>67</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 151.

será *incapaz* de dudar o de ver una alternativa<sup>68</sup>.

Los fundamentos son los que permiten entender el conocimiento como la representación exacta de los objetos, pues constituyen la base primigenia de cualquier conocimiento posterior. Así pues, el origen del conocimiento está en la aprehensión directa de algo elemental que sirve de base para cualquier conocimiento posible, es decir, una serie de representaciones privilegiadas que el filósofo puede reconocer. Por esta razón, Richard Rorty considera que “el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constricción –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 pueden negar<sup>69</sup>”.

La historia de los fundamentos del conocimiento señala lo definitivo del pensamiento filosófico. Para Platón, se llegaba a ellos a partir de la facultad de la razón –el Ojo del Alma– y prescindiendo de lo que nos presentaban los sentidos; para Descartes, el “Ojo de la Mente” debía centrarse en discriminar las ideas claras y distintas de las representaciones confusas; con Locke, “las presentaciones singulares al sentido” debían conducirnos a los fundamentos; según Kant se llegaría a través de “los principios de la comprensión pura<sup>70</sup>”. Esta secuencia le permite a Rorty entender, que la metáfora originaria de la percepción –aquella que subyace a los planteamientos platónicos y modernos: “conocimiento-espectador”– consiste en lo siguiente<sup>71</sup>:

---

<sup>68</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 151. (Cursivas del autor).

<sup>69</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 287. Cfr. pp. 148-151. (Comillas del autor).

<sup>70</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 153. Para ver cómo Rorty desarrolla y analiza de forma breve esta sucesión pp. 152-154.

<sup>71</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 154.

i) ‘Determinar nuestras creencias poniéndolas cara a cara con el objeto de la creencia’.

ii) ‘Entender cómo se conoce mejor es entender cómo se mejora la actividad de una facultad cuasi-visual, el espejo de la Naturaleza, y, por lo tanto, pensar el conocimiento en cuanto agrupación de representaciones exactas’.

iii) ‘La forma de tener representaciones es encontrar, dentro del Espejo, una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se puede dudar de su exactitud’.

Estos fundamentos privilegiados componen los fundamentos del conocimiento y la disciplina que nos dirige hacia ellos –la teoría del conocimiento– será, no sólo el fundamento de la filosofía, sino de toda la cultura. De este modo se convirtió a la filosofía en la nueva sustituta de la religión. La filosofía, admite Rorty, se desmarcaba del resto de las ciencias, gracias a que su núcleo era “la teoría del conocimiento”. Esta teoría era distinta de las ciencias debido a que era su “fundamento”. Como nos dice el Americano, en la obra que introduciría el posmodernismo en lengua inglesa, la filosofía como teoría general del conocimiento “era el área de la cultura donde se tocaba fondo, donde se encontraban el vocabulario y las convicciones que permitían explicar y justificar las actividades propias [...] y descubrir, por tanto, el significado de la propia vida”<sup>72</sup>. Así, la filosofía asume el papel de fundamentar las pretensiones de conocimiento del resto de saberes, acreditando o desacreditando a éstos. Esta misión especial de la filosofía se debe a que ella es capaz de describir la naturaleza de cada una de las ciencias y juzgar, por tanto, aquéllas disciplinas que reflejan bien la realidad de las que no.

---

<sup>72</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 14.

## 2. LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

La crítica en el campo de la filosofía analítica del siglo XX ha puesto de relieve el fracaso e inoperancia de las nociones de verdad como correspondencia y de conocimiento como representación exacta. Para Rorty, desde que Platón empezara su andadura en lo que hoy englobamos bajo el término filosofía, los filósofos se han ido enzarzando en una lucha sin tregua para alcanzar el conocimiento con las exigencias con las que se determinó: creencia verdadera y justificada<sup>73</sup>. En este sentido, la Historia de la Filosofía está recorrida de momentos revolucionarios, en los que un filósofo cuestiona a algún predecesor suyo por haber tomado determinada tesis filosófica como conocimiento cuando realmente no lo era. Así pues, el filósofo revolucionario, mediante la adopción de métodos nuevos, aspiraba a solucionar las aporías de su predecesor y situar de nuevo a la filosofía en la vía de la Verdad<sup>74</sup>. Sin embargo, la búsqueda de pureza y rigor en la verdad por parte de la filosofía tradicional va a ser muy cuestionada a partir del siglo XX, según el pensador norteamericano. La naturalización e historicización de la epistemología por parte de algunos filósofos analíticos hacía imposible que la filosofía siguiera asumiendo su papel de ciencia rigurosa y fundamentadora del saber. Además, la crítica radical a “la verdad como correspondencia” y al “conocimiento como exactitud de las representaciones”, venía a proclamar la irrealdad de los problemas y soluciones epistemológicos tradicionales<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Richard Rorty considera que esta definición procede del *Teeteto* de Platón y se formula del siguiente modo: “«S sabe que p» es verdadera si y sólo si p es verdadera; y si S cree que p y S está justificado en creer que p”. Rorty, R., “Truth without Correspondence to Reality” in *Philosophy and Social Hope*, pp. 23-46. Traducción al español: “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 28.

<sup>74</sup> Cfr. Rorty, R., *LT*, p. 47.

<sup>75</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 157ss. Cfr. Gutting, G., “Rorty’s Critique of Epistemology” en Guignon C., Hiley, David R., *Richard Rorty*, Cambridge University Press, USA 2003, pp. 41-60.

### a) **Contra la noción de la verdad como correspondencia**

El neopragmatismo ofrece una explicación antirrepresentacionista de la verdad y se inserta en el debate del ámbito anglosajón entre realismo y antirrealismo. Con esta discusión, Rorty recoge la obra de filósofo analítico Donald Davidson para profundizar y extender las líneas de pensamiento que trazaron Sellars y Quine. Los antirrepresentacionistas, nos dice Rorty, “se niegan a contrastar el mundo con aquello con lo que se conoce el mundo, pues semejante contraste sugiere que de alguna manera hemos conseguido –como dice Nagel– «saltar fuera de nuestra propia mente». No aceptan la imagen cartesiano-kantiana que presupone la idea de «nuestras mentes» o «nuestro lenguaje» como un «interior» que pueda contrastarse con algo (quizás algo muy diferente) «exterior»<sup>76</sup>. Los antirrepresentacionistas, insiste Rorty, no se preocupan por la cuestión de si el pensamiento determina la realidad o la realidad determina el pensamiento, porque ambas decisiones constituyen pseudoexplicaciones y, por esta razón, no sienten la necesidad de responder a la pregunta “¿está la realidad determinada intrínsecamente o bien su determinación es resultado de nuestra actividad”<sup>77</sup>.

### d) **La obsesión del realista**

Para el neopragmatismo, la oposición radical entre realidad y apariencia ha provocado que el “realista intuitivo” creyese que es posible compararnos con algo absoluto llamado “mundo”. Esto es algo que el pragmatista va a rechazar, pues, como dice Rorty, “la noción de mundo que abraza el verdadero creyente realista

---

<sup>76</sup> Rorty, R., “Introducción” a *ORT*, p. 29. (Comillas del autor).

<sup>77</sup> Rorty, R., “Introducción” a *ORT*, p. 23. Cfr. Rorty, R., “Response to Donald Davidson” en *Rorty and His Critics*, pp. 74-80.

tiene más de obsesión que de intuición”<sup>78</sup>.

En el ensayo “The World Well Lost”, Richard Rorty no duda acerca de la existencia del mundo o de la realidad en un sentido trivial o común. El planteamiento de Rorty no es un nuevo escepticismo, pues él no niega que exista un mundo ni niega que tengamos un contacto directo con éste. Así pues, “nada cabe argumentar [especifica Rorty] contra el sentido de «mundo» en el que éste es sencillamente cualquier referente hoy día asignable a la gran mayoría de nuestras creencias [...] el «mundo» consta simplemente de estrellas, personas, mesas y hierbas, todas esas cosas cuya existencia nadie, excepto el filósofo «realista científico» de turno, podría concebir”. Inmediatamente después, Rorty dice que es indiscutible que “es «el mundo», en cierto sentido –aquel que hoy nos impide dudar de su ser y del que no cabe error– el que determina la verdad de las cosas”<sup>79</sup>.

Sin embargo, el sentido de verdad como correspondencia con la realidad independiente de nuestro conocimiento, nos dice Rorty, no contenta al realista. El realista considera el mundo como un “*être-en-soi* sólido, indómito y yerto que se mantiene a distancia y que muestra una sublime indiferencia aunque lo colmemos de atenciones”<sup>80</sup>. Bajo esta visión del realista, el “mundo” es concebido como algo totalmente independiente del conocimiento, pues incluye algo que va más allá de “cualquier referente asignable a la gran mayoría de nuestras creencias”<sup>81</sup>. Tanto es así, que la verdadera realidad podría carecer manifiestamente de cosas a las que

---

<sup>78</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 73.

<sup>79</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 74. (Comillas del autor). Esta tesis se repite con frecuencia a lo largo de toda la obra de Rorty. En los artículos que componen *ORT*, Rorty insiste en que nosotros estamos modelados por el entorno en que vivimos; no podemos estar “fuera de contacto con la realidad”. “Introducción” en *ORT*, p. 21. Cfr. Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 100. Cfr. Stieb, J., “Rorty on Realism and Constructivism” en *Metaphilosophy*, vol. 36, n. 3 (April 2005), pp. 272-294.

<sup>80</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 73.

<sup>81</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 74.

normalmente nos referimos. Para Rorty, el realista no tiene ningún inconveniente en asumir que “todas las cosas a las que nos referimos podrían ser completamente distintas de lo que pensamos”, puesto que (valga el ejemplo) “podríamos estar equivocados en lo referente a la naturaleza de las estrellas”<sup>82</sup>. Esta noción de “mundo”, nos dice Rorty, podría ser equiparable a los átomos, al vacío o a la cosa-en-sí kantiana: algo que ni tiene ni admite especificación alguna. Desde este punto de vista, el realista quiere ir más lejos de las apariencias y alcanzar algo absoluto, pues consideraría, que además del mundo, existe algo ahí fuera llamado “la verdad del mundo”<sup>83</sup>.

Rorty cree que la idea de que la verdad, al igual que el mundo, está ahí afuera es “el legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio”<sup>84</sup>. El Americano sostiene que resulta fútil seguir manteniendo la idea de “mundo”, que el realista intuitivo mantiene, pues ésta está vacía de contenido<sup>85</sup>. Esta noción de “el mundo” o bien se reduce a la “causa inefable de nuestra sensibilidad” o bien es el “nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta”<sup>86</sup>. Por eso, todo lo que el neopragmatismo puede hacer –frente a la pretensión de que “es el mundo el que decide la verdad”– es señalar “el uso erróneo que el realista hace de la noción de mundo”<sup>87</sup>.

Para explicar por qué es vacía la concepción realista, Rorty admite, en una

<sup>82</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 75.

<sup>83</sup> Cfr. Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, pp. 73-75.

<sup>84</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 25.

<sup>85</sup> Cfr. Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 95. Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 49.

<sup>86</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 76.

<sup>87</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 74.

discusión que mantiene con el filósofo analítico Charles Taylor, que hay dos maneras de interpretar la noción de realidad definida como “en virtud de cómo sean las cosas”. Así pues, la naturaleza de la realidad, entendida en la forma “en virtud de cómo sean las cosas”, se puede interpretar como abreviatura de<sup>88</sup>:

1. “En virtud de cómo se usan las descripciones que tenemos de las cosas, y de las interacciones causales que mantenemos con esas cosas”.

2. “En virtud simplemente de cómo sean las cosas, completamente al margen de cómo las describamos”.

Rorty no encuentra sentido ninguno a la afirmación 2., pues, de tenerlo, tendríamos que admitir que la realidad o el mundo tiene un lenguaje propio. A continuación, el norteamericano pone un ejemplo para explicar por qué la concepción de realidad (la que el realista obsesivo sostiene) no puede hacerse efectiva y dice lo siguiente: “Una vez que describes algo como un dinosaurio, el color de su piel y su vida sexual resultan causalmente independientes del hecho de que lo hayas descrito de ese modo. Pero, antes de que lo describas como un dinosaurio, o como cualquier otra cosa, no hay ningún sentido que pueda tener la afirmación de que está «ahí fuera» con sus propiedades. ¿Qué está ahí fuera? ¿La cosa en sí misma? ¿El mundo? Dinos algo más. Descríbelo con más detalle”<sup>89</sup>. Con esta idea, Rorty quiere indicar que no podemos seguir pensando el mundo o la realidad, independientemente del modo como lo describamos, pues, como nos dice en otro lugar, “el mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos”<sup>90</sup>. “La verdad no puede estar ahí fuera”, nos dice el Americano, ya que donde no hay proposiciones

<sup>88</sup> Cfr. Rorty, R., “Charles Taylor en torno a la verdad” en *TP*, p. 118.

<sup>89</sup> Rorty, R., “Charles Taylor en torno a la verdad” en *TP*, p. 119.

<sup>90</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 26. Un poco antes dice: “El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no”, p. 25

no hay verdad: “Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos– no puede serlo”<sup>91</sup>.

### ii) La inoperancia de la verdad como correspondencia

La crítica del realismo (un realismo que concibe el mundo como algo que está ahí fuera, independientemente de la mente humana o de las descripciones que se hacen sobre éste) constituye el inicio del argumento contra la noción de verdad como correspondencia<sup>92</sup>. Rorty considera que no hay que confundir “la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados «hechos»<sup>93</sup>. Por esta razón, la falacia de la teoría de “la verdad como correspondencia” comienza, según Rorty, cuando se piensa que la relación entre el lenguaje y la realidad es fragmentaria (“como la relación entre piedras individuales y rocas individuales”)<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 25.

<sup>92</sup> Nadie habría tenido un uso de la verdad como correspondencia a no ser porque existe la concepción de que las creencias cortan la realidad en sus articulaciones, una realidad, que no es relativa a los vocabularios, es decir, la misma naturaleza (*Nature's Own*), independientemente de los intereses humanos. Sin esta imagen de cortar-por-las-articulaciones, nadie habría sugerido, nos dice Rorty, que la creencia verdadera es representación exacta de la realidad. Cfr. “Response to Robert Brandom” en *Rorty and His Critics*, p. 185.

<sup>93</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 25. (Comillas del autor).

<sup>94</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 198. Hilary Putnam critica la idea de que, por un lado, Rorty no niegue la existencia de un mundo con el que tenemos contacto directo y, a continuación afirme que nuestras proposiciones no se correspondan con el mundo. Si hay una realidad *outside ourselves* (fuera de nosotros) sobre la que actuamos directamente, por ejemplo cuando golpeamos una piedra concreta, Putnam le cuestiona a Rorty si está pretendiendo decir que el golpeo de la piedra significa una roca particular, pero cuando describimos la roca no estamos significando la misma roca. ¿Cómo puede Rorty usar esas palabras para decirnos que golpear una piedra incluye una piedra particular si esas mismas palabras no se corresponden con golpes y piedras particulares? Cfr. Putnam, H.,

La verdad como correspondencia con la realidad –nos dice Rorty– es “una metáfora que no se puede hacer efectiva”. En algunos enunciados como “Júpiter tiene satélites” o “el gato juega con el zapato” sí es posible afirmar que existe “un isomorfismo entre las partes de las oraciones verdaderas debidamente analizadas y las partes del mundo con ellas emparejadas”<sup>95</sup>. Sin embargo, en la mayoría de los enunciados verdaderos como “el gato *no* juega con el zapato”, “el universo es infinito” o “el placer es mejor que el dolor” no es posible aplicar una teoría de la verdad como correspondencia, pues no podemos decir que estos enunciados estén apuntando a algo de la realidad. Rorty señala que “si preguntamos de qué objetos son presuntamente verdaderas dichas oraciones, sólo obtendremos por respuesta una repetición inútil de los términos que en ellas offician de sujeto [...]. O algo más inútil si cabe una invocación a los «hechos» o «al modo de ser del mundo»”<sup>96</sup>.

Pero, Rorty da un paso más y dice que no podríamos recuperar la noción de verdad como correspondencia aún cuando construyamos “un esquema metafísico que empareje algo del mundo con cada parte de *cada* enunciado verdadero y alguna relación de primer orden con toda relación metalingüística correspondiente”. En última instancia, y, aún cuando fuese posible construir un esquema metafísico que empareje algo del mundo con cada parte de cada enunciado verdadero, “deberíamos preguntarnos si el hablar de gatos o de la bondad es la forma correcta de fragmentar el universo en trozos, si nuestro lenguaje corta la realidad por las articulaciones”<sup>97</sup>. Los antirrepresentacionistas no

---

“Richard Rorty on Reality and Justification” y Rorty, R., “Response to Hilary Putnam” en *Rorty and His Critics*, pp. 81-90.

<sup>95</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 244.

<sup>96</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 244. (Comillas del autor).

<sup>97</sup> Rorty, R., “Textos y terrones” en *ORT*, p. 115. (Cursivas del autor).

ven la manera de formular una prueba independiente (que se sitúe más allá) de la exactitud de la representación, y, por esta razón, piensan que la expresión «utilizamos el término “átomo” como lo utilizamos, y la física nuclear funciona porque los átomos son como son» no es más esclarecedora que «el opio hace dormir a la gente por su fuerza dormitiva»<sup>98</sup>.

El pragmatista no tiene problema en afirmar, por ejemplo, que las luces de Júpiter que Galileo divisó eran un elemento físico duro: “la resistencia física en bruto”, es decir, un dato en-sí, extremadamente real. Sin embargo, Rorty precisa que no ve ni comprende cómo se podría transferir ese carácter bruto del los hechos, a la verdad de las oraciones. Siguiendo a Davidson, Rorty dice que “la causación no está sujeta a descripción”. Pues, si es cierto que el hecho en sí (el impacto en la retina de las luces de Júpiter) forma parte del mundo (existe realmente), a esta dureza causal hay que añadir una determinada explicación, o, un decir algo de lo que allí se presenta o se percibe. Por esta razón, Rorty indica que, a pesar de que las luces de Júpiter que Galileo divisó a través del telescopio comportaban un hecho duro, este hecho se incorporó al mundo de manera distinta. Mientras que los seguidores de Aristóteles consideraron que las luces de Júpiter eran una anomalía que tenía que ser integrada en una cosmología aristotélica, nos dice Rorty, los admiradores de Galileo pensaron que esa anomalía hacía saltar en pedazos la teoría de las esferas cristalinas. Cuando las luces de Júpiter inciden en la retina de Galileo se produce algo causal, pero ese hecho se incorpora al mundo mediante una correspondiente descripción. Por eso dice Rorty que “hay tantos hechos que se incorporan al mundo como lenguajes para describir esa transacción causal”. Se puede concluir, en este sentido, que los hechos son “entidades

---

<sup>98</sup> Rorty, R., “Introducción” en *ORT*, p. 21. (Comillas del autor); cfr. “Introducción” en *CP*, p. 33.

híbridas”, pues, como ha indicado Davidson, “las causas de la enunciabilidad de una oración incluyen tanto estímulos físicos como nuestra elección anterior de respuesta a estos estímulos”<sup>99</sup>.

La negación del dualismo realidad-apariencia, sustentada por una crítica de lo real, de lo en-sí –algo que resulta ser inaccesible sino es bajo alguna descripción–, conduce a la renuncia del intento de buscar qué hace verdadero a la proposición. Para Rorty, el realista que aboga por la dureza de los hechos, independientemente de la interpretación que de ellos se de, no es capaz de transferir el contenido bruto no-lingüístico de los hechos a la verdad de las oraciones. Esto no es posible, según Rorty, porque los hechos están atravesados por el lenguaje, de modo que difícilmente se puede distinguir entre el papel de nuestra actividad descriptiva, de nuestro uso de las palabras y el papel del resto del universo, cuando se trata de explicar la verdad de nuestras creencias verdaderas<sup>100</sup>.

El neopragmatismo hereda la perspectiva llevada a cabo por el giro lingüístico, en el sentido de que tanto la mente como el lenguaje penetran tan profundamente en lo que nosotros llamamos “realidad”, que la idea de vernos a nosotros mismos como cartógrafos del algo, independientemente del lenguaje, queda fatalmente comprometido desde el principio. Pensar que el mundo o la realidad se descompone en trozos o hechos brutos es un intento imposible de ver el mundo desde ninguna parte, “un intento confuso por estar al mismo tiempo dentro y fuera del lenguaje”, admitiendo que es posible salir de nosotros mismos para ver

---

<sup>99</sup> Rorty, R., “Textos y terrones” en *ORT*, p. 117.

<sup>100</sup> Rorty exporta esta idea del filósofo analítico Donald Davidson en la crítica a la distinción entre esquema y contenido: “Esto significa abandonar todo intento de agrupar nuestras proposiciones en función de si lo que las «hace» verdaderas es el «mundo» o somos «nosotros», es decir, abandonar la problemática de realismo y antirrealismo”. Rorty, R., “Charles Taylor en torno a la verdad” en *TP*, p. 119.

cómo y de qué manera nuestro lenguaje corta o fragmenta el mundo en trozos<sup>101</sup>. Este intento de los representacionistas es una perspectiva que se ha desvinculado, de algún modo, del lenguaje y de nuestras creencias y las ha contrastado con algo sin su ayuda<sup>102</sup>. Precisamente, Rorty cree que el beneficio que Davidson aporta –a través de la conversión lingüística– es la eliminación de los *tertia*: algo que se interpone aparentemente entre nosotros y el mundo, ya que el conocimiento tanto de la causación como de la referencia de nuestras creencias es una cuestión de coherencia<sup>103</sup>.

De la tesis davidsoniana, que dice que no hay nada que vuelva verdaderas a las oraciones o teorías: ni la experiencia ni el mundo, Rorty interpreta que “las relaciones de inferencia entre nuestra creencia de que S y el resto de nuestras creencias no tienen nada que ver en particular con la relación de «acerca de» que vincula S con sus objetos”<sup>104</sup>. La eliminación de los *tertia* acaba con los elementos que servían a la noción de la verdad como correspondencia. Esta es la consecuencia del tratamiento antirrepresentacionista de la verdad y se basa fundamentalmente en la idea de que: “Si tenemos relaciones de justificación entre

<sup>101</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 186.

<sup>102</sup> Cfr. Rorty, R., “John Searle en tomo al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 95. Richard Rorty recoge esta idea del también filósofo Americano Hilary Putnam en Putnam H., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990. Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *ORT*, p. 22.

<sup>103</sup> La conversión lingüista supone un desplazamiento en la cuestión de la verdad. Así pues, mientras la teoría tradicional de la verdad ha preguntado “¿a qué rasgo del mundo se refiere «verdadero»?”, Davidson, en cambio, ha preguntado “¿cómo utiliza «verdadero» el observador exterior del lenguaje?”. Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 181. Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” en *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest LePore (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319. Traducción al español: “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” en Davidson, D., *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona 1992, pp. 73-97.

<sup>104</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 202. Cfr. Davidson, D., *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984. Traducción al español: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona 1990.

nuestras creencias y deseos, y relaciones de causación entre éstos y el resto del universo, aquéllos son todas las relaciones mente-mundo o lenguaje-mundo que necesitamos”<sup>105</sup>.

Rorty considera que mientras la tradición filosófica ha ansiado “una forma de aproximarse a la total pasividad” y “les gustaría que fuésemos máquinas de producir enunciados verdaderos en respuesta «directa» a la presión de la realidad sobre nuestros órganos”, los pragmatistas consideran que esto “ya no puede explotarse con provecho”<sup>106</sup>. La posición neopragmatista respecto a la noción de verdad como correspondencia declara que “la noción tradicional de que «la verdad es correspondencia con la realidad» es una metáfora que no se puede hacer efectiva y está gastada”<sup>107</sup>. Explicar la verdad o falsedad en términos de correspondencia o no-correspondencia con la realidad, o “en términos de una relación de «acuerdos» o «correspondencia» entre algo humano y no humano” trae “desgraciados resultados”<sup>108</sup>, ya que, “varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de «correspondencia» (de los pensamientos o de las palabras con las cosas)”<sup>109</sup>. Por lo demás, el debate realismo-antirrealismo es *passé*, pues la sociedad, nos dice Rorty, está progresando

---

<sup>105</sup> Rorty, R., “La indagación como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación” en *ORT*, p. 141.

<sup>106</sup> Rorty, R., “Textos y terrones” en *ORT*, pp. 116-117.

<sup>107</sup> Rorty, R., “Textos y terrones” en *ORT*, pp. 116-117.

<sup>108</sup> Cfr. Rorty, R., “Dewey, entre Hegel y Darwin” en *TP*, pp. 338-339.

<sup>109</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 23. Habermas recuerda lo esencial de esta idea de Rorty diciendo que si los hechos no pueden ser interpretados independientemente de nuestro lenguaje y si la verdad de nuestras proposiciones pueden solamente ser corregidas por las opiniones de otros, entonces, la idea de la verdad como correspondencia entre proposiciones y hechos “ahí afuera” es engañosa (misleading). Cfr. Habermas, J., “... And to define America, her athletic democracy: The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty”. Conferencia presentada el 2 de noviembre de 2007 en la Stanford University, publicada en *New Literary History*, 39 (2008), p. 4.

hacia una concepción del pensamiento y del lenguaje tal, que no es posible concebir a éstos como algo que se corresponde con la realidad<sup>110</sup>.

### **b) Contra la idea de los fundamentos del conocimiento**

Al término del siglo XIX, nos dice Rorty, los filósofos estaban preocupados por el futuro de su disciplina y por el destino de la humanidad. El florecimiento de diversas disciplinas como la Biología o la Psicología ponían en tela de juicio la propia función de la filosofía. El dominio de la epistemología sobre la ontología y la naturalización de la primera por la psicología indicaba que “un fisicismo simple y relajado podría ser la única clase de concepción ontológica necesaria”<sup>111</sup>. Después de los últimos intentos de Husserl en la fenomenología y de Russell en la filosofía analítica, la filosofía como disciplina científico-rigurosa-universal ha dejado de funcionar según Rorty<sup>112</sup>. ¿Por qué? Porque, en los intentos de superar la opinión por el conocimiento, “lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión”<sup>113</sup>.

La aparición de determinados trabajos llevados a cabo en el campo de la filosofía analítica como *El empirismo y la filosofía de la mente* de Sellars y *Dos dogmas del empirismo lógico* de Quine presentó varias dudas sobre las posibilidades de “representación de la realidad” y “verdad como correspondencia”. El neopragmatismo cree que la crítica a los fundamentos kantianos de la filosofía analítica han permitido entender la filosofía como algo que no tiene nada que ver con la búsqueda de la Verdad.

---

<sup>110</sup> Cfr. Rorty, R., “Introduction” de Savidan, P., en *What is the Use of Truth?*, Columbia University Press, New York 2007, p. ix-xii.

<sup>111</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 157.

<sup>112</sup> Cfr. Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 55. “Introducción” en *CP*, p. 20.

<sup>113</sup> Rorty, R., *LT*, p. 48.

El marco de referencia utilizado por el norteamericano Richard Rorty, para el proceso de desconstrucción de las categorías de la filosofía tradicional, es la filosofía analítica. Los esfuerzos constructivos por parte de los mismos filósofos analíticos van a ser utilizados por Rorty para criticar la idea de la filosofía centrada en una “teoría general del conocimiento”. La crítica hecha por Sellars a “todo el marco de referencia de lo dado” y el enfoque conductista de Quine ante la distinción necesario-contingente serán las piedras de toque para desmontar la imagen kantiana del conocimiento, según la cual, conceptos e intuiciones se unen para producir el conocimiento. Este dualismo, que nos permite entender la distinción entre lo que es “dado” y lo que es “puesto por la mente” o entre lo “contingente” y lo “necesario”, presenta serios problemas como han explicado Sellars y Quine. Rorty quiere exponer la crítica a la distinción “dado” frente a “no-dado” y “necesario” frente a “no-necesario” como formas de holismo<sup>114</sup>. Las doctrinas de ambos analíticos parecen coincidir en que “ninguna explicación de la naturaleza del conocimiento puede basarse en una teoría de las representaciones privilegiadas con la realidad”<sup>115</sup>.

#### **ii) El mito de lo dado**

El conocimiento entendido como la aprehensión directa de lo dado, de lo que se nos presenta es un mito. Según el filósofo analítico Wilfrid Sellars, la experiencia inmediata de los fenómenos está presupuesta por el proceso de adquirir el uso del lenguaje. En la obra que lleva por título *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars dice que el uso del lenguaje es un requisito previo

---

<sup>114</sup> El desarrollo y elaboración de estas críticas se encuentran en el capítulo IV, apartados 3 y 4 de su *PMN*, pp. 171-195. Este capítulo es el más importante del libro ya que “en él se presentan las ideas que han sido la causa de que se haya llegado a escribirse”. Rorty, R., *PMN*, p. 19.

<sup>115</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 171.

para tener conciencia de la experiencia. Es decir, “la conciencia de cualquier clase, hecho o entidad abstracta –incluso de los particulares– es una cuestión lingüística”<sup>116</sup>.

Gran parte del *Empiricism and the Philosophy of Mind* es una demostración de que la realidad no-lingüística es condición causal para el conocimiento, pero no la base para el conocimiento. Lo que está diciendo Rorty, a través de la filosofía de Sellars, es que sólo lo que tiene naturaleza proposicional (lingüística) puede justificar otra proposición (por ejemplo una creencia perceptiva). Por lo tanto, como el mundo, la realidad carece de naturaleza proposicional (no es una proposición), el mundo no justifica nuestras creencias; sólo las causa. El conocimiento entendido como “creencia verdadera justificada” es causado por el mundo, por la realidad, pero no es la base, es decir, lo que da fundamentos al conocimiento. La premisa de este argumento es que según Sellars no existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional. Sellars está señalando, que a pesar de que para dar una explicación causal del conocimiento resulte útil remitirnos a los datos sensoriales, conceptos, proposiciones, etc., no por ello debemos admitir, por ejemplo, que el conocimiento del verdor o de la forma triangular, etc., sean la base a partir de la cual se infiere el conocimiento de otras realidades<sup>117</sup>.

En *Ciencia, percepción y realidad*, Sellars nos dice que no podemos caer en la “teoría abstractiva de la formación de conceptos”. Esta teoría dice lo siguiente:

---

<sup>116</sup> La traducción es mía. En el texto original dice: “All awareness of sorts, resemblances, facts, etc., in short all awareness of abstract entities –indeed, all awareness even of particulars– is a linguistic affair”. Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Introduction by Richard Rorty), Harvard University Press, Cambridge 1997, sc. 29, p. 63. (Cursivas del autor). Sellars denomina a esta doctrina como “psychological nominalism” (nominalismo psicológico).

<sup>117</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 172.

“Esta teoría nos dice que nos hacemos con la dotación básica de conceptos a partir de la percepción directa de los objetos físicos como determinadamente rojos, triangulares, etc.[...] Pero esto es, en el mejor de los casos, una semiverdad engañosa; pues si bien no se tiene el concepto de rojo hasta haber percibido directamente algo como rojo, ser rojo, o sea, el llegar a ver algo como rojo, es la culminación de un complicado proceso que consiste en la lenta formación de una configuración multidimensional de respuestas lingüísticas. [...] Así pues, mientras que la constitución de los conceptos empíricos básicos coincide con la de una percepción directa de que suceda esto o lo otro, la teoría abstractiva, como vio Kant, comete el error de suponer que el espacio lógico del concepto se transfiere simplemente desde los objetos de la percepción directa al orden intelectual; y la idea de que este espacio lógico es algo a que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente adaptado, es una adaptación, más que un rechazo, de la tesis kantiana según la cual las formas de la experiencia son a priori e innatas”<sup>118</sup>.

Como podemos apreciar, Sellars está indicando que, a pesar de que podamos explicar el conocimiento a partir de lo dado, es decir, los datos que proceden de la experiencia, ello no fundamenta el conocimiento. A partir de la obra de Sellars, Rorty afirma que “siempre será un error hablar de nuestro contacto con el verdor o con una instanciación del verdor como si fueran la «base» (en oposición a ser una condición causal) de nuestro conocimiento de que «esto es verde» o que el «verdor es un color»”<sup>119</sup>.

Pues bien, si llegar a “ver algo como rojo” es la culminación de un “proceso de configuración multidimensional de respuestas lingüísticas”, es decir, “un espacio lógico que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente

---

<sup>118</sup> Sellars, W., *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid 1971, p. 101.

<sup>119</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 172.

heredado”, “la justificación de ver algo como rojo se da en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí”<sup>120</sup>. Dicho de otra forma: si no podemos adquirir un concepto sin tener otros muchos y éstos a su vez se adquieren en un lenguaje heredado, podemos aseverar que la justificación de nuestras proposiciones tiene lugar en una comunidad determinada. En base a esto, la justificación de la creencia no puede estar referida a la realidad extra-comunitaria y extra-lingüística, puesto que no hay una fundamentación ontológica de nuestras creencias. Decir que “S conoce que p” no es una relación que se da entre sujeto y objeto; sólo podemos justificar que “S conoce que p” cuando nos introducimos en la comunidad lingüística de “S” y en ella se maneja el concepto “p”<sup>121</sup>.

#### ii) Los dogmas del empirismo

Las doctrinas de Quine sobre “la indeterminación de la traducción” y “la inescrutabilidad de la referencia” hacen que se presenten serias dudas sobre la implicación de “cuestiones de hecho” cuando se trata de atribuir significado a las elocuciones y creencias de las personas. Según la interpretación de Rorty, Quine critica “la concepción de que el lenguaje es expresión de algo «interior» que debe descubrirse antes de que podamos saber qué significa una elocución, o interpretar la conducta lingüística de los que realizan las elocuciones (por ejemplo, atribuirles creencias, deseos y culturas)”<sup>122</sup>. Esto implica el abandono de la idea empirista-lógica de la “verdad en virtud del significado” y la idea de la “verdad conceptual”,

---

<sup>120</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 174.

<sup>121</sup> Rorty entiende que “Sellars recurre a decir que la justificación es cuestión de práctica social, y que todo lo que no sea cuestión de práctica social no ayuda en absoluto a entender la justificación del conocimiento humano, independientemente de los servicios que pueda prestar para entender su adquisición”. Rorty, R., *PMN*, p. 175. (Comillas del autor).

<sup>122</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 181.

y hace posible prescindir de la distinción kantiana entre verdades analíticas y verdades sintéticas.

El primer dogma del empirismo consiste en la distinción que el Círculo de Viena heredó de Kant entre “proposiciones analíticas y “proposiciones sintéticas” (verdades necesarias y verdades contingentes respectivamente). La verdad de las primeras se determinan mirando sólo los conceptos o los conceptos puros y formas puras de la intuición –por medio del análisis lógico o lingüístico sin tener que mirar a la experiencia– y la verdad de las segundas se obtiene recurriendo a información extralingüística. El segundo dogma atacado por Quine consiste en la suposición de que un enunciado aislado del resto de enunciados puede ser confirmado o refutado. Según el filósofo analítico, nuestros enunciados sobre el mundo externo no son contrastados ante la experiencia sensible individualmente sino en conjunto<sup>123</sup>. El resultado de este análisis en “Los dos dogmas del empirismo” es el rechazo de la posibilidad de poder determinar el contenido empírico de las oraciones aisladas y la tesis holista según la cual, “nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente”<sup>124</sup>.

La tesis de “la indeterminación semántica”, a través del experimento de “la traducción radical” llevado a cabo por Quine, constata que es posible la construcción de dos diccionarios que den razón de los mismos datos de experiencia y sean semánticamente incompatibles entre sí. Los resultados de la

---

<sup>123</sup> Cfr. Garrido, M., Valdés, Luis M., Arenas, L., (coords.), “El empirismo radical y holista de Quine” en *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2005, p. 321.

<sup>124</sup> Quine, W.v.O., “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review*, 60; reimp. en *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1951, pp. 20-46. Traducción al español: “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona 1984, pp. 49-81.

indeterminación de la traducción son trasladados a la teoría de la referencia en la forma de “la tesis de la relatividad ontológica”<sup>125</sup>. Rorty recoge el argumento quineano de “*Ontological Relativity*” que dice así: “Lo que tiene sentido es decir no qué son los objetos de una teoría, hablando absolutamente, sino cómo una teoría de los objetos es interpretable o reinterpretable en otra... Estas reflexiones nos llevan a apreciar que el enigma de ver las cosas al revés, o en colores complementarios, merece tomarse en serio y aplicar sus conclusiones con profusión. La tesis relativista a que hemos llegado es ésta: no tiene sentido decir qué son los objetos de una teoría, como no sea para interpretar o reinterpretar esa teoría en otra... El hablar de las teorías subordinadas y de sus ontologías es significativo pero sólo con relación a la teoría básica con su propia ontología adoptada primitivamente y en el fondo inescrutable”<sup>126</sup>.

A pesar de que Rorty asume las críticas que se le han hecho a Quine a raíz de sus teorías, éste se queda con lo que sigue: si aceptamos la crítica a la idea de verdad en virtud del significado y abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda “de los aspectos privilegiados en el campo de la conciencia que son piedras de toque de la verdad”<sup>127</sup>, estamos en disposición de abandonar la aspiración a “una teoría del conocimiento”. Lo que verdaderamente le interesa a Rorty es que, las propuestas de Sellars y de Quine se ven confirmadas por argumentos holísticos de esta forma: no podremos entender las partes de una cultura, práctica, teoría, lenguaje o cualquier otra cosa desconocida, a no ser que

---

<sup>125</sup> Cfr. Garrido, M., Valdés, Luis M., Arenas, L., (coords.), “El empirismo radical y holista de Quine”, pp. 323-324.

<sup>126</sup> Richard Rorty recoge esta cita de Quine, W.v.O., *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, pp. 50-51. He preferido transcribir directamente la traducción al español que aparece en Rorty, R., *PMN*, pp. 183-184.

<sup>127</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 196.

sepamos como funciona todo el conjunto y no podemos captar cómo funciona todo el conjunto hasta que no tengamos alguna comprensión de sus partes<sup>128</sup>. “La palabra *conocimiento* no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una «teoría del conocimiento», y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es «irracional»<sup>129</sup>.”

### 3. LOS PILARES DE UNA CULTURA POST-FILOSÓFICA

En un documental sobre la figura de Richard Rorty que se emitió en la BBC 4 en el año 2003, figuraba este título: *Richard Rorty: The Man Who Killed Truth*. (“Richard Rorty: el hombre que mató la Verdad”). Richard Rorty resume de modo convincente su veredicto sobre el futuro de la filosofía con las siguientes palabras: “Tal y como yo veo la filosofía contemporánea, la gran división está entre representacionistas, la gente que cree que hay una naturaleza intrínseca de la realidad no-humana que los seres humanos tiene el derecho de captar (*grasp*), y, los anti-representacionistas. Pienso que F.C.S. Schiller iba por buen camino cuando dijo que «El pragmatismo... es, en realidad, únicamente la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento». Considero que el punto de Schiller consiste en entender que la pretensión humanista de que los seres humanos tienen responsabilidades únicamente los unos con los otros implica el abandono del representacionalismo y el realismo»<sup>130</sup>. La cuestión que Rorty se plantea es la

<sup>128</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 290.

<sup>129</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 322. (Comillas del autor).

<sup>130</sup> Rorty, R., “A pragmatist view of contemporary analytic philosophy” en *Philosophy as Cultural Politics*, (*Philosophical Papers, Volume 4*), Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 134. (La traducción es mía). Cito como *PCP*.

siguiente: “¿Podemos tratar el estudio de la «la naturaleza del conocimiento humano» sólo como el estudio de ciertas formas en que se interactúan los seres humanos, o requiere un fundamento ontológico (que implica una forma específicamente filosófica de describir los seres humanos)?”<sup>131</sup>. Con esta pregunta, el neopragmatismo pretende entender la verdad y el conocimiento de forma pragmática, es decir, considerar sólo y exclusivamente las relaciones que mantenemos entre nosotros y con el resto de los seres finitos. Esta forma de entender la verdad y el conocimiento ha sido englobada bajo el título de *epistemological behaviorism*, que consiste en “explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero”<sup>132</sup>.

#### **a) La negación de la verdad como meta de la investigación**

La estrategia de Rorty respecto a la noción de verdad ha ido cambiando en su trayectoria intelectual. En los años en los que redactó los ensayos que formarían parte de *Consecuencias del pragmatismo*, el norteamericano rechaza cualquier teoría filosófica de la verdad, pero mantiene un tratamiento de ésta conforme al pragmatista William James. En los ensayos que componen el volumen *Objetivismo, relativismo y verdad* incorpora la crítica davidsoniana al dualismo esquema-contenido, para mantener que “verdadero” no es un término explicativo, pero tiene un uso de aprobación o de precaución. Finalmente, en la época en la que redactó los artículos de *Verdad y progreso*, Rorty llega a dudar de que la verdad sea el nombre de la meta a la que debe concluir nuestra investigación y sustituye la

---

<sup>131</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 166.

<sup>132</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 165. Para una exposición general del pensamiento de Rorty es muy útil la entrada de Ramberg, “Richard Rorty” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>

noción de verdad por la justificación.

En la Introducción a su *Consequences of Pragmatism*, Rorty tiene la intención de eliminar un tratamiento filosófico de la noción de verdad con las palabras siguientes: “Los ensayos que integran este libro tratan de extraer consecuencias de una teoría pragmatista acerca de la verdad. Esta teoría nos dice que la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico [...] todo lo que se haga en dicha área carece de interés”<sup>133</sup>. Rorty aplica un antiesencialismo a la noción de verdad y considera más bien que en el vocabulario de la práctica y no de la teoría, y en el ámbito de la acción y no en el de la contemplación, es donde “podemos decir algo provechoso acerca de la verdad”<sup>134</sup>. Así pues, Rorty concibe la verdad en términos jamesianos, es decir, como “aquello cuya creencia resulta beneficiosa”<sup>135</sup>, para mostrar que “de nada sirve decir que la verdad es «correspondencia con la realidad»”<sup>136</sup>.

La estrategia que aparece en el artículo “Pragmatismo, Davidson y la verdad”, para disolver los problemas tradicionales acerca de la verdad como correspondencia, consiste, según Rorty, en asumir que “verdadero” no tiene usos explicativos. En este sentido, Rorty propone una tesis negativa que consiste en disolver la problemática tradicional de la verdad afirmando que “verdadero” tiene,

---

<sup>133</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 19. En la “Introducción” de *Truth and Progress*, (siguiendo a Davidson) dice que “el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que «verdadero» es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible”. Rorty, R., “Introducción” en *TP*, p. 14.

<sup>134</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 244.

<sup>135</sup> Esta noción de verdad procede del pragmatista clásico James y Rorty la presenta como suya en “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 243 Esta misma definición es formulada también como: “Lo que es bueno que creamos” en *PMN*, p. 19; “Aquello cuya creencia resulta beneficiosa” en *PMN*, p. 166; “Aquello en que nos es bueno creer” en “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 41.

<sup>136</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 243.

únicamente, los usos siguientes<sup>137</sup>:

1. Un uso como aval o de aprobación y apoyo.
2. Un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera.
3. Un uso desentrecorillador como cuando decimos: “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca.

Estos usos son insertados por Rorty en los que, a su juicio, formarían parte del tratamiento pragmatista de la verdad con adhesión a las siguientes tesis<sup>138</sup>:

1. “Verdadero no tiene usos explicativos”.
2. “Comprendemos todo lo que hay que conocer sobre la relación de las creencias con el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con el mundo”.
3. “No existen relaciones de «ser verificado» entre las creencias y el mundo”.
4. “Carecen de sentido los debates realismo-antirrealismo, pues estos debates presuponen la idea vacía errónea de «verificar» las creencias”.

A partir de la sentencia del pragmatismo clásico que dice que de nada sirve entender la verdad como «la correspondencia con la realidad», Richard Rorty propone que el tratamiento de la verdad entendida como “lo bueno respecto de la creencia” o “lo que es mejor para nosotros creer” debería reemplazar más bien a “justificado” que a “verdadero”<sup>139</sup>. En los artículos que integran el volumen *Truth*

<sup>137</sup> Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 175.

<sup>138</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 176. Cfr. Kalpokas, D., *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, ediciones del Signo, Buenos Aires 2005, pp. 100-101.

<sup>139</sup> Esta es la consecuencia de asumir el uso de la verdad como uso precautorio

*and Progress*, la tesis fundamental de Rorty respecto a la verdad es la siguiente: “No tenemos más criterio para la verdad que la justificación”, pues “el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra «verdadero» es la justificación”<sup>140</sup>. Rorty es consciente de que concebir la verdad como “lo bueno respecto de la creencia” se presta a la crítica de los que dicen que una cosa es la verdad –absoluta y eterna– y otra la justificación –transitoria y relativa–. Para escapar a esta crítica, Rorty propone abandonar cualquier intento de decir algo acerca de la verdad –al menos de la noción de verdad como correspondencia con la realidad– ya que, de acuerdo con Davidson, “la creencia humana no puede desplazarse libre de un entorno no humano” y “la mayoría de nuestras creencias (la mayoría de las creencias de cualquiera) tiene que ser verdadera”<sup>141</sup>.

La distinción entre justificación y verdad, dice el Americano, no supone ninguna diferencia en la práctica. Según la premisa del pragmatismo “una diferencia debe entrañar diferencia en la práctica antes de que valga la pena discutirla”<sup>142</sup>. Cuando surgen dudas respecto a la verdad de alguna creencia, sólo se pueden resolver si se buscan y se sopesan razones suplementarias en pro y en contra, es decir, hallando una justificación adecuada. Como dice Rorty: “Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra–. No me puedo saltar la justificación para centrar la atención en la verdad: cuando la pregunta se refiere a

---

(*cautionary*) y que le permite decir que la Verdad (*Truth*) no puede ser la meta de la investigación. Cfr. Bilgrami, A., “Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth” en *Rorty and His Critics*, pp. 242-262.

<sup>140</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, pp. 13. 14.

<sup>141</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 24. Cfr. Rorty, R., “Response to Akeel Bilgrami” en *Rorty and His Critics*, pp. 262-267.

<sup>142</sup> Rorty, R., “Universalidad y verdad”, p. 20.

qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad”<sup>143</sup>. Por esta razón, el filósofo norteamericano cree estar de acuerdo con Dewey y con Davidson, en que deberíamos limitarnos a hablar de justificación o de “asertabilidad garantizada”, pues hay poco que decir acerca de la verdad<sup>144</sup>. La tesis de Davidson de que “la creencia es por naturaleza verídica” hace que la verdad pierda su estatuto cognoscitivo y que sea imposible encontrar algún tipo de conexión interesante entre el concepto de verdad y el concepto de justificación. La única conexión posible la encontramos en admitir que, por la misma razón que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, la mayoría de nuestras creencias están justificadas. Esto es consecuencia del carácter holista de la adscripción de creencias: “Porque un creyente, que –a diferencia de un niño o de un psicótico– es un miembro pleno de su comunidad, siempre estará en condiciones de producir una justificación para la mayoría de sus creencias, una justificación que satisfaga los requerimientos de la comunidad”, pues, si alguien deseara creer en una creencia no-justificable, no podría hacerlo<sup>145</sup>.

El carácter ineludible de la justificación provoca que la verdad jamás pueda

---

<sup>143</sup> Rorty, R., “¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright” en *TP*, p. 31. La idea de que la verdad y la justificación constituyen una misma actividad en el nivel práctico ha sido criticada. Cfr. Steinhoff U., “Truth vs. Rorty” en *The Philosophical Quarterly*, vol. 47, nº 188 (1997), pp. 338-341. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, (four set volume), vol. 1, Sage Publications, USA 2002, pp. 201-204.

<sup>144</sup> Cfr. Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 22-23. Los pragmatistas piensan que el intento de conexas la justificación y la verdad procede del *Teeteto* de Platón. En este diálogo se afirma que para que halla conocimiento, la creencia ha de ser verdadera y estar justificada. Según Rorty, los filósofos han intentado decir algo interesante sobre la verdad o la justificación, de modo que cuanto más justificada esté una creencia resulta más verosímil que sea verdadera. Ver Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 28-31.

<sup>145</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 34. Cfr. Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 87/6 (1990), pp. 279-328. Traducción al español: “Estructura y contenido de la verdad” en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada 1998, pp. 145-206.

constituirse como la meta de la investigación, según el neopragmatismo. Los que creen lo contrario, nos dice Rorty, insisten en que existe una meta fija, pues “el progreso a la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de la aproximación a lo que está ahí «*en cualquier caso*»”<sup>146</sup>. Para Rorty, “sólo habría una meta superior de la indagación, llamada «verdad», si hubiera una cosa tal como la justificación *última*, una justificación ante Dios o ante el tribunal de la razón, en tanto distintos de cualquier audiencia meramente finita”<sup>147</sup>. La posibilidad de alcanzar una justificación última de cualquier creencia, sería la que nos permitiese colocarnos en “la perspectiva del ojo de Dios”. Ésta sería una perspectiva exterior, que nos permitiera salir de nosotros mismos o como especifica Rorty: “La que tomara en cuenta todas las alternativas a una creencia dada y conocer todo lo que fuera pertinente para criticar cada una de esas alternativas [...] una perspectiva que tomara en cuenta no sólo todos los rasgos del mundo en tanto descrito por un conjunto dado de términos, sino cada rasgo desde toda otra descripción posible”<sup>148</sup>.

Esta perspectiva, dice Rorty, podría darse, pero no hay una buena razón para pensar eso, y, por lo tanto, no tendría mucho sentido afirmar tal cosa. De cualquier modo, “dado que nadie conoce el futuro, que nadie sabe qué creencias permanecerán o no justificadas, no hay nada ahistórico que decir acerca del

---

<sup>146</sup> Rorty, R., “¿Es la verdad una meta de la investigación?” en *TP*, p. 57. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>147</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 35. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>148</sup> Rorty recoge esta idea de Putnam, H., *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. Ver Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 36-37. Ver también Rorty, R., “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” en *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993, p. 28. Cito como *EHO*.

conocimiento o de la verdad”<sup>149</sup>. Una vez que se acepta que no hay nada interesante que decir sobre la conexión entre justificación y verdad, pues no hay manera de predecir lo que requerirán las futuras audiencias demandantes de justificaciones, ya no tiene sentido preguntarse si estamos o no más cerca de la verdad. Una meta, aclara Rorty, “es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando”<sup>150</sup>. Debido a que el único criterio del que se dispone para aplicar la palabra verdadero es la justificación y ésta es siempre relativa a un auditorio, y, por tanto, hay que considerarla siempre local, la pregunta ¿conducen hacia la verdad nuestras prácticas de justificación? no se puede responder. Y no se puede responder, porque no se puede privilegiar unos propósitos o intereses particulares y vigentes<sup>151</sup>.

Esta posición es una vía alternativa al relativismo y es denominada por Rorty como “etnocentrismo”. Lo que caracteriza al etnocentrismo es “la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad –*la nuestra*– utiliza en uno u otro ámbito de indagación”<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 40.

<sup>150</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, p. 14.

<sup>151</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *TP*, p. 14. Para el pragmatismo es una incongruencia decir “verdadero para mí, pero no para ti”. Sin embargo, decir “justificado para mí, pero no para ti o justificado en mi cultura, pero no en la tuya” suena perfectamente lógico. Cfr. “Introducción” en *TP*, p. 12. Para Rorty, la justificación tiene un carácter más local que global; por eso dice: “Por ejemplo, sobre la justificación en matemáticas, en jurisprudencia y en astrología hay cosas que decir muy diferentes y desconectadas entre sí. Por tanto, difícilmente serán los filósofos las personas encargadas de decirlas. Rorty, R., nota al pie 2 en “¿Es la verdad una meta de la investigación?” en *TP*, p. 32.

<sup>152</sup> Rorty, R., “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 42. (Cursivas del autor). El artículo de Kalpokas, D., “Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty” en *Ágora*, nº 18 (1999), pp. 41-63, pretende demostrar que la postura etnocentrista deviene irremediabilmente hacia posiciones relativistas, pues la justificación nunca puede ser local, sino que está referida a la idea de “ofrecer buenas razones”; unas razones que no son válidas únicamente para una cultura o etnia determinada, sino que exige, por definición, el componente fundamental de lo universal.

En este sentido, para el neopragmatismo de Rorty, “decir que la verdad es nuestra meta es decir meramente algo así como: esperamos justificar nuestra creencia ante tantos y tantos amplios auditorios como sea posible”<sup>153</sup>. El concepto de verdad, para Rorty, puede ser utilizado –a pesar de que no se ofrezca una teoría sobre la naturaleza de la verdad– en un sentido tal como: “Tus argumentos satisfacen todas nuestras normas y estándares actuales y no se me ocurre nada que decir en contra de tus tesis, pero, con todo, lo que dices podría no ser verdadero”<sup>154</sup>.

El uso del término verdadero, tal y como la entiende Richard Rorty, consiste simplemente en “la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo”<sup>155</sup> o como “la sustantivación de un adjetivo aprobatorio”<sup>156</sup>. Después de haber ofrecido una justificación, nosotros podemos decir: “Es por esto por lo que considero que mi afirmación (*assertion*) es verdadera” o “Esto es por lo que mi afirmación es verdadera”<sup>157</sup>. Ahora bien, esto no indica que se halla alcanzado algún tipo de meta final o última para la investigación y, por consiguiente, nos podamos situar más allá de lo que está justificado: “Decir esto [especifica Rorty] es ofrecer sólo una meta que continuamente retrocede ante nosotros, una meta que se desvanece para siempre y sin remedio cuando nos movemos”<sup>158</sup>. La verdad, entendida en estos términos no es más que lo que queda después de una conversación entre colegas, en la que hemos salvado toda objeción. En este sentido, lo verdadero es “el resultado de una comunicación no distorsionada, el punto de vista que resulte triunfante en un

---

<sup>153</sup> Rorty, R., “¿Es la verdad una meta de la investigación?” en *TP*, p. 57.

<sup>154</sup> Rorty, R., “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” en *TP*, p. 85.

<sup>155</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 347.

<sup>156</sup> Rorty, R., “Feminismo y pragmatismo” en *TP*, p. 273.

<sup>157</sup> Rorty, R., “Response to Jürgen Habermas” en *Rorty and His Critics*, p. 56.

<sup>158</sup> Rorty, R., “¿Es la verdad una meta de la investigación?” en *TP*, p. 57.

combate libre y abierto, sea ello lo que fuere”<sup>159</sup>. Pero “ningún método puede hacernos saber *cuándo* hemos alcanzado la verdad o si estamos más cerca de ésta que antes”<sup>160</sup>. Y si alguien se presenta delante de nosotros con ideas contrarias, el etnocentrismo aduce que “lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales”<sup>161</sup>.

### b) De la epistemología a la hermenéutica

La postura pragmática respecto al conocimiento considerará necesariamente que hay que rechazar dos tesis; una consiste en que “el conocimiento lo es de una realidad independiente” y otra que dice que el conocimiento se expresa en “proposiciones que son verdaderas porque representan con exactitud esa realidad”<sup>162</sup>. Rorty cree, que si el problema del conocimiento se hubiera tratado en términos de las relaciones entre proposiciones y personas y no entre proposiciones y realidad no-humana, estaríamos hablando ahora de otra “Historia de la filosofía”<sup>163</sup>. Este enfoque nos sitúa en el plano de la conversación, de la práctica social y evita el de la confrontación, o lo que es lo mismo según Rorty, nos introduce en la “hermenéutica” y nos aleja de la “epistemología”: “Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía

---

<sup>159</sup> Rorty, R., “La contingencia de la comunidad liberal” en *CIS*, p. 86. Esto implica un desplazamiento del ámbito de la epistemología al ámbito de la política. Cfr. Sleat, M., “On the Relationship between Truth and Liberal Politics” en *Inquiry*, vol. 50, n. 3, (2007), pp. 288-305.

<sup>160</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 247.

<sup>161</sup> Rorty, R., “Sobre el etnocentrismo” en *ORT*, p. 283. (Cursivas del autor).

<sup>162</sup> Cfr. Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 94.

<sup>163</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 142. 145. 149.

como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo”<sup>164</sup>.

Para Rorty, la hermenéutica pretende ser una actividad, en lugar de una nueva teoría del conocimiento. El ataque a la filosofía tradicional entendida como “teoría general del conocimiento” no implica la necesidad de tener que teorizar de nuevo para determinar qué sea eso que llamamos conocimiento. No tenemos necesidad de construir una nueva “teoría del conocimiento”. Así de convincente se muestra Rorty en el capítulo “De la epistemología a la hermenéutica” en su *The Philosophy and the Mirror of Nature*: “No estoy presentando a la hermenéutica como sucesora de la epistemología, como una actividad que ocupe el vacío cultural ocupado en tiempos por la filosofía epistemológica. [...] Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el vacío cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse –que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación–”<sup>165</sup>.

La hermenéutica prefiere ver el conocimiento como una cuestión de conversación. Podemos decir que el conocimiento para el neopragmatista tiene lugar prácticamente en la conversación entre hablantes y no en la confrontación con la realidad. En este sentido, la hermenéutica ve la conversación como un terreno propicio en la esperanza de que se lleguen a “acuerdos”, o cuando menos, a “desacuerdos interesantes o fructíferos”<sup>166</sup>. Para ello, “el pragmatismo concibe el conocimiento no como una relación entre la mente y un objeto, sino, más o menos,

---

<sup>164</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 162.

<sup>165</sup> Rorty, R., *PMN*, pp. 287-289. Richard Rorty se hace cargo del término hermenéutica del filósofo –discípulo de Heidegger– Gadamer. Considerando que ésta no tiene que ver con las nociones de “método” o “metodología”, sino que es algo que no tenemos más remedio que practicar, Rorty dirá: “tenemos que practicar la hermenéutica [...] un hecho que la tradición epistemológica ha tratado de marginar”. Rorty, R., *PMN*, p. 324.

<sup>166</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 289.

como la capacidad de alcanzar un acuerdo utilizando la persuasión antes que la fuerza”<sup>167</sup>. La hermenéutica no considera que el acuerdo sea señal del hallazgo de un terreno común que une a todos los miembros de la conversación. La esperanza de llegar a acuerdos no se da en la búsqueda de un terreno común, sino que se trata más bien de adquirir la jerga propia del interlocutor con el que conversamos. Por esta razón, Rorty cree que tener conocimiento de algo se parece más a tener conocimiento de una persona: “La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es cuestión de φρόνησις más que de ἐπιστήμη”<sup>168</sup>. Este último aspecto permite ver a la hermenéutica como una actividad que tiene que ver con la “edificación”. A través de este concepto, la hermenéutica establece conexiones entre nuestra propia cultura y otras, con la esperanza de elaborar nuevas metas, palabras o disciplinas<sup>169</sup>. La actividad hermenéutica “nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos”<sup>170</sup>.

El principio práctico que caracteriza al neopragmatismo –al negar que la verdad venga definida por la correspondencia entre la creencia y la realidad– considera y asume la indagación o la investigación como un modo de usar la realidad. Ya se ha especificado lo que Rorty pretende rechazar: que el conocimiento sea “un intento de *representar* la realidad”<sup>171</sup>. Así pues, la indagación o la investigación es entendida en la formulación neopragmatista,

---

<sup>167</sup> Rorty, R., “Textos y terrores” en *ORT*, p. 125.

<sup>168</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 291.

<sup>169</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 325.

<sup>170</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 326.

<sup>171</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 26. (Cursivas del autor).

simplemente, como un instrumento o una herramienta para usar la realidad. Así lo expresa Rorty: “El conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad”<sup>172</sup>. Esta es una actitud consecuente con el conocimiento antirrepresentacionista, pues considera que no es posible conocer la forma de ser de las cosas, es decir, la verdadera realidad, sino adquirir hábitos para hacer frente a la realidad<sup>173</sup>.

Los pragmatistas, al admitir que no hay un único modo en el que el mundo es y que, por tanto, no hay una única manera de representar la realidad, consideran que hay muchas formas de actuar. Por consiguiente, el conocimiento, tal y como lo entiende el neopragmatista, significa “usar la realidad”, “hacer frente a la realidad”. Podemos decir que “S sabe que p”, cuando S sabe usar p. En este sentido, el conocimiento es una herramienta que nos permite actuar de manera concreta en la esperanza de alcanzar la felicidad. El conocimiento es un instrumento que debe ser juzgado en función de su utilidad para un fin determinado. El giro crucial en el panorama epistemológico de Rorty supone un cambio en el modo de concebir al sujeto cognoscente: una radical centralidad del sujeto cognoscente, que ya no tiene en cuenta la realidad. Es el sujeto –en diálogo con los demás– el que afecta, determina y opera sobre la realidad para modificarla, tomando como punto de partida las consideraciones oportunas sobre lo que es más conveniente, más útil para una sociedad en un momento concreto a la hora de satisfacer aquellos fines que ella se ha dado<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 23.

<sup>173</sup> Cfr. Rorty, R., *ORT*, p. 15. Darós ofrece una perspectiva general sobre la comprensión del conocimiento como uso o instrumento en Richard Rorty. Cfr. Darós W. R., “Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty”, en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n° 99 (2001) pp. 95-107.

<sup>174</sup> Cfr. Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 26-27, 47. Cfr. Rorty, R., “Response to Barry Allen” en *Rorty and His Critics*, pp. 236-241.

### c) La filosofía como “crítica de la cultura”

El término “filosofía” es ambiguo, según Rorty, pues permite concebir la filosofía de dos maneras distintas. En la Introducción a *Consequences of Pragmatism*, el pensador Americano aclara el uso del término “filosofía” en sus dos posibles acepciones. Sin mayúsculas, «filosofía» es entendida –como ha denominado Sellars– como “el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término”<sup>175</sup>. En cambio, «Filosofía» (con mayúsculas) denota algo más especializado, que siguiendo el ejemplo de Platón y de Kant se pregunta por la naturaleza de nociones como: “verdad”, “racionalidad”, “conocimiento”, “bondad”. Pues bien, el neopragmatismo considera que es posible abandonar las presuposiciones de la “Filosofía” y situar a la humanidad en una cultura post-Filosófica<sup>176</sup>.

La distinción Filosófica entre verdades de primer y verdades de segundo orden –según correspondan o no con la realidad– no podría sobrevivir a una cultura sin Filosofía. En relación con la verdad: “Nadie –o al menos ningún intelectual– crea que contamos, en lo más profundo de nosotros, con un criterio que determine si estamos en contacto con la realidad o no lo estamos, si obramos en poder de la Verdad”<sup>177</sup>. De este modo, ni sacerdotes, ni físicos, ni poetas marcarían las líneas divisorias entre las facetas de la cultura que tratan de adecuarse “al ser de las cosas” y las que se dedican a otra cosa. Esto se entiende si asumimos que en dicha cultura, los hombres y mujeres no tratarían de descubrir o hallar lo que hubiere

---

<sup>175</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 20.

<sup>176</sup> Jacques Bouveresse ofrece una presentación general del contenido del libro *Consequences of Pragmatism*, desde este intento de Rorty por eliminar la cuestión acerca de la distinción entre filosofía y el resto de actividades que una cultura lleva a cabo. Cfr. Bouveresse, J., “Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences” en *Rorty and His Critics*, pp. 129-146.

<sup>177</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 51.

“ahí fuera”, lo que va más allá de lo contingente y lo convencional<sup>178</sup>.

La pregunta por la conveniencia de una cultura post-Filosófica ha sido formulada por Rorty del siguiente modo: “¿Podemos autoconcebimos como seres sin contacto alguno con la realidad salvo cuando optamos por una descripción, como seres que, como dice Goodman, construyen mundos en vez de descubrirlos?”<sup>179</sup>. Así pues, con respecto al conocimiento, en una cultura post-Filosófica no se buscarían respuestas a preguntas que relacionasen el pensamiento y la creencia con algo no humano o ahistórico. Como dice Rorty: “En dicha cultura no habría un personaje al que llamar el «Filósofo», encargado de explicar cómo y por qué ciertas áreas de la cultura disfrutan de una relación especial con la realidad”<sup>180</sup>. Por el contrario, la filosofía se limitaría –como cualquier otra disciplina de la cultura– a considerar “cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término”<sup>181</sup>. En este sentido, la filosofía no podría aspirar a más, porque “no puede dar respuesta a preguntas relativas a la relación que el pensamiento de nuestros días guarda con algo que no sea un vocabulario alternativo”. Si aceptamos esta forma de práctica filosófica, la “Filosofía” podría ser sustituida por una “crítica de la cultura”. En ésta, sólo habría relaciones entre descripciones o vocabularios alternativos, pues la filosofía consistiría precisamente “en un estudio comparativo de las ventajas e inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra raza”<sup>182</sup>. El proceso de contrastar entre sí vocabularios y formas culturales traería a escena

---

<sup>178</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 51-52.

<sup>179</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 53. Cfr. Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978.

<sup>180</sup> Rorty, R., *CP*, “Introducción” en p. 52. (Cursivas del autor).

<sup>181</sup> Rorty, R., *CP*, “Introducción” en p. 20.

<sup>182</sup> Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 54.

nuevos y mejores modos de hablar y de actuar, pues esto es lo que conviene para la cultura post-Filosófica, como defiende la propuesta neopragmatista<sup>183</sup>.

La oposición entre viejos y nuevos vocabularios, entre viejas y nuevas descripciones se lleva a cabo desde una actividad que no tiene fin. Lo propio de una cultura literaria, según Rorty, es “la comparación inconclusa de los discursos”; así pues, en una cultura post-Filosófica, la comparación entre vocabularios distintos facilitará la aparición de nuevos y mejores vocabularios, evitando la argumentación rigurosa, y el consenso sobre los criterios y sobre los puntos finales. Para los intelectuales de dicha cultura, sería verdaderamente “exasperante” la adhesión a criterios previos a la discusión, a los que todas las partes deberían apelar. Por eso, en esta cultura post-Filosófica, “los criterios serían concebidos a la manera del pragmatista, como agarraderos transitorios creados para fines concretos”<sup>184</sup>. Los criterios estarían vigentes, mientras que los miembros de la conversación estimasen que habría que detener el regreso de las interpretaciones. Ahora bien, los criterios nunca serían universalizables, es decir, no tendría cabida un vocabulario definitivo y común al resto de discursos, pues aquí se establece la separación entre hacer Filosofía y hacer simplemente filosofía. Como indica Rorty: “La ambición de hacer Filosofía de la filosofía corre pareja a la ambición de hacer de ella la búsqueda de un vocabulario definitivo que podamos equiparar por adelantado con el núcleo común y la verdad del resto de vocabularios susceptibles de ocupar su lugar. Tal es la ambición a la que hay que poner coto, cosa que una cultura post-Filosófica habría logrado”<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Cfr. Rorty, R., “Response to Jacques Bouveresse” en *Rorty and His Critics*, pp. 146-155.

<sup>184</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 56.

<sup>185</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 57.

La conclusión definitiva de Rorty sobre la historia de la Filosofía y que une, tanto a la gran tradición clásica, como a la epistemología tradicional moderna y a la filosofía analítica contemporánea, es que la filosofía ha intentado llevar a cabo “una imposible tentativa de despojarnos de nuestra piel –de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica– para compararnos con algo absoluto. Este apremio platónico por escapar de la finitud de nuestro tiempo y de nuestro lugar, de los aspectos «meramente convencionales» y contingentes de nuestra vida, es responsable de la originaria distinción platónica entre dos géneros de oraciones verdaderas”<sup>186</sup>. Por esta razón, la conclusión del neopragmatismo para la cultura post-Filosófica es que tenemos que abandonar el pasado y centrarnos en la posibilidad de un futuro nuevo y mejor, que rompa las fronteras de nuestra investigación y nos permita ser críticos, en vez de dogmáticos.

#### **d) Filosofía sistemática y filosofía edificante**

La instauración de una cultura post-Filosófica propicia una forma diferente de hacer filosofía como ha desarrollado el punto de vista hermenéutico. Para entender la manera en que el fenómeno hermenéutico reduce la importancia de la verdad, de la objetividad y de la universalidad, es preciso contrastar entre “filosofía sistemática” y “filosofía edificante”. El núcleo diferencial entre uno y el otro reside en la forma de entender la racionalidad. Según Richard Rorty, en un primer sentido, ser racional es “ser metódico: es decir, tener criterios de éxito fijados de antemano”. Pero, en otro sentido, racional “significa algo como «sensato» o «razonable»”. Aquí, ser racional “designa un conjunto de virtudes

---

<sup>186</sup> Rorty, R., “Introducción: Pragmatismo y filosofía” en *CP.*, p. 26.

morales: tolerancia, respeto a las opiniones que nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza”<sup>187</sup>. Como ha indicado el neopragmatismo de Rorty, el contraste se establece entre “la filosofía que se centra en la epistemología y la filosofía que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología”<sup>188</sup>.

Para Rorty, el filósofo sistemático considera que hay ciertas prácticas humanas que nos conducen a la objetividad y la racionalidad, superando la superstición y la convención, teniendo como proyecto la conmensuración universal. Esta apreciación descansa sobre el principio de la capacidad de hombre para representar con exactitud a la naturaleza. En cambio, el llamado filósofo edificante, a diferencia de sistemático, sostiene que, aún cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre cualquier cosa, quizás, lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento. Con estas palabras expresa Rorty lo característico de los filósofos edificantes, o como también los denomina, los filósofos periféricos: “Han mantenido con vida la sensación historicista de que la «superstición» de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del posible número infinito de vocabularios en que se puede describir el mundo”<sup>189</sup>. Así pues, el pensamiento de “los grandes pensadores edificantes Dewey, Wittgenstein y

---

<sup>187</sup> Rorty, R., “La ciencia como solidaridad” en *ORT*, pp. 58. 59. (Comillas del autor).

<sup>188</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 331. Michael Williams entiende que la auténtica meta de Rorty consiste en la muerte de cierto tipo de epistemología, a saber, una epistemología como filosofía primera. Cfr. Williams, M., “Epistemology and the Mirror of Nature” en *Rorty and His Critics*, p. 195.

<sup>189</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 332. (Comillas del autor).

Heidegger”, es recuperado por el neopragmatismo como propuestas opuestas a la construcción y al progreso de la verdad, de la objetividad y de la racionalidad. Estos escritores, expresa Rorty, “se ríen de la imagen clásica del hombre”<sup>190</sup>.

Rorty cree que los grandes filósofos sistemáticos como Descartes y Kant, o como Husserl y Russell son “constructivos y dan argumentos”. Los edificantes “son reactivos y presentan sátiras, parodias y aforismos”; son conscientes de que su obra y sus ideas perderán vigencia. En cambio los grandes filósofos sistemáticos “construyen para la eternidad”. Por otro lado, los filósofos edificantes “destruyen en beneficio de su propia generación”, mientras que los filósofos sistemáticos quieren colocar su materia “en el camino seguro de la ciencia”. Por último, los filósofos edificantes conforman el ideal del neopragmatismo, pues “quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas –admiración de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que *no* sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se pueda explicar y difícilmente se pueda describir–”<sup>191</sup>.

Esta idea del filósofo edificante constituye una paradoja, teniendo en cuenta que el filósofo, en sentido estricto, se caracteriza por argumentar y dar razones que justifiquen su discurso. El problema con el que se enfrenta el filósofo edificante es que, en la medida en que pretende acercar a la humanidad hacia una versión alternativa a la filosofía tradicional, necesita hacer uso de la argumentación para dar razones o justificar su postura. Ahora bien, hacer uso de la argumentación para justificar una determinada creencia no está muy lejos de la labor que sigue haciendo el filósofo sistemático. Como Rorty señala: “El problema de un filósofo edificante es que en cuanto filósofo está en una profesión que consiste en presentar

---

<sup>190</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 333.

<sup>191</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 334.

argumentos, mientras que lo que a él le gustaría es ofrecer otro conjunto de términos, *sin* decir que estos términos sean las representaciones exactas, recién encontradas, de las esencias (por ejemplo, de la esencia de la «filosofía misma»<sup>192</sup>. El problema con el que el filósofo edificante se enfrenta es que lo quiera o no debe aceptar una “meta-regla”, para la que “sólo se puede sugerir un cambio de reglas porque se ha observado que las antiguas no encajan con la materia estudiada, que no son adecuadas a la realidad”<sup>193</sup>.

Sin embargo, el filósofo edificante pretende desafiar los mismos presupuestos de la filosofía. Ellos niegan, que con su programa crítico y deconstructivista hacia la filosofía, se esté presentando alguna teoría objetiva, por ejemplo, sobre la verdadera naturaleza de la realidad, del conocimiento o del lenguaje<sup>194</sup>. Se presentan, como intelectuales que hacen algo distinto de ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Curiosamente, ellos dicen que la idea misma de “representación exacta” no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía. “Pero luego continúan diciendo que esto no se debe a que «una búsqueda de representaciones exactas de ... (por ejemplo, los rasgos más generales de la realidad o de la naturaleza del hombre)» sea una representación *inexacta* de la filosofía”<sup>195</sup>.

Así pues, los filósofos edificantes y con ellos la instauración de una cultura post-Filosófica debe llevarse a cabo mediante la denuncia crítica de la idea misma de tener una opinión (*edifying philosophers have to decry the very notion of having a view*), pero, al mismo tiempo, “evitar tener una opinión sobre tener

---

<sup>192</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 334. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>193</sup> Rorty, R., *PMN*, pp. 334-335.

<sup>194</sup> Rorty, R., “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX” en *CP*, p. 237; “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, pp. 28-29.

<sup>195</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 335. (Cursivas y comillas del autor).

opiniones (*avoiding having a view about having views*)”<sup>196</sup>. Esta es una posición difícil o incluso extraña, pero no imposible. ¿Cómo se comprende la posibilidad de esta difícil manera de decir cosas? Rorty responde:

“Podríamos estar *diciendo* algo simplemente –participando en una conversación más que colaborando en una investigación–. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas. [...] Vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad. [...] Pues entonces debemos dejar de vernos a nosotros mismos como si que *vemos* esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto”<sup>197</sup>.

La clave para que este proyecto se haga posible, consiste en la erradicación de las metáforas del espejo. Es decir, Rorty entiende que el habla no es una exteriorización de las representaciones internas, pues no representan nada en absoluto. Así pues, el neopragmatismo recomienda que se renuncie a esta correspondencia y se vean las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones, pues como dice Rorty: Una forma de ver la filosofía edificante como amor a la sabiduría es verla como “la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación” o como “el intento de impedir que la conversación degenera en investigación”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 335.

<sup>197</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 335. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>198</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 336.



## CAPÍTULO II

### LA FUNCIÓN DE LA METAFÍSICA EN EL NEOPRAGMATISMO DE RORTY

#### 1. LA FIGURA DEL METAFÍSICO EN LA FILOSOFÍA TRADICIONAL

Para Richard Rorty, el deseo de verdad y de conocimiento, que ha guiado la historia de la humanidad, está muy conectado con la labor que ha ido desarrollando una disciplina específica: la metafísica. Según esto, el norteamericano cree que la filosofía epistemológica de la tradición moderna no es más que la transformación de la antigua idea de la filosofía como metafísica. De la misma manera en que la epistemología tradicional intenta encontrar la ‘Realidad Tal Como Es En Sí Misma’, la metafísica pretende alcanzar lo absoluto y lo sublime. De esta manera, Rorty conecta la tradición de la Antigüedad y la Edad Media con la Moderna<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Cfr. “Introducción” en *PMN*, pp. 13-21, 128, 133; “Introducción” en *CP*, pp. 19-59, especialmente p. 24 en la que Rorty afirma que el panorama que ofreció en *Philosophy and the Mirror of Nature* es paralelo al de la filosofía continental donde se trata los elementos metafísicos del pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Derrida. Resulta verdaderamente esclarecedor esta conexión entre metafísica y epistemología en el “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, (Lecciones impartidas por Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, de la Universidad de Girona, en junio de 1996), Ariel, Barcelona 2000, pp. 7-19. Cito como *El pragmatismo, una versión*. En “Cultural politics and the question of the existence of God” en *PCP*, pp. 3-26, Rorty indica que la creencia en la conciencia interior que los dualistas cartesianos profesan es equivalente a la creencia en el Dios de la teología ortodoxa del monoteísmo occidental. Ver también Rorty, R., Vattimo, G., *The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, New York 2005. Traducción al español: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2006.

### a) Trotsky y las orquídeas salvajes

Si se lee con atención la propia vida intelectual de Rorty, contada por él mismo en el año 1992 y recogida en el texto que se titula *Trotsky and the Wild Orchids*, se puede entender la postura filosófica del Americano y, por consiguiente, se puede comprender su visión particular sobre la metafísica. La historia intelectual de Rorty pasa por dos momentos fundamentales: platonismo y fracaso del platonismo. En términos generales, se puede afirmar que la imagen que Rorty se hace de la metafísica conecta con la línea que trazan Heidegger y Derrida: una metafísica que se presenta como ciencia del ente en cuanto ente u ontología (ciencia de la totalidad), con la imperiosa necesidad de la trascendencia (ciencia del “Más Allá”)<sup>200</sup>.

Cuando Rorty tenía doce años –cuenta él mismo– sabía que “el sentido de la vida era luchar contra la injusticia social”<sup>201</sup>. Esta idea está conectada con otro interés personal: las orquídeas silvestres de las montañas del noroeste de Nueva Jersey. El interés de Rorty por luchar contra la injusticia social le venía por su relación con las lecturas de *The Case of Leon Trotsky* y *Not Guilty*, que venían a ser como su Biblia familiar, ya que, como dice Rorty, “eran libros que irradiaban verdad redentora y esplendor moral”<sup>202</sup>. Por otro lado, a Rorty le fascinaban las orquídeas por el hecho de que las orquídeas silvestres de aquel lugar no eran muy comunes y resultaban bastante difíciles de localizar. Las orquídeas silvestres significaban mucho para Rorty, pues, como él dice, “estaba seguro de que nuestras orquídeas silvestres, nobles, puras, castas y estadounidenses eran moralmente superiores a las llamativas e híbridas orquídeas tropicales que se exponían en las

---

<sup>200</sup> Rorty, R., “Trotsky and the Wild Orchids” in *PSH*. Traducción al español: “Trotsky y las orquídeas silvestres” en *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona 1998, p. 31.

<sup>201</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 31.

<sup>202</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 30.

floristerías”. Por lo demás, estas orquídeas le parecían ser “las últimas y más complejas plantas desarrolladas en el curso de la evolución”<sup>203</sup>.

La idea de la justicia social y las orquídeas silvestres fueron fundamentales para el norteamericano, ya que, desde su infancia, siempre tuvo un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y las orquídeas. El verdadero propósito del joven Rorty consistía en encontrar un marco intelectual que le permitiera “fundir en una sola imagen realidad y justicia”. Rorty entiende el término “realidad”, en referencia a lo que sucede con las orquídeas: la inspiración y lo inefable. De esta manera, la realidad está vinculada a la experiencia personal de Rorty respecto a esas orquídeas, en la que se había sentido tocado “por una inspiración, por algo de importancia inefable”. Por otro lado, la justicia significaba para Rorty, “la liberación de los débiles de la opresión de los fuertes”<sup>204</sup>.

En el año 1946, Rorty ingresó en la Universidad de Chicago y, como él confiesa, allí se encontró con una “mística neoaristotélica” que era común al neotomismo. El neoaristotelismo o neotomismo se presentaba en aquél lugar como la auténtica filosofía con burlas hacia el pragmatismo de Dewey. El aristotelismo que se profesaba apelaba “a algo eterno, absoluto y bueno, como el Dios de santo Tomás o «la naturaleza de los seres humanos» de Aristóteles”, para solucionar la cuestión nazi o para justificar la elección de la socialdemocracia y no del fascismo. Los profesores que allí enseñaban trataban de buscar absolutos estables –algo más profundo y de más peso– para explicar, por ejemplo, que es preferible estar muerto a ser nazi. Rorty confiesa haber simpatizado con aquellas doctrinas, porque, además de que sonaba bien a sus oídos, “los absolutos filosóficos y morales eran un poco como mis amadas orquídeas: difíciles de encontrar, conocidas por sólo

---

<sup>203</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 31.

<sup>204</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 32.

unos pocos elegidos»<sup>205</sup>. Por último, Rorty también leyó a Platón y se convenció de que Sócrates tenía razón cuando decía que la virtud es conocimiento. Sólo bajo este punto de vista se podía cumplir el proyecto primigenio del adolescente Rorty: fundir realidad y justicia. Y así es como el Americano se introdujo en la filosofía. Como él expresa con cierta solemnidad: ‘Me figuraba que si llegaba a ser un filósofo podría alcanzar lo más alto de la «línea platónica de división»: el lugar «más allá de las hipótesis en el que la plena luz» de la Verdad irradia el alma purificada de los sabios y los buenos»<sup>206</sup>.

Sin embargo, a pesar de los primeros esfuerzos de Rorty por hacerse platónico, éste se separó de Platón. Aquí da comienzo la segunda etapa de su trayectoria intelectual, que viene determinada por el fracaso del platonismo. Richard Rorty dice que su propuesta originaria no salió bien, porque encontró una tensión interna al propio platonismo, que es la misma tensión que padecen aquellos a los que les preocupa ‘la búsqueda de la certeza’. Así lo expresa: ‘Me preocupaba el conocido asunto de cómo podía uno lograr una justificación no circular de temas debatidos e importantes. Cuantos más filósofos leía más claro me parecía que cada uno de ellos podía retrotraer sus puntos de vista a primeros principios de sus oponentes y que ninguno de ellos lograba llegar nunca a ese fabuloso «más allá de las hipótesis». No parecía existir nada parecido a una atalaya neutral desde la que esos primeros principios alternativos pudieran ser evaluados. Pero si tal cosa no existía, entonces la misma idea de «certeza racional» y la idea socrático-platónica de reemplazar la pasión por la razón no parecían tener mucho sentido»<sup>207</sup>.

La desilusión del platonismo que vivió Rorty empezó a ser sustituida por el

---

<sup>205</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 33.

<sup>206</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 34. (Comillas del autor).

<sup>207</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, p. 35. (Comillas del autor).

pensamiento de Hegel, por la vuelta al pensamiento de Dewey y por el primer encuentro con Derrida. Este último le permitió una vuelta a Heidegger y con la unión de todos ellos, más el “historicismo cuasihegeliano” de Michael Foucault, Ian Hacking y Alasdair MacIntyre, Rorty encontró “una historia cuasi heideggeriana sobre la tensión con el platonismo”. Un platonismo, que cómo él define, se caracteriza por una posición fuera del tiempo y del espacio<sup>208</sup>.

El resultado del inicio de la desilusión del platonismo hasta la asimilación del relato cuasi heideggeriano del platonismo se plasmó en la exitosa obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* del año 1979. Sin embargo, el contenido de esta obra no plasmaba el auténtico sentimiento de Rorty sobre Trotsky y las orquídeas, de modo que, para expresar las razones por las que la idea misma de fundir realidad y justicia era un error –imagen que hizo que Platón se equivocara– escribió *Contingencia, ironía y solidaridad*, que, tras una serie de retoques, salió a la luz en el año 1989. En esta obra se encuentran, fundamentalmente, las características de lo que Rorty denomina como “figura del metafísico” y que define en la Introducción como el que cree que existe “más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana”<sup>209</sup>. Esta idea general de la metafísica nunca será abandonada por Rorty y aparecerá en el resto de sus escritos como la filosofía que sigue el canon que se extiende desde Platón hasta Kant. La metafísica es entendida por Rorty como la disciplina que consiste en “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, pp. 36-37.

<sup>209</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 17.

<sup>210</sup> Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 66.

## b) La visión última de la realidad

El neopragmatismo entiende que la metafísica, definida por la secuencia canónica Platón-Kant, ha asumido dos principios. Por un lado, la metafísica ha asumido el lema aristotélico de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>211</sup>; por otro, la metafísica se ha apropiado de la tesis platónica que, conforme a la interpretación de Heidegger, dice así: “el objeto de la investigación es entrar en contacto con algo como el Ser, el Bien, la Verdad o la Realidad –en definitiva, algo grande y poderoso que tenemos obligación de aprehender correctamente–”<sup>212</sup>.

Rorty define a la metafísica como aquella que ha intentado encontrar “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”<sup>213</sup>. Con esta definición, Rorty entiende que la metafísica es “la historia de la búsqueda occidental de un punto inmóvil en un mundo cambiante”<sup>214</sup>, ya que el supuesto metafísico asume que “más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana”<sup>215</sup>. Este supuesto es la característica principal que define al metafísico y lo dota de una cierta especificidad. Por eso, aquellos que han buscado un punto inmóvil en un mundo cambiante, nos dice Rorty, han asumido la idea del motor inmóvil del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles y las metáforas de la luz pura de la *República* de Platón<sup>216</sup>.

---

<sup>211</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 21. Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo, una versión*, p. 36.

<sup>212</sup> Rorty R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 49. Richard Rorty recoge la interpretación heideggeriana del platonismo sin referencia alguna a los textos de Platón.

<sup>213</sup> Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 66.

<sup>214</sup> Rorty, R., “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo, una versión*, p. 36.

<sup>215</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 17.

<sup>216</sup> Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo, una versión*, p. 8. Cfr. Dombrowski, D., “Rorty versus Hartshorne, or, Poetry versus Metaphysics” en

La metafísica lleva a cabo su misión, según el pensador norteamericano, si consigue acercarnos cada vez más a la Verdad. En este sentido, la metafísica coincide con la tradición representacionista del conocimiento en la medida en que nos pone en contacto con lo “absoluto”, con la Realidad, con algo que “está ahí de todos modos”. Este contacto con lo absoluto permite “descubrir las condiciones universales de la existencia humana, de las grandes continuidades: el contexto permanente, ahistórico de la vida humana [...], el lugar último del poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia”<sup>217</sup>. Según Rorty, las obras de los grandes metafísicos intentan colocarse por encima de la multiplicidad, esperando abrazar la unidad de lo real que se esconde tras las apariencias, pues, independientemente del vocabulario con el que se exprese –sea griego, occidental o burgués– el metafísico ha de utilizar ese vocabulario para alcanzar algo incondicional, es decir, alejado de los intereses y particularidades humanas<sup>218</sup>. Por esta razón, Rorty considera que la tradición filosófica occidental, a través de la metafísica, ha concebido la vida como “un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable”<sup>219</sup>.

La búsqueda de la Verdad que caracteriza a la metafísica, hace que ésta se comprenda así misma como la disciplina que pretende alcanzar el “léxico último”. El léxico último de una persona hace referencia al punto más alejado en el que se puede ir con el lenguaje para justificar determinadas creencias o acciones. Como ha señalado Rorty, términos como: “verdadero”, “bueno”, “correcto” y “bello”,

---

*Metaphilosophy*, vol. 38, n. 1 (January 2007), pp. 88-110.

<sup>217</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 46.

<sup>218</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación: Proust, Nietzsche y Heidegger” en *CIS*, p. 115.

<sup>219</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 49.

forman parte del léxico último de una persona “en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares”<sup>220</sup>. El metafísico, especifica Rorty, intenta mostrar que el “léxico último” no es fruto del tiempo, pues se fundamenta en la misma estructura de la realidad, de la razón o de la naturaleza humana. Así, la metafísica se ha construido bajo la presuposición de que es posible ofrecer una visión que ponga de manifiesto la naturaleza última de la realidad<sup>221</sup>.

Haciendo uso de la lectura que Heidegger hace de la metafísica, Rorty declara que la historia de la metafísica es “la historia del género que ha buscado un lenguaje total, único y cerrado” para justificar las creencias y acciones humanas<sup>222</sup>. Para ello, el metafísico se ha ocupado de buscar “algo más grande”, es decir, algo que va más allá de las circunstancias contingentes que nos rodean, ya que la metafísica siempre ha confiado en la antigua esperanza caracterizada por la posibilidad del “cierre filosófico”. Este sueño nuclear de la filosofía se define como “la esperanza de un lenguaje que no pueda ser objeto de glosa, que no necesite interpretación, del que uno no se pueda distanciar, y que no pueda ser desdeñado por las generaciones posteriores. Es el anhelo de un vocabulario que sea intrínseca y autoevidentemente final, no meramente el vocabulario más global y fructífero que hemos encontrado hasta le presente”<sup>223</sup>. Como dice Rorty, el hallazgo del léxico último, pues, es último, en el sentido de que “no es simple producto histórico de un filósofo individual, sino la última palabra, aquella en la

---

<sup>220</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 91.

<sup>221</sup> Cfr. Owens, J., “The obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency” en *The Review of Metaphysics*, n. 54 (September 2000), pp. 27-41.

<sup>222</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 145.

<sup>223</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 131. Cfr. “De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida” en *CIS*, pp. 141- 156.

que la indagación y la historia han convergido, la que torna superfluas la indagación y la historia ulteriores<sup>224</sup>.

### c) El conocimiento de las esencias

La manera para tratar de reflejar “el verdadero ser de las cosas” –nos dice Rorty– se articula en torno a la noción de “esencia”. La metafísica se ha centrado en el descubrimiento de las esencias reales, pues éstas son las que nos permiten reflejar la verdadera realidad, es decir, el modo en que las cosas son en-sí-mismas. En este sentido, la esencia vendría a ser algo así como “las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, por lo que tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual, o moral: una piedra, una idea o una acto de bondad) tiene ese ser o modo de ser y no otro<sup>225</sup>”. Cuando Rorty especifica la labor del metafísico considera que éste último estaría de acuerdo en que “ahí fuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas<sup>226</sup>”. Así pues, el conocimiento específico del metafísico se caracteriza por ocuparse de las “esencias” de las cosas, es decir, “la naturaleza inteligible de las clases naturales de substancias<sup>227</sup>”.

---

<sup>224</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 116.

<sup>225</sup> Esta definición la presenta Darós en su artículo “La propuesta filosófica de Richard Rorty”, en *Daimon*, n° 23 (2001), p. 105.

<sup>226</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 93.

<sup>227</sup> Rorty, R., “La contingencia de los problemas filosóficos” en *TP*, p. 313. Es preciso señalar que Richard Rorty no da una definición clara y suficiente de esencia. De sus textos se desprende la idea según la cual, la esencia de algo está constituida por el conjunto de notas que pertenecen necesariamente a un objeto. Rorty habla de rasgos no relacionales de X frente a los rasgos intrínsecos de los objetos o la naturaleza intrínseca de algo. Cfr. Rorty, R., “Un mundo sin substancias o esencias” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 48.

Rorty –retomando la sugerencia del poeta Philip Larkin– indica que los filósofos prenietscheanos han intentado buscar una “marca ciega”, que nos diga qué somos en realidad. Esta marca ciega es la que señala lo constitutivo del ser humano, es decir, la esencia

Rorty establece que para alcanzar el conocimiento de la Verdad y fijar los rasgos genéricos de la existencia humana, lo que tenemos en común, lo universal, podemos requerir una definición, es decir, una esencia que determine la realidad de una cosa y elimine la apariencia. El metafísico intentará responder a la pregunta ¿qué es *x*?, para averiguar la verdadera naturaleza de las cosas. Como ha indicado el norteamericano, con esta cuestión, el metafísico se pregunta por “la naturaleza intrínseca”: “El metafísico es una persona que considera la pregunta «¿Cuál es la naturaleza intrínseca de, por ejemplo, la justicia, la ciencia, el conocimiento, el ser, la fe, la moralidad, la filosofía?»»<sup>228</sup>. A través de estas cuestiones, el metafísico trata de ver en la realidad lo que hace verdaderas a nuestras proposiciones y a nuestras prácticas, pues es ésta la que nos ayuda a determinar nuestras creencias. Es nuestro deber, por tanto, interrogarnos adecuadamente acerca de la realidad de las cosas, de aquello que determina que una cosa sea lo que es. Por tanto, averiguar las esencias que hay ahí en el mundo, nos permitirá alcanzar el conocimiento genuino de la realidad eliminando las apariencias, o como dice Rorty, “la realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias”<sup>229</sup>.

---

del yo: un núcleo esencial, que constituye a la persona, la define y la caracteriza como lo que realmente es. Cfr. Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, pp. 43-46. Una substancia natural aristotélica se divide, según Rorty, “en una esencia central –una esencia dotada de una finalidad connatural– y un conjunto de accidentes periféricos”. Rorty, R., “Freud y la reflexión moral” en *EHO*, p. 202.

Cuando Rorty se plantea si tiene sentido hablar de la naturaleza intrínseca o esencia de los números el Americano considera que la esencia del número sería “un núcleo esencial rodeado de una penumbra de relaciones accidentales”. Cfr. Rorty, R., “Un mundo sin substancias o esencias” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 51. Por lo demás, en el artículo de Darós no se indica ninguna referencia directa a los textos fuente de Rorty. Es posible que Darós se halla ceñido al uso que procede de los tópicos en la historia de la filosofía, pero sin ningún tipo de análisis sobre la noción de esencia.

<sup>228</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 92. (comillas del autor).

<sup>229</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 92.

El metafísico, piensa Rorty, es capaz de distinguir la apariencia de la realidad afirmando que todos los hombres poseemos criterios constitutivos, que nos permiten conocer el “qué” de una cosa. La estrategia del metafísico consiste en discernir y resolver las aparentes contradicciones que pueda haber entre dos proposiciones por medio del argumento lógico. El metafísico piensa que es necesario presentar argumentos lógicos, que partan de premisas fuera de discusión, para descubrir cómo son realmente las cosas. Por eso, el paradigma de la investigación filosófica está constituido por la argumentación lógica, a partir de relaciones de inferencia entre proposiciones. Bajo este punto de vista, Rorty cree que la racionalidad del metafísico radica en una actividad que “concibe las teorías filosóficas como convergentes: series de descubrimientos acerca de la naturaleza de cosas tales como la verdad y la persona que se aproximan cada vez más al modo como esas cosas son realmente, y acercan cada vez más a la cultura como un todo a una representación precisa de la realidad”<sup>230</sup>. Esta representación fiel de la realidad forma parte de la tentación metafísica por buscar “una huida del tiempo y del azar”<sup>231</sup> y ha acompañado a la historia filosófica de Occidente desde el principio.

## 2. LA CRÍTICA DE RORTY A LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA

Richard Rorty, y con él el neopragmatismo, asume la crítica a la metafísica que tanto Nietzsche como Heidegger lanzaron contra la filosofía occidental. El Americano considera que esta crítica permite tomar distancias respecto a la tradición de la metafísica occidental y tener una vista amplia de ella. La finalidad

---

<sup>230</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 95.

<sup>231</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 15.

de esta desvinculación respecto a la metafísica tradicional consiste en “marchar en la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón”<sup>232</sup>. En este sentido, tanto Nietzsche como Heidegger, se acercan al ideal del ironista, pues presentan un repudio de la metafísica, que incluye el abandono de todo esfuerzo filosófico o teórico para alcanzar la universalidad trascendiendo las contingencias heredadas. Ahora bien, a pesar de la voluntad de Nietzsche y de Heidegger por liberarse de la tradición, Rorty considera que estos autores no han sabido resistirse a la gran amenaza del “último filósofo”, y, por tanto, sus teorías han sido presa de aquello de lo que querían liberarse.

#### **a) La figura del ironista**

El “ironista liberal” representa la oposición más radical del metafísico de Occidente. Rorty, a través de esta figura, recoge las características imprescindibles, que configuran los ideales de una propuesta alternativa a la metafísica tradicional. En este sentido, el ironista liberal es visto siempre en contraposición al filósofo metafísico. Frente a este último, que trata de ver más allá del tiempo y del azar un orden que determine el núcleo de la existencia humana, el primero cree que “la contingencia de sus creencias y deseos más fundamentales” no le permite situarse en tal perspectiva. Esta idea se entiende porque Rorty asocia el término ironista a un modo muy particular de ser o de existir. Así pues, el ironismo califica y reconoce a “personas bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar”<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 45.

<sup>233</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 17. En este mismo lugar, Richard Rorty toma la definición de liberal de Judith Shklar y dice: “Los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer”.

Rorty define al ironista como la persona que reúne tres condiciones<sup>234</sup>:

1. El ironista siempre tiene dudas radicales y permanentes acerca de léxico último que utiliza, pues en él han incidido otros léxicos, que han sido considerados también últimos por otras personas.

2. El ironista es consciente de que cualquier argumento que se formule con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar las dudas que tiene.

3. El ironista no piensa jamás que su léxico se halla más cerca de la realidad que otros o que esté en contacto con un poder distinto de los demás.

Los filósofos ironistas renuncian a la pretensión metafísica de tener una “visión última” de la realidad. El ironista liberal se opone a la idea metafísica de “la descripción correcta de la realidad”, puesto que cualquier cosa puede parecer como buena o como mala a través de la redescipción. La redescipción de las cosas es la que permite describir las cosas, según los propósitos y fines que se tengan. Por consiguiente, la posibilidad de alcanzar la visión última de la realidad desaparece y no aparece la más mínima intención de recuperar este deseo metafísico. Esto se explica desde un posicionamiento “metaestable” frente a las cosas. Esta posición reconoce a los ironistas como personas que nunca son capaces de tomarse en serio a sí mismas, “porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen así mismas están sujetos a cambios, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo”<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Cfr. Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 91.

<sup>235</sup> Richard Rorty usa el término metaestable de Sartre. Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 92. Cfr. Topper, K., “Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription” en *American Political Science Review*, vol. 89, nº 4 (1995), pp. 954-965. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 33-56. Timothy Cleveland ha considerado las posibilidades del ironismo, concluyendo que si Rorty está seriamente defendiendo al ironista, su propia visión del ironista se autorrefuta. Pero si Rorty no pretende que su propuesta en favor del ironista se tome en serio, sino como una actitud poética que permita la sustitución del metafísico, entonces, esto se aceptará, irónicamente, en la medida en que sus lectores lo tomen en serio. La efectividad del ironista reside, precisamente, en no

En términos generales, se puede muy bien afirmar que el ironista liberal se caracteriza por su nominalismo e historicismo. Bajo este punto de vista, el ironista piensa que, cuando se trata de presentar cualquier opinión sobre cualquier aspecto de la realidad, no es posible apelar a nociones como “la esencia real de una cosa” o “la naturaleza intrínseca”. En realidad, éste duda mucho de que el descubrimiento de la esencia real de las cosas le permita ir más allá de los juegos del lenguaje de su época. ¿Por qué? Porque los ironistas “no consideran que la cuestión central del pensamiento discursivo sea la de *conocer* en cualquiera de los sentidos de este término que puedan ser explicados mediante nociones como «realidad», «esencia real», «punto de vista objetivo» y «la correspondencia entre lenguaje y realidad»<sup>236</sup>. Todas estas nociones sólo sirven para seguir manteniendo una jerga que puede ser sustituida. Por eso, los ironistas prefieren eliminar cualquier referencia a “la esencia de” o “la naturaleza intrínseca de” para conformarse con lo que es “apropiado para aquellos que hablan como nosotros”<sup>237</sup>. La preocupación del ironista es la de sustituir el pasado o presente insatisfactorio por un futuro mejor o más satisfactorio<sup>238</sup>.

De esta manera se entiende que el método empleado por el ironista sea “dialéctico” o, si se quiere retórico. Frente a la argumentación lógica de las

---

llegar a comprender que todo es “ironía”. Una vez que la ironía se ha hecho explícita, ya no se puede tomar en serio la propia propuesta del ironista. Cfr. Cleveland, T., “The Irony of Contingency and Solidarity” en *Philosophy*, vol. 70, n. 272 (1995), pp. 217-245. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 157-177. Cfr. Cole, Steven E., “Evading the Subject: The Poverty of Contingency Theory” en Herbert W. Simons and Michael (eds.), *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, Sage, London 1994, pp. 38-57. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 267-283.

<sup>236</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 93. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>237</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 94.

<sup>238</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 14-15. Ver también Rorty, R., “Prólogo” en *CP*, p. 13, “Introducción” en *TP*, p. 11.

proposiciones usadas por el metafísico, que pretenden aclarar o justificar opiniones rivales, el ironista considera todo el léxico (en detrimento de la proposición aislada) como unidad de persuasión. Así pues, a través de la dialéctica, el ironista pretende elaborar teorías que den coherencia a su argumentación, pero que le permita enfrentar su léxico con el de otros. Y, esto, para aumentar las posibilidades de su redescipción. Esta actitud metodológica incluye la sustitución de la inferencia lógica por la redescipción abierta de los fenómenos, pues, como ha expresado Rorty, la dialéctica es una técnica literaria: “La técnica de producir cambios sorpresivos de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra”<sup>239</sup>. El objetivo de esta técnica consiste en dejar ciertos léxicos o formas de pensar antiguos, no porque fuesen falsos, sino porque están obsoletos. Se produce, por tanto, un desplazamiento que va de la argumentación lógica a la argumentación dialéctica<sup>240</sup>.

#### **b) Friedrich Nietzsche y la misión del primer antimetafísico**

Pensadores como Nietzsche confirman y anuncian una cultura post-Filosófica y post-metafísica, según Rorty, asumiendo de manera particular la finitud y temporalidad del hombre. La figura de Nietzsche es importante y su obra resulta ser un prodigio, en la medida en que denuncia la falsa pretensión de Occidente de tener la “visión última de la realidad”. Así pues, la aportación fundamental de Nietzsche, según el veredicto de Rorty, consiste en realizar una mirada horizontal y retrospectiva del pasado, para comprender el impulso metafísico y, asimismo, librarse del él<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, p. 96.

<sup>240</sup> Cfr. Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal” en *CIS*, pp. 95-96.

<sup>241</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, pp. 115-116.

Fue Nietzsche, según Rorty, el primero en sugerir que la verdad no existe. Cuando él definió la verdad como un “ejército de metáforas” estaba tirando por tierra la idea de conocer la verdad. Sin embargo, a pesar de que Nietzsche representa el paradigma del “no metafísico”, Rorty entiende que la metafísica era una obsesión para el pensador alemán. Esta obsesión por la metafísica fue la que llevó a Nietzsche a traicionar su propio perspectivismo y su nominalismo, constituyéndose así mismo como el último profeta de Occidente. En este sentido, Nietzsche puede ser paradigma de la teoría ironista cuando se distancia y se aleja de la metafísica, pero también puede convertirse en el “último filósofo” cuando pretende ir más allá de todas las perspectivas.

#### **ii) La búsqueda de la autonomía y la creación de sí**

Nietzsche es, en cierto sentido, figura de lo que significa ser ironista liberal. Para Rorty, la teoría ironista se propone como meta la liberación del impulso metafísico que proporciona un método, una plataforma o una exposición razonada. Como ha señalado Rorty, lo específico del ironista es la posibilidad de ver el pasado como una “tradición literaria particular y ceñida a límites más bien estrechos: en líneas generales, el canon Platón-Kant más las notas al pie de páginas añadidas a él”. Según esto, el ironista pretende que este límite “pierda el poder que ejerce sobre él” para conseguir la autonomía, liberándose de lo viejo y abriendo un horizonte nuevo: la creación de sí mismo<sup>242</sup>.

Rorty entiende que Nietzsche alberga el carácter ideal del ironista, en la medida en que se esforzó por la autonomía, tratando de reemplazar las contingencias heredadas por otras. La diferencia específica del teórico ironista es que está convencido de que la autonomía se consigue a través de la redescipción

---

<sup>242</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, pp. 116-117.

del pasado y de uno mismo, de modo que sea capaz de decir en todo momento: “Así lo quise”. Esta búsqueda de la autonomía y de la creación de sí no atiende a preguntas metafísicas acerca de la relación entre la libertad de uno para autocrearse y el determinismo ligado a su situación histórica. Lo único que a Nietzsche le interesaba, según Rorty, era la propia creación de sí, para lograr la autonomía y, en este sentido, constituirse como el primer anti-metafísico<sup>243</sup>.

Para el neopragmatismo, la creación de uno mismo, a partir de las contingencias heredadas, defiende la sustitución de la noción de “la descripción correcta” por la idea de “la redescipción”. La noción de “la descripción correcta” asume equivocadamente la idea de “ley puntual e inexorable de la naturaleza”, utilizando el vocabulario metafísico de la distinción entre apariencia y realidad. Por el contrario, y, frente a este deseo metafísico de la descripción correcta, Nietzsche defiende “la redescipción”: “No hay *nada* más poderoso o más importante que la redescipción de sí mismo –dice Rorty al hablar del pensador alemán–”<sup>244</sup>. La redescipción de sí mismo permite reordenar las cosas humanas sin superar el tiempo y el azar, sino utilizarlos. En este sentido, Nietzsche mostraba gran habilidad para la redescipción, según Rorty, pues era muy capaz de recorrer arriba y abajo descripciones antitéticas de una misma situación, pues nadie como él era capaz de mostrar las infinitas perspectivas a propósito de una cuestión, modificándola y entretejiendo una inmensa cantidad de alternativas y

---

<sup>243</sup> “Nietzsche no era únicamente un teólogo rico no metafísico, sino un teórico antimetafísico”. Richard Rorty debe su interpretación de Nietzsche a la obra de Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985. Traducción al español: Nietzsche, *la vida como literatura*, traducción de Ramón J. García (Madrid), Turner, FCE, México, 2005. Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 117, nota 4 al pie de página.

<sup>244</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 118. (Cursivas del autor).

respuestas posibles<sup>245</sup>. Este proceso de redescrición no tiene límites y se lleva a cabo durante toda la vida, de modo que cuanto más se haya vivido, mayor cantidad de material se dispondrá para reordenar, incrementando, por tanto, el número de posibles diferentes redescriciones<sup>246</sup>.

La práctica de la redescrición es precisamente lo que separa al ironista del metafísico y así lo entiende Rorty cuando habla de Nietzsche. Pues, a pesar de que el ironista puede recurrir a la idea de “descripción mejor”, sin embargo, el ironista cabal no dispone de un criterio para aplicar esta expresión y, por consiguiente, este recurso no implica en absoluto la idea de “descripción correcta”. En este sentido, la redescrición se contrapone a la descripción correcta, pues, como ha indicado Rorty: “Toda descripción de una cosa es relativa a las necesidades de una situación históricamente condicionada”<sup>247</sup>. Así pues, la figura de Nietzsche como maestro de la redescrición atenta contra los que quieren superar el tiempo y el azar, en el sentido de que va contra los que pretenden tener autoridad y contra los que quieren alcanzar la perspectiva privilegiada desde la que poder describir todo. Según esto, la redescrición nietzscheana supone un proyecto anti-metafísico, puesto que Nietzsche se dedica a relativizar e historizar los problemas e ideas de sus predecesores, asumiendo que son fruto del tiempo, o condicionamientos históricos y del azar, o herencias contingentes<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 122.

<sup>246</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 118.

<sup>247</sup> Rorty, R., *CIS*, p. 123. Rorty recoge de la obra de Nietzsche *Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres*, la idea de que “todo lo que se ha formulado con el carácter de una hipótesis acerca del «hombre» es «en lo fundamental sólo una afirmación acerca del hombre dentro de un espacio de tiempo muy limitado»”. Rorty R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 122. (Cursivas y comillas del autor). Cfr. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres*, Introducción de Manuel Barrios, traducción de Alfredo Brotons, 2 vol. Clásicos de pensamiento Akal, Madrid 1996.

<sup>248</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 125.

Rorty cree que la teorización ironista de Nietzsche permite ver la historia, el hombre occidental y la metafísica como algo que ha agotado sus posibilidades<sup>249</sup>. Así pues, en un pasaje célebre de la obra de Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, el autor norteamericano resume la aportación de Nietzsche que nos permite liberarnos de la metafísica diciendo lo siguiente:

“Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad». Su definición de la verdad como un «ejército móvil de metáforas» equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de «representar la realidad» por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. [...] Él 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 así mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo.

[...]

Dicho de otro modo: la tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que trasmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo. Piensa que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es esa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación.

---

<sup>249</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 120.

Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: «Recrear todo “fue” un “así lo quise”»<sup>250</sup>.

### **ii) La visión de Nietzsche como último profeta**

A pesar de que Nietzsche colaboró de manera decisiva a la hora de romper con la tradición de la metafísica occidental, Rorty considera que Nietzsche se traiciona así mismo. Paradójicamente, la traición de Nietzsche consigo mismo reside en su propio proyecto: denunciar el error y la falacia de la metafísica de la tradición occidental. En el fondo, según la interpretación de Rorty, el error de Nietzsche consiste en intentar hacer todo de nuevo, pues, el hombre occidental ha agotado sus posibilidades<sup>251</sup>.

Según la interpretación de Rorty, cuando Nietzsche llega a comprender que el destino de la metafísica o el del hombre occidental ha llegado a su fin o ha agotado todas sus posibilidades, el alemán desea rehacer todo de nuevo. Con esta idea, Nietzsche estaría asumiendo que la renovación no es de uno mismo, sino que pretende alcanzar la totalidad de la realidad. En este sentido, Rorty considera que la figura de Nietzsche representa el ideal del revolucionario total, en la medida en que desea alcanzar “la sublimidad inexpresable y absoluta de lo que es Totalmente Distinto”. Para Rorty, la idea de una revolución total exige una ordenación absoluta y sublime respecto al pasado, “una forma de ver el pasado que sea incomparable con todas las formas en que el pasado se ha descrito a sí mismo”<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, pp. 47. 49.

<sup>251</sup> En el capítulo “Creación de sí mismo y afiliación: Proust, Nietzsche y Heidegger” en *CIS*, pp. 115-139, Richard Rorty expone los elementos que hacen que el proyecto originario de Nietzsche se halla traicionado.

<sup>252</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 120-121.

Ahora bien, con esta forma de revolución total, el ironista que teoriza corre el peligro de convertirse en el último profeta de su tiempo, aquél que pronuncia la última redescrición del pasado, pues, como dice Rorty: “El ironista teórico no puede imaginar que tenga sucesor alguno, porque es el profeta de una nueva era en la que no tendrán aplicación ninguno de los términos utilizados en el pasado”<sup>253</sup>.

Así pues, Nietzsche se enfrenta con el problema del fin de la historia, es decir, el problema de la superación de cualquier autoridad sin pretender ser autoridad. Es el mismo problema al que tiene que hacer frente el metafísico cuando tiene que salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad, el lenguaje y lo no-lingüístico. Una vez que Nietzsche se sitúa por encima de sus predecesores y declara el éxito de su redescrición en los términos de su propia teoría, tendría que aclarar por qué con él se agota ya el ámbito de la posibilidad o el proceso de la redescrición. El teórico, en este caso, debe responder a la cuestión siguiente: ¿Por qué debo pensar que la redescrición termina conmigo? ¿Por que nadie puede colocarse por encima de mí de la manera en que yo me he colocado por encima de todos los demás”<sup>254</sup>.

Este es, según Rorty, el problema de la aspiración a lo sublime, de pretender abrazar todo el ámbito de la posibilidad. Rorty establece que, desde Kant, este anhelo de sublimidad se ha expresado en el intento de establecer las “condiciones de posibilidad de  $x$ ”. Según esto, y, aunque en teoría Nietzsche no estaba dispuesto a aceptar el juego kantiano, Rorty cree que en la práctica sí lo asumió. Para el pensador norteamericano, en la medida en que Nietzsche confiesa ver más

---

<sup>253</sup> Rorty, R., *CIS*, p. 121.

<sup>254</sup> Richard Rorty, hace explícito el problema típico con el que se tiene que enfrentar el teórico antimetafísico, haciendo referencia a *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, cuando expresa que ha llegado “el fin de la historia”. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 123.

profundamente –por oposición a admitir que su visión es otra diferente– y en la medida en que afirma ser libre, esta traicionando “su propio perspectivismo y su propio nominalismo”<sup>255</sup>.

Rorty critica el deseo de Nietzsche por la sublimidad histórica y el anhelo de “un futuro que ha cortado todas sus relaciones con el pasado”, pues, la búsqueda de una sublimidad histórica lleva a Nietzsche a suponer que desempeña el papel del “último filósofo” y, como tal, sigue siendo él también un filósofo como el que más<sup>256</sup>. Esta pretensión es la pretensión de decir y escribir algo que haga imposible ser redescrito por otros en términos que no sean suyos, pues, como Rorty lo entiende, aspirar a lo sublime es aspirar a salirse del perspectivismo y en este punto, Nietzsche está traicionando su propio proyecto<sup>257</sup>.

Se inicia, según Rorty, un giro en la teoría de Nietzsche. Por un lado, cuando Nietzsche se ocupa de relativizar e historizar a sus predecesores, está convencido de que no hay nada que tenga “esencia”; Nietzsche está considerando que sólo hay modo de acercarnos a las cosas bajo determinadas perspectivas y bajo diferentes puntos de vista. Pero en otros momentos, cuando el teórico alemán comienza a hablar del “superhombre” y aboga por ser diferente y distinto a todo lo anterior, se inicia un proceso de corrupción y de auto-destrucción de su propuesta originaria. Con la idea de algo nuevo, maravilloso y diferente, encarnado en la figura del “superhombre”, se está hablando acerca de los “yos humanos como si fueran receptáculos de algo llamado «voluntad de poder»”<sup>258</sup>. La idea de la voluntad de poder es contradictoria con la propia tesis de Nietzsche, pues ésta supone una

---

<sup>255</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 124.

<sup>256</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 125.

<sup>257</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, pp. 124-125.

<sup>258</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 125.

metafísica encubierta. El Nietzsche teórico de la voluntad de poder –el que es atacado por Heidegger considerándolo como «el último metafísico»– está interesado en ir más allá de todas las perspectivas y a éste dirige Rorty las siguientes palabras:

“Si se va más allá, y se concluye que uno ha hallado la manera de convertirse a sí mismo en algo completamente distinto de sus predecesores, que uno ha hallado la manera de hacer algo completamente distinto de lo que ellos hacían, entonces lo que se hace es lo que Heidegger llamó «recaer en la metafísica». Uno actúa como si el redescubrir a los predecesores le pusiera a uno en contacto con un poder superior a uno mismo, con algo que se escribe con mayúscula: el Ser, la Verdad, la Historia, el Conocimiento Absoluto, o la Voluntad de Poder. Esa fue la razón por la que Heidegger consideró a Nietzsche «meramente un platónico al revés»: el mismo impulso a afiliarse a alguien más fuerte que había llevado a Platón a reificar el «Ser», llevó a Nietzsche al intento de afiliarse al «Devenir» y al «Poder»<sup>259</sup>.

### c) Martin Heidegger y la tradición ontoteológica

Para Rorty, el pensamiento de Heidegger representa el primer intento serio de Occidente para evitar la esperanza platónica tradicional de querer ascender a un punto arquimédico, desde el que podamos observar las interconexiones entre todo<sup>260</sup>. Frente al deseo de la tradición filosófica por entrar en contacto con “algo más grande que nosotros mismos”, la crítica a la tradición ontoteológica que Heidegger lleva a cabo sitúa a toda la sociedad en una nueva relación con el

---

<sup>259</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 126. (Comillas del autor).

<sup>260</sup> Rorty, R., “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” en *EHO*, p. 28.

mundo<sup>261</sup>. De esta manera, Rorty cree que la aportación filosófica de Heidegger asume un único propósito: “Integrar la secuencia que abarca desde Platón y Aristóteles a Nietzsche y Carnap, para arrinconarla en el olvido y ofrecer algo nuevo, o al menos la esperanza de algo nuevo”<sup>262</sup>. Sin embargo, Heidegger también presenta problemas cuando se trata de combinar la ironía y la teorización, de modo que, su cosmovisión del “poema universal de Europa” le incluye en el mismo relato que pretende superar. Rorty también considera que, a pesar del intento heideggeriano por distanciarse de la metafísica, del afán de dominio y de poder que se explicita en la era tecnológica, el último Heidegger no consigue llevar su proyecto originario hasta el final. En su últimos escritos, Heidegger sucumbe a la lógica del poder, una lógica de la que pretendía separarse. En este caso, para Rorty, Heidegger también forma parte de una escalera que sigue descendiendo según la lógica de la metafísica<sup>263</sup>.

### **ii) La posibilidad para no ser una nota al pie de las obras de Platón**

Rorty interpreta la historia que Heidegger presenta sobre el Ser como una recapitulación de los argumentos pragmatistas estándar contra Platón y Descartes. La esperanza de que el objeto de indagación sea evidente –conseguir un

---

<sup>261</sup> La intención de Rorty no es otra sino mostrar las tesis de Heidegger que avalan el pragmatismo indicando los puntos de ruptura. Para esto Richard Rorty utiliza la obra *Heidegger's pragmatism* de Mark Okrent para leer *Ser y tiempo* como un tratado pragmatista. Cfr. Rorty R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, pp. 49-78.

<sup>262</sup> Rorty, R., “Superando la tradición: Heidegger y Dewey” en *CP*, p. 113. John D. Caputo ha analizado algunas de las diferencias entre Heidegger y Rorty, centrándose en las nociones de ser, lenguaje y hermenéutica en “The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty” en *Review of Metaphysics*, vol. 36 (1983), pp. 661-685. Este artículo ha sido recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 59-77.

<sup>263</sup> En el ensayo “Heidegger, contingencia y pragmatismo” de *EHO*, Rorty recoge el análisis heideggeriano de la historia de la metafísica para “intentar mostrar hasta qué punto un pragmatista puede seguir a Heidegger, y a continuación intentar ubicar el punto de ruptura”, p. 49.

pensamiento claro y distinto– puede considerarse como “el intento de huir del tiempo, de concebir el *Sein* como algo que tiene poco que ver con el *Zeit*”. Por eso, la obra de Heidegger *Ser y tiempo* pretende –como los argumentos de los pragmatistas– entender el sentido del tiempo “antes de caer bajo el ataque de la eternidad [...] antes de obsesionarnos por la necesidad de un contexto dominante que nos subsumiera y explicara –antes de que llegásemos a pensar nuestra relación con el Ser en términos de poder–”<sup>264</sup>.

Como se sabe, Heidegger considera que para comprender nuestra época, la última etapa del ser, la que está en la base de la escalera, la época en la que la filosofía ha agotado sus posibilidades, hemos de liberarnos de la interpretación técnica del pensar, cuyo origen se remonta a Platón y Aristóteles<sup>265</sup>. Según la interpretación de Rorty, la idea que aquí se formula es la siguiente: “Platón y Aristóteles incorporaron lo que Dewey denominó «la búsqueda de la certeza» en nuestra noción del objeto del pensamiento. Ellos nos enseñaron que, a menos que podamos hacer *evidente* el objeto de nuestra indagación –conseguir un pensamiento claro y distinto, directamente presente al ojo de la mente, y conseguir el acuerdo sobre el particular por parte de todas las personas cualificadas para

---

<sup>264</sup> Rorty R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, pp. 57-58. Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1953. Traducción al español: *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2003. El pensador norteamericano reproduce la lista cronológica de abreviaturas de la historia del Ser, que aparece en “Esbozos para una historia del ser como metafísica” en el segundo volumen de la obra de Heidegger con el título *Nietzsche*. Esta resumida historia de la filosofía occidental va desde la convicción griega de la comprensión de *archai*, de los principios hasta el diseño tecnológico y el control de las cosas. Así, para Heidegger, la lista cronológica de abreviaturas de las comprensiones del Ser por parte de los filósofos es una escalera mecánica descendente, en la que una vez nos montamos en ella con Platón, descenderemos irremediamente hasta Nietzsche. Cfr. Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, pp. 49ss. Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 Bände, Neske, Pfullingen 1961. Traducción al español: *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona 2000.

<sup>265</sup> Cfr. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970.

ello– estaríamos lejos de nuestra meta»<sup>266</sup>.

Heidegger –nos dice Rorty– ha rastreado el supuesto común de la metafísica, para liberarse de la “tradición ontoteológica”. Para el pensador alemán toda metafísica, incluyendo su oponente, habla el lenguaje de Platón<sup>267</sup>. Es decir, desde Platón, la metafísica ha intentado conseguir el tipo de certeza, claridad y evidencia que Platón nos dijo que debíamos tener. Este supuesto implica que la verdad tiene que ver con la evidencia, es decir, estar en posesión de ideas o argumentos “poderosos”, “penetrantes” y “profundos”, que lo sitúan a uno en una posición dominante con respecto a alguien o algo. Occidente, piensa Heidegger, ha ido realizando una trayectoria “de dominio” desde los griegos, que se consuma en una metafísica de la voluntad de poder y en la era tecnológica<sup>268</sup>. El resultado de reflexionar sobre estos supuestos, dice Rorty, fue el intento de Heidegger por liberarse de “la tradición ontoteológica”. En este sentido, el análisis de “El Ser” (*Das Sein*) de Heidegger es el intento por liberarse del supuesto subyacente de Occidente, el supuesto de que “la verdad es de algún modo cuestión de la superación del débil por el fuerte”, o lo que es lo mismo, el supuesto de que “las relaciones de poder constituyen la esencia de la vida humana”. Este es el supuesto fundamental de lo que Heidegger denomina como “la tradición ontoteológica” y del que es preciso liberarnos<sup>269</sup>.

---

<sup>266</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 51. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>267</sup> Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga 1976; cfr. *Tiempo y ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Tecnos, Madrid 2000.

<sup>268</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, pp. 53-54.

<sup>269</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 55. Heidegger sitúa a todos los filósofos que concretaron una nueva comprensión del Ser en la historia de la metafísica, en la medida en que todos ellos invocaban la distinción griega entre realidad y apariencia cuando consideraban que se acercaban a algo (lo real), que ya les estaba esperando. Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 129.

Sin embargo, Rorty considera que el problema fundamental con el que Heidegger se enfrentó consistía en la posibilidad de superación de aquello que se estaba criticando. Rorty cree que Heidegger, a partir del curso de la década de 1930, se tomó muy en serio la posibilidad de que su afán por superar a los filósofos del pasado le hubiera esclavizado. Por esta razón, desde la época en que empezó a ocuparse de Nietzsche hasta su muerte, Heidegger se preguntó por la posibilidad de escribir un relato histórico de la metafísica sin convertirse en un metafísico, o lo que es lo mismo, cómo se puede evitar ser un metafísico más, ser una nota al pie más a las obras de Platón<sup>270</sup>.

Rorty es consciente de que Heidegger, con la analítica del *Dasein*, se enfrenta a la cuestión de la propia historicidad de su propuesta y por eso la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Es la analítica del *Dasein* un fenómeno histórico, o, por el contrario se corresponde con algo ahistórico que proporciona un trasfondo neutro para representar la diferencia entre los griegos y nosotros los modernos?<sup>271</sup>. Richard Rorty prefiere dar una respuesta en favor del lado historicista, ya que no historizar el propio filosofar constituye un residuo de la metafísica<sup>272</sup>. Para ello, el pensador norteamericano recoge el ciclo de conferencias de Heidegger que lleva por nombre *Los problemas básicos de la fenomenología*. En estos pasajes Heidegger estaría avalando el lado historicista del dilema, afirmando que tanto la construcción como la desconstrucción del análisis son históricos<sup>273</sup>. Por lo demás, Rorty cree que Heidegger aborda “la cuestión del

---

<sup>270</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 129.

<sup>271</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 129.

<sup>272</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, pp. 66-67; “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 129.

<sup>273</sup> Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 24, Klostermann, Frankfurt 1975.

Ser” sin responderla nunca, pues “la pregunta «¿qué es el ser?» no puede responderse correctamente»<sup>274</sup>. En realidad, la pregunta ¿qué es el Ser? es un buen ejemplo, que se resiste a “la interpretación técnica del pensar”, porque Ser es un buen ejemplo de algo para lo cual carecemos de criterios para responder. Si bien es cierto que el uso del término Ser por parte de Heidegger le sume en la tradición de la que quiere liberarse: la tradición ontoteológica, la historia de la metafísica, Rorty considera a que el alemán desea liberarse de ella, a través de una nueva redescipción del pasado<sup>275</sup>.

Un ejemplo que muestra la intención de Heidegger de superar la tradición ontoteológica, según Rorty, lo encontramos en la defensa de los poetas contra los filósofos. Con este reconocimiento, Heidegger sugiere que tenemos que entender las abreviaturas que dan un esbozo a la historia del Ser como las palabras que han utilizado los moradores de Occidente. Así pues, somos nosotros –los habitantes de Occidente– las personas “cuyo proyecto consistió en recorrer aquella lista particular, en descender por aquella particular escalera”. Esta afirmación es determinante, piensa Rorty, para mostrar que es posible quitarnos de encima la voluntad de poder implícita en Nietzsche y el cristianismo, puesto que no existe ningún poder oculto llamado Ser que diseñó la escalera. Nadie susurró al oído de los primeros griegos de qué manera se podía ir forjando la propia historia, pues, como dice el Americano: “Sólo estamos nosotros, carentes de todo otro poder excepto el de aquellas palabras que empezamos a hablar, las metáforas muertas que hemos interiorizado”. Y añade: “Sólo con que pudiéramos ver *eso* podríamos

---

<sup>274</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 61. (Cursivas y comillas del autor).

<sup>275</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 61.

quitamos de encima la voluntad de poder implícita en Platón y el cristianismo»<sup>276</sup>.

Rorty considera que Heidegger quiere que volvamos a captar la fuerza de las palabras del Ser –las que marcan las etapas de nuestra descendencia de Platón– fuera de su uso natural y obvio. En este contexto, Rorty cree que Heidegger ha presentado las abreviaturas que componen la historia de lo que los filósofos han dicho sobre el Ser como un poema “sobre” el Ser y no como el poema que escribe el Ser. El Ser, especifica Rorty, no puede mover un dedo a menos que lo haga el *Dasein*. El Ser se constituye, por tanto, en las distintas comprensiones que se han ido dando sobre él. En este sentido, no hay necesidad de preguntarse qué comprensiones del Ser son mejores comprensiones, puesto que no disponemos de un metavocabulario para expresar las críticas sobre él. Podemos liberarnos de la relación de dominio si entendemos que no hay una comprensión del Ser más verdadera (como desvelamiento) que otra, sino “una flor de cerezo más junto a otras reales y posibles, un grupo de «comprensiones del Ser» junto a otras”<sup>277</sup>. Para Heidegger, dice Rorty, el Ser –que Platón concibió como algo más grande y fuerte que nosotros– está ahí en tanto en cuanto estamos nosotros ahí. Es decir, las relaciones entre ello, lo que está ahí y nosotros –la relación entre *Sein* y *Dasein*– no son relaciones de poder para Heidegger, sino de una codependencia frágil y tentativa<sup>278</sup>.

Heidegger puede decir cosas como que necesitamos captar el sentido

---

<sup>276</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 60. (Cursivas del autor).

<sup>277</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 62. En “Creación de sí mismo y afiliación” dice que Heidegger “desea palabras que no puedan ser empleadas como si formaran parte del léxico último «correcto». Desea un léxico último que se consuma así mismo; palabras que pongan de manifiesto que no son representaciones de una esencia real [...]. Rorty, R., *CIS*, p. 133.

<sup>278</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 57.

originario del Ser, piensa Rorty, porque “originario” significa consciente de su contingencia. Por eso dice: “Una comprensión del ser es más primordial que otra si hace más fácil captar su propia contingencia”<sup>279</sup>. En este sentido, decir con Heidegger que los griegos tenían una comprensión más auténtica de lo que es el Ser, significa que sus términos eran más frágiles, y, por tanto, estaban atentos para escuchar alternativas a ellas mismas. Esta idea conecta con la idea heideggeriana de la libertad, pues, como se sabe, para Heidegger “la esencia de la verdad se revela como libertad”<sup>280</sup>. Así pues, si bien es cierto que no se puede hablar todos los lenguajes a la vez, la comprensión auténtica del Ser reconoce que no hablamos el único lenguaje posible, es decir, “que alrededor de la apertura que proporcionan nuestras comprensiones del Ser hay una apertura mayor de otras comprensiones del Ser aún no exploradas”<sup>281</sup>. De manera que, si entendemos esta relación en términos de fragilidad, es posible que evitemos seguir descendiendo por la escalera mecánica que ha ido construyendo la metafísica.

Ahora bien, es fundamental –dice Rorty– que interpretemos el análisis del Ser que Heidegger presenta “como la tarea de operar dentro de un léxico último poniendo la mismo tiempo de alguna manera «entre paréntesis» ese léxico”<sup>282</sup>. La intención de Heidegger es buena, según el planteamiento de Rorty, y, por esta razón, resume la historia heideggeriana del siguiente modo:

“Heidegger tenía la esperanza de evitar la recaída, sufrida por Nietzsche, de la ironía en la metafísica, la esperanza de evitar su capitulación final ante su

---

<sup>279</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 69.

<sup>280</sup> Cfr. Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?* en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976. Traducción al español: *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1967. Cfr. Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 71.

<sup>281</sup> Rorty, R., “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 73.

<sup>282</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 131.

voluntad de poder, dándonos una *letanía* antes que una narración. Comprendió enteramente el problema de Hegel y de Nietzsche de como concluir su narración, y creyó haber eludido la trampa en la que ellos cayeron, tratando su narración de la historia de Ser sólo como un andamio que puede desecharse. [...] no con el fin de superar alguna cosa, sino más bien, con el fin de la capacidad de *no* buscar poder, de la capacidad de *no* desear superar<sup>283</sup>.

### ii) La dificultad de combinar ironía y teorización

Según Rorty, la visión final del último Heidegger recayó en una problemática similar a la que se enfrenta el que pretende ser el último pensador de la época. Según esto, Rorty está convencido de que se puede leer a Heidegger como “el último mensaje de Occidente al mundo”. En este sentido, aquel intento originario heideggeriano, de querer distanciarse de la “metafísica” y de “Occidente”, fue avanzando en la dirección del filósofo espectador del tiempo y de la eternidad. Heidegger representa un escalón más de la secuencia de la que el mismo Heidegger se quiso separar: una representación más de poder. Esto convierte a Heidegger en un ejemplo más de lo que Nietzsche llamó como “sacerdote ascético”. La posibilidad de encontrar la matriz histórica que pudiera explicar la esencia de Occidente para convertirse en el primer pensador post-metafísico, convierte a Heidegger en un metafísico<sup>284</sup>.

Conforme a la lectura de Rorty, la obra del último Heidegger pretende ofrecer la única descripción correcta de lo que era Occidente, aquello que era paradigmáticamente occidental: la esencia de Occidente. Como se ha tratado anteriormente, el relato de Occidente, el que Heidegger nos cuenta, es “la historia

---

<sup>283</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 136.

<sup>284</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera y Dickens” en *EHO*, p. 103.

del Ser”. En este relato se narra la historia de un progresivo proceso de dominación que tiene lugar en Occidente a causa de la separación entre el “qué” y el “eso”, entre lo que es una cosa y las relaciones que tiene con otras cosas. Este relato culmina en “la época de la cosmovisión”, una época en la que “el ser humano ha llegado a olvidarse totalmente del Ser”<sup>285</sup>. Pues bien, esta manera de percibir las cosas ilustra –según Rorty– el impulso de Heidegger “a buscar más acá o más allá de la narrativa de Occidente la esencia de occidente”. Y, por esta razón añade lo siguiente: “Alguien dominado por este impulso contará un relato sólo como parte del proceso de eliminación de la apariencia a fin de revelar la realidad”<sup>286</sup>. En el fondo, Heidegger intentó ser más nietzscheano que el propio Nietzsche –nos dice Rorty– cuando leyó a éste como el último metafísico. A pesar de que Heidegger pensó que podría librarse de la voluntad de poder y del afán de dominio característico de Occidente pensando desde el *Ereignis* (el acontecimiento, el suceso, la apropiación), al final no consiguió separarse de la metafísica, porque –como dice Rorty– trató de “quintaesenciar a Occidente, de recapitularlo, y de distanciarse de él”<sup>287</sup>.

El pensador norteamericano recoge de manera sintética la labor que Heidegger llevó a cabo al igual que cualquier sacerdote ascético de su época con las siguientes palabras:

‘De acuerdo con mi interpretación, Heidegger está aún haciendo lo mismo que intentó hacer Platón cuando creó un mundo suprasensible desde el cual contemplar a Atenas, o que san Agustín cuando imaginó una ciudad de Dios desde la cual contemplar la época oscura. Está excluyéndose de las luchas de sus

---

<sup>285</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, Kundera y Dickens” en *EHO*, pp. 104-105.

<sup>286</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera y Dickens” en *EHO*, p. 105.

<sup>287</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera y Dickens” en *EHO*, p. 106.

congéneres, convirtiendo a su mente en su propio lugar, a su propio relato en el único relato que cuenta, convirtiéndose así mismo en el redentor de su época precisamente mediante su abstención de actuar. [...] La contrapartida heideggeriana del mundo de la apariencia platónico visto desde lo alto es occidente visto más allá de la metafísica. Mientras que Platón contempla desde arriba, Heidegger mira retrospectivamente. Pero ambos esperan distanciarse, purgarse, de lo que está mirando»<sup>288</sup>.

En este sentido, podríamos decir que Heidegger –a ojos de Rorty– también es un platónico y, por tanto, un metafísico. El problema fundamental de Heidegger ha consistido, por tanto, en no ser capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias el relato de Occidente. Si Heidegger hubiera abandonado definitivamente el relato metafísico, sin sustituirlo por la “escucha del Ser”, podría haber olvidado la tradición. Sin embargo, Heidegger intentó contar “el poema universal de Europa”, una historia que marcaba el destino público de Occidente y que se situaba más allá de la metafísica<sup>289</sup>.

Rorty está de acuerdo con Derrida en que Heidegger era el mejor ejemplo de alguien que intentó y fracasó en la posibilidad de ser un pensador post-filosófico. Este fracaso es debido a que Heidegger, por otro lado, se enzarzó en un único asunto: la necesidad de superar la metafísica. Derrida ha mostrado cómo la reivindicación heideggeriana de que palabras como *Sein*, *Ereignis* o *Aletheia* sean consideradas en sus sonidos y lejos de su uso, intenta satisfacer el cierre filosófico. En el fondo, Heidegger estaba sugiriendo que todos estamos en posesión de “la verdad del Ser”, pues, simplemente debíamos recordar las palabras más elementales que se han rescatado de la metafísica para el pensar. Como expresa

---

<sup>288</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera y Dickens” en *EHO*, pp. 106-107.

<sup>289</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 138.

Rorty: “Esta idea de que existe algo denominado «la verdad del Ser» le parece a Derrida el vínculo oculto entre la búsqueda filosófica tradicional de un vocabulario total, único y cerrado y la búsqueda de palabras mágicas y únicas por parte del propio Heidegger”<sup>290</sup>.

Es posible, nos dice Rorty, que Heidegger haya renunciado y evadido las metáforas platónicas de la visión, pero al final ha inventado otras. En realidad, las metáforas de Platón han sido sustituidas por nuevas metáforas de audición y escucha. Este cambio no se evade de la tradición ontoteológica, pues Heidegger estaba pugnando por el puesto de “primer antiplatonista radical de la historia”, lo cual implica, una vez más, un final en Hegel<sup>291</sup>. Como expresa Rorty, este final es el éxtasis culminante de obtener el cierre filosófico y por esto dice lo siguiente: “Cabría decir de Heidegger lo mismo que él dijo de Nietzsche: llevado a engaño por una comprensión superficial de las ideas platónicas, trató de reemplazarlas, pero, en lugar de eso, sólo logró traducir el platonismo en una nueva jerga. Ofreciéndonos «la apertura al ser» como sustituto del «argumento filosófico», Heidegger ayuda a preservar lo peor de la tradición que esperaba superar”<sup>292</sup>.

### 3. LOS PILARES DE UNA CULTURA POST-METAFÍSICA

Rorty ha trazado las líneas generales de lo que ha significado la metafísica para la filosofía de Occidente y las críticas que esta tradición ha vertido sobre la propia metafísica, para ofrecer un panorama distinto. Para ello, el neopragmatismo considera que el metafísico puede ser sustituido por el que él denomina como

---

<sup>290</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 139. (Cursivas del autor).

<sup>291</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, pp. 139-140.

<sup>292</sup> Rorty, R., “Superando la tradición: Heidegger y Dewey” en *CP*, p. 125. (Comillas del autor). Cfr. “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, pp. 137-139.

ironista liberal, ofreciendo, de esta forma, las características de una cultura post-metafísica. El proceso que conduce de una cultura metafísica a una cultura post-metafísica define los rasgos de la “secularización” en filosofía. Como ha señalado un discípulo del filósofo italiano Gianni Vattimo, amigo íntimo y defensor de la filosofía de Richard Rorty, “el pensamiento post-metafísico se orienta prioritariamente hacia una ontología del debilitamiento que reduzca el peso de las estructuras objetivas y la violencia del dogmatismo. Hoy, la tarea del filósofo parece ser el reverso del programa platónico: el filósofo reclama al hombre que se vuelva hacia su historicidad más que a lo eterno”<sup>293</sup>.

#### a) La secularización de la filosofía

El carácter ideal del ironista está comprometido con el repudio de la metafísica. De manera similar a como se presenta el abandono de la epistemología tradicional, el neopragmatismo se compromete con la supresión de la metafísica, o lo que es lo mismo, con cualquier intento por escapar al tiempo y al azar: “*We call ourselves «anti-Platonists» or «antimetaphysicians» or «antifoundationalists»* (Nosotros nos llamamos a nosotros mismos “antiplatónicos”, “antimetafísicos” o “antifundacionalistas”)<sup>294</sup>. Según esto, Rorty tiene en mente nada más que fomentar una cultura que sea capaz de liberarse de las concepciones obsesivas de la filosofía griega, una filosofía ésta, que espera obtener un conocimiento de lo eterno<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> Zabala, S., “Introducción: Una religión sin teístas ni ateos” en Rorty, R., Vattimo, G., *El futuro de la religión*, p. 26.

<sup>294</sup> Rorty, R., “Introduction: Relativism: Finding and Making” en *PSH*, p. xvi. (La traducción es mía).

<sup>295</sup> Cfr. Rorty, R., “Philosophy and the Future” en *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics* (ed. Herman Staatskamp), TN: Vanderbilt University Press, Nashville, London 1995. Traducción al español: *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona 2002.

El neopragmatismo presenta los rasgos de una cultura post-metafísica, esbozados por Rorty, como una versión alternativa a la filosofía que fundaron Platón y Aristóteles. Esta otra versión se presenta como la voluntad de querer cambiar de tema, “de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”<sup>296</sup>. Como el propio Rorty dice: “Su posición [la de los pragmatistas] es análoga a la de los laicos que insisten en que la investigación en torno a la Naturaleza o la Voluntad de Dios no nos lleva a ninguna parte”<sup>297</sup>. Esta es la característica que comparten los filósofos posmodernos y los pragmatistas (en los que Rorty se reconoce): “Las cuestiones tradicionales en metafísica y epistemología pueden ser rechazadas, porque no ya no son de utilidad social”<sup>298</sup>. Richard Rorty considera que el tiempo le está dando la razón, pues, en la actualidad, la mayoría de los intelectuales contemporáneos son cada vez más conscientes de que una cultura comprometida con los *archai*, el *telos*, la teología, la teleología y la ontología es poco plausible. No hay deseo de encontrar un vocabulario único y final para una cultura superior, aclara Rorty, porque el género que llamamos “filosofía” o “metafísica” se ha leído con gran distanciamiento e ironía en los últimos siglos<sup>299</sup>.

Las consecuencias de asumir una postura neopragmatista de la filosofía permite pensar la cultura desde categorías muy diversas a las establecidas por la metafísica tradicional. Como ya ocurrió en el ámbito de la epistemología, Rorty se plantea si fuera posible una cultura sin metafísica, es decir, una cultura que evitase sin reparos los presupuestos de esta disciplina. Rorty entiende que para que se de

---

<sup>296</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 325.

<sup>297</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 20.

<sup>298</sup> Rorty, R., *What is the Use of Truth?*, p. 38.

<sup>299</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 145. 149. “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *TP*, p. 358.

el inicio de esta cultura post-metafísica es preciso un proceso similar al de la secularización y así lo expresa: “Intento ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciese del todo la obediencia a una autoridad no humana”<sup>300</sup>. Esta idea sugiere que todo lo que nosotros pensemos o creamos se refiere, únicamente, a los intereses y necesidades de los seres humanos, una manera de decir que nosotros no disponemos de una luz sobrenatural, sea ésta Dios o la Razón, que nos guíe hacia la Verdad. Como ha indicado el Americano, la asimilación de una cultura post-metafísica radica en abandonar cualquier intento por tener en contacto a la humanidad con algo que va “Más Allá” de sí misma: “Una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza intrínseca de la Realidad”<sup>301</sup>. En este sentido, la secularización de la filosofía significaría cerrar las puertas a la metafísica para abrir el horizonte de un mundo nuevo, un mundo en el que no hay lugar para la eternidad ni la sublimidad<sup>302</sup>.

La idea fundamental de este paradigma post-metafísico es la desvinculación total con el “Más Allá”, pues, esto es, precisamente, lo que significa llevar a cabo un proceso de secularización en filosofía. Para Richard Rorty el “Más Allá” es todo aquello que se presenta como lo absoluto, lo a-temporal, lo incondicional, lo no-relacional, etc. En este sentido, una auténtica cultura secularizada significaría renunciar al “Más Allá”: “Hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá”<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Rorty, R., “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión*, p. 7.

<sup>301</sup> Rorty, R., “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión*, p. 21.

<sup>302</sup> Cfr. Rorty, R., “Introduction: Relativism: Finding and Making” en *PSH*, p. xxvii; “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión*, pp. 10. 21.

<sup>303</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 58.

Esta renuncia a colocarnos en el “Más Allá” implica que ninguna esfera del mundo (sea la metafísica o la ciencia, o la política) puede ubicarse en un punto arquimédico para anunciar el acercamiento progresivo a la Verdad o la Realidad<sup>304</sup>. Como ha expresado el Americano: “Si nosotros hacemos las cosas en la manera pragmatista, no pensaremos más de nosotros mismos como quien tiene responsabilidades hacia entidades no humanas como *verdad o realidad*”<sup>305</sup>.

El tratamiento neopragmatista sobre la verdad y, más aún, la explicación antirrepresentacionista de la creencia hacen posible este nuevo horizonte post-metafísico. Pues, como expresa Rorty, si se ha abandonado cualquier mención a la Verdad o a la Realidad, ya no es posible que recurramos a ninguna autoridad que no provenga de un “consenso con nuestros congéneres”<sup>306</sup>. Esta es la forma ideal de una cultura absolutamente desdivinizada o secular, en el sentido de que ya no existen fuerzas no humanas a las que habría que responder, sino sólo “seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente”: “Pues en su forma ideal la del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no sólo la idea de sacralidad sino también la de «devoción a la verdad» y de «satisfacciones más profundas del espíritu»<sup>307</sup>. Por esta razón, en una entrevista que se le hizo a Rorty en el año 1995 y que se le preguntaba ¿qué es una cultura post-metafísica?, respondía así:

---

<sup>304</sup> Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo, una versión*, p. 36.

<sup>305</sup> Rorty, R., *What is the use of Truth?*, p. 40.

<sup>306</sup> Cfr. Rorty, R., “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión*, p. 21.

<sup>307</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal”, en *CIS*, p. 64. (Comillas del autor).

“Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica –el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos– se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o «la naturaleza de la realidad» que les dice de qué clase de realidad se trata”<sup>308</sup>.

### **b) La liberación de la metafísica**

A partir de la estrategia que Derrida lleva a cabo para intentar escapar a la tradición metafísica, evitando enzarzarse con ella, el pensador norteamericano Richard Rorty ofrece su opinión particular sobre la cuestión de la superación de la metafísica. Este es el dilema fundamental con el que se tiene que enfrentar el ironista teórico, pues, o bien dice que uno ha realizado la última posibilidad que quedaba abierta, o bien dice que uno no ha creado una nueva realidad, sino posibilidades nuevas. Con este planteamiento, Rorty se plantea si es posible liberarnos de la metafísica, sin caer de nuevo en un confort metafísico, para no caer en el error de la “superación” de la metafísica, en el que la filosofía continental ha sucumbido.

El problema real y concreto de la superación de la metafísica en Heidegger ha sido analizado de modo preciso por Derrida, o, al menos, así lo entiende Rorty<sup>309</sup>. Como dice el Americano, Derrida se halla respecto a Heidegger en la

---

<sup>308</sup> Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 66. Cfr. “Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance” y “Religion As Conversation-stopper” en *PSH*, pp. 148-167 y 168-174. Para una exposición más detallada de la posición del neopragmatismo respecto a la religión ver el estudio de Elijah Dann, *After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London 2006.

<sup>309</sup> Rorty ha trabajado sobre la figura de Derrida en los siguientes trabajos: “La filosofía

misma relación en la que Heidegger se halla respecto de Nietzsche: “El antecesor es, en cada caso, la persona de la que ellos más han aprendido y a la que más necesidad tienen de superar”<sup>310</sup>.

Según el pensador Americano, el gran tema de Derrida es el de la imposibilidad del cierre en filosofía. Rorty considera que Derrida ha acabado con la esperanza de la tradición metafísica, mostrando que este sueño nuclear de la filosofía ha sido y será una empresa imposible. El filósofo francés, a través de su obra, ha mostrado que detrás de cada texto filosófico, de cada sistema de pensamiento hay “otro texto”, “una urdimbre de diferencias de fuerzas sin un centro de referencia. Así pues, la “Filosofía” no es más que un tipo de escritura más o un sector de la cultura devota de la discusión de una tradición particular”<sup>311</sup>.

Derrida –piensa Rorty– quiere que pensemos en la posibilidad de una literatura en la que no existan oposiciones con la filosofía, es decir, la literatura como una infinita textualidad indiferenciada. La imposibilidad del cierre en la escritura se pone de manifiesto a través de una escritura caracterizada por la interminabilidad, la apertura y la falta de cierre filosófico consciente de sí misma<sup>312</sup>. A Derrida le gustaría escribir de este modo, pero se ve inmerso en el mismo dilema en el que se encontró Heidegger: hablar de la filosofía sin recaer en

---

en cuanto género de escritura: ensayo sobre Derrida” en *CP*, pp. 159-181; “De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida” en *CIS*, pp. 141-156; “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, pp. 125-152; “Dos significados de «Logocentrismo»: respuesta a Norris” en *EHO*, pp. 153-168; “¿Es Derrida un filósofo transcendental?” en *EHO*, pp. 169-182; “De Man y la izquierda cultural norteamericana” en *EHO* pp. 183-197; “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *TP*, pp. 341-365; “Derrida y la tradición filosófica” en *TP*, pp. 367-394.

<sup>310</sup> Rorty, R., “De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida” en *CIS*, p. 141.

<sup>311</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, pp. 134-135. Cfr. Derrida, J., *Márgenes de filosofía*, Cátedra, Madrid 1989.

<sup>312</sup> Cfr. Derrida, J., *Posiciones: entrevista con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, Pre-textos, Valencia 1977.

ella. Derrida es muy consciente de este dilema y, por eso, lucha por diferenciarse de Heidegger<sup>313</sup>. De este modo, Derrida ha mostrado cómo podríamos liberarnos de la tradición metafísica, evitando el fracaso de Heidegger y también de Nietzsche. De acuerdo con Derrida, nos dice Rorty, no podemos evitar continuar una vieja conversación (en este caso la metafísica), utilizando unos *archai, telos* bastantes semejantes a los que se quieren superar. Y tampoco se puede superar la metafísica diciendo que se cambia completamente de conversación, afirmando un corte y diferencia absoluta, pues uno no puede hablar de superación de la tradición, si no es en referencia a ella. Así pues, o bien interpretamos a la tradición, y con ello se continúa con la metafísica, o bien no, pero entonces nos encontramos en los márgenes y no podríamos hablar de superación de la tradición<sup>314</sup>.

Frente a este dilema, nos dice Rorty, “Derrida propone no ir entre los cuernos de este dilema sino entrelazar los cuernos en una doble hélice sin fin”<sup>315</sup>. Para el pensador norteamericano, Derrida estaría sugiriendo una nueva escritura que teja y entrelace estos dos motivos de desconstrucción, lo que equivaldría a decir que es preciso hablar varios lenguajes y producir varios textos a la vez. Con este tipo de escritura, Derrida estaría distinguiendo entre “conexiones inferenciales entre enunciados” y “asociaciones no inferenciales entre palabras”. El metafísico busca razonamientos que se basan en conexiones inferenciales, porque sólo ellas son relevantes para la argumentación. A su vez, la claridad y exigencia exigida por el metafísico evita las conexiones no inferenciales, pues éstas son las que se utilizan en los chistes y en la construcción de metáforas. Según Rorty, Derrida tendría que

---

<sup>313</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, pp. 135-137.

<sup>314</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 140.

<sup>315</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 140.

ofrecer esta distinción para hacer posible que se pueda hablar varios lenguajes a la vez, mezclando conexiones inferenciales con no inferenciales, algo que la tradición no ha sido capaz de llevar a cabo. Así pues, mientras Heidegger, y todos los autores de su tradición reordenaron conexiones inferenciales, y, con ello, siguieron construyendo el mismo edificio, Derrida está cambiando el terreno al acudir, por primera vez, a asociaciones no inferenciales<sup>316</sup>.

Rorty sugiere que leamos los textos iniciales de Derrida como si fuesen “bromas privadas”, pues sólo estas pueden eliminar la tensión entre desconstrucción y teorización. Esta idea tiene que ver con la posibilidad de fantasear con los predecesores, de, –como dice– “jugar con ellos”, pues sólo así se podrá solucionar el problema de la autorreferencia: “el problema de cómo tomar distancia respecto de los predecesores sin hacer exactamente lo mismo que uno ha repudiado en ellos”<sup>317</sup>. Así pues, Rorty está indicando que Derrida ha tenido el valor de resistirse a unir lo privado y lo público, es decir, dejar de proponerse reunir la autonomía privada o creación de sí con la tentativa de alcanzar lo universal<sup>318</sup>.

Sin embargo, Rorty prefiere entender la historia de la denominada tradición ontoteológica de manera distinta. Para él, la secuencia de textos que configuran

---

<sup>316</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 140-142.

<sup>317</sup> Rorty, R., “Del ironismo a las alusiones privadas: Derrida” en *CIS*, p. 144.

<sup>318</sup> Cfr. Rorty, R., “Del ironismo a las alusiones privadas: Derrida” en *CIS*, pp. 144ss; Simon Critchley no está de acuerdo con esta interpretación de Rorty, pues el primero entiende que la filosofía desconstruccionista de Derrida posee compromisos éticos y consecuencias políticas. Cfr. Critchley, S., “Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?” en *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n. 1, (1994), pp. 1-21. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 109-129. Cfr. Caputo, J. D., “On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida” en Madison G. B. (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, IL: Northwestern University Press, USA 1993, pp. 147-169. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 131-152.

esta historia nunca ha estado presa de una metáfora que ha permanecido inmutable desde los griegos, sino que se ha caracterizado por presenciar periodos revolucionarios y normales. Ya en el prefacio a su *Philosophy and the Mirror of Nature* confiesa haber aprendido que la historia de la filosofía no es una serie de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino de conjuntos de problemas muy diferentes<sup>319</sup>. En realidad, la idea derrideana de que es preciso hablar varios lenguajes y escribir varios textos a la vez para no entrar en el juego de la metafísica, es lo que se ha venido haciendo desde siempre. Para Rorty, todos los filósofos, que podríamos llamar revolucionarios, han tomado las palabras de otros y les han dado nueva forma. En este sentido, la metafísica importante y revolucionaria ha afrontado siempre el problema “de introducir una nueva jerga y dejar de lado los juegos de lenguaje en vigor”<sup>320</sup>.

La primera crítica fundamental que Rorty lanza contra Derrida reside en la presunción de que el dilema de la superación de la metafísica comporta un dilema real. Podríamos decir, que según Rorty, Derrida se toma demasiado en serio el dilema de cómo superar la tradición metafísica sin caer nuevamente en ella. El dilema con el que se enfrenta el que no quiere seguir el juego de la metafísica es el problema de cómo evitar caer preso en un lenguaje, una cultura o tradición. Rorty presenta este dilema diciendo que si existe un consenso universal acerca de “las condiciones de expresión lingüística inteligible” y alguien dice: “Hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión ligüística”, fácilmente desecharíamos esta sugerencia revolucionaria. La afirmación de: “Hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión ligüística” o bien se formula en obediencia a las antiguas condiciones de expresión lingüística y en ese

---

<sup>319</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 11.

<sup>320</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 143.

caso caeríamos en una incongruencia, o bien se formula en otros criterios y, entonces, la afirmación “Hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión lingüística” será ininteligible y/o irracional. Pues bien, para Rorty, Derrida quiere escapar a este dilema –reivindicando las conexiones no inferenciales–, porque considera, equivocadamente, que existe algo así como “la historia de la metafísica”, la cual está haciendo la vida imposible a la sociedad<sup>321</sup>.

Rorty niega que el dilema de la superación de la metafísica –que Derrida se tomó tan en serio– sea un dilema real, y, de esta forma lleva a cabo su segunda crítica. Así pues, el Americano considera que si se desea “retorcer los cuernos” del dilema artificial de Derrida, es preferible hacerlo “leyendo varios textos a la vez” en contraposición a “escribiendo varios textos a la vez”. Según esto, Rorty parte de la idea de que el discurso de la metafísica, que culmina en expresiones como “toda expresión lingüística debe...” o “todo discurso racional debe...” constituye sólo una pequeña parte de la historia de la filosofía. Es más, –añade Rorty– ni siquiera hay el más mínimo deseo de que lo haya, excepto como recurso retórico. Rorty justifica su creencia diciendo “el discurso de la cultura superior ha sido, sobre todo en los dos últimos siglos, considerablemente más fluido y locuaz de lo que se desprendería de leer a Heidegger o a Derrida”<sup>322</sup>. Así pues, este género de escritura llamado metafísica, que ilustra el sueño de la filosofía en afirmaciones del tipo “todo discurso racional debe”, constituye solamente, “una pequeña parte de la historia de la filosofía [que] se ha leído cada vez con mayor ironía y distanciamiento en los últimos siglos”<sup>323</sup>. Por esta razón, no está tan claro que necesitemos un nuevo tipo de escritura –como ha indicado Derrida– para hacer

---

<sup>321</sup> Cfr. Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, pp. 142-144.

<sup>322</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 144.

<sup>323</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 145.

cosas que la metafísica nos ha cerrado, ni que la historia de la metafísica haya sido nuclear a toda la gama de posibilidades en el Occidente actual –como ha expresado Heidegger–. Richard Rorty entiende, que el momento actual le está dando la razón, al contemplar que la mayoría de intelectuales contemporáneos viven carentes de “*archai*, de *telos*, de teología, teleología u ontología”<sup>324</sup>.

### c) El poder de un nuevo mundo intelectual: otro tipo de justificación.

La idea de polemizar contra la metafísica, sin convertirse uno mismo en metafísico es algo que el pensador norteamericano Richard Rorty toma en cuenta cuando polemiza críticamente con Nietzsche, Heidegger o Derrida. Sin embargo, para Rorty, “«el argumento filosófico completamente clásico» de que toda crítica de la filosofía no es más que mala filosofía («La filosofía siempre sepulta a sus sepultureros», «No puedes poner fin a la filosofía prolongando la filosofía», etc.)” siempre le ha sonado sumamente débil<sup>325</sup>.

La tesis de Rorty sobre la superación de la metafísica se articula en dos puntos fundamentales. El primero dice que hay que abandonar los presupuestos de la tradición metafísica: “Mi principal motivo es la creencia en que aún podemos dar un admirable sentido a nuestra vida incluso si dejamos de tener lo que Nagel denomina «una ambición de transcendencia». Así intento mostrar por qué sería preferible una cultura sin esta ambición, a una cultura de lo que Heidegger llama «la tradición ontoteológica». Intento mostrar cómo podemos arrojar una serie de escaleras que, aunque antaño indispensables, se han convertido actualmente en un estorbo”<sup>326</sup>. El segundo dice que esto se consigue ofreciendo un programa

---

<sup>324</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 145.

<sup>325</sup> Rorty, R., “Derrida y la tradición filosófica” en *TP*, p. 377.

<sup>326</sup> Rorty, R., “Introducción” en *ORT*, p. 30. (Cornillas del autor).

alternativo: “Desde mi punto de vista, lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual –una nueva alternativa, en vez de un argumento contra una alternativa antigua”<sup>327</sup>.

Rorty se hace cargo de las principales críticas que se han hecho a la metafísica en los últimos años, para mostrar que éste género se está leyendo con distanciamiento en la actualidad. Sin embargo, para el Americano la posibilidad real de que se abandone definitivamente el discurso de la metafísica reside en la presentación de un programa nuevo, más brillante y mejor. En este sentido, Rorty nos dice que la liberación respecto a la metafísica se consigue mediante la formulación de “ideas brillantes”, ya que “el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas”<sup>328</sup>.

Este nuevo sustituto de la tradición metafísica no puede argumentar contra el programa que se quiere sustituir, admitiendo que se ha demostrado que lo anterior era inconsistente, incorrecto o falso<sup>329</sup>. El peligro de argumentar contra el programa que se quiere sustituir es que se corre el riesgo de formular el nuevo léxico en los mismos términos que el anterior. De esta forma, decir que el vocabulario que se quiere abandonar es inconsistente en sus propios términos es “forzosamente estéril e involucra una petición de principio”<sup>330</sup>. Tampoco puede el

---

<sup>327</sup> Rorty, R., ¿Es Derrida un filósofo transcendental?, en *EHO*, p. 171. Cfr. Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 29.

<sup>328</sup> Rorty, R., ¿Es Derrida un filósofo transcendental?, en *EHO*, p. 172.

<sup>329</sup> A este respecto, Rorty critica la respuesta que Derrida dirige contra los que le objetan que su gramática está modelada según la metafísica de Heidegger. En este caso, Derrida afirma que ha demostrado que “el rastro” –lo que hace, por ejemplo, que el término *différance* se separe de la tradición metafísica– no es ni un fundamento, ni un origen y, por lo tanto, no proporciona una ontoteología manifiesta o encubierta. Sin embargo, Rorty considera que “quienes desean dejar a un lado la metafísica de la presencia no deberían hablar de *demonstrar*”. R., Rorty, R., “Deconstrucción y circunvencción” en *EHO*, p. 147. (Cursivas del autor).

<sup>330</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 29.

nuevo panorama cultural adoptar la visión de “lo correcto”, es decir, concebirse así mismo como la filosofía que corresponde a la forma de ser realmente las cosas, pues, si se supone que se ha alcanzado la visión que se corresponde con la realidad auténtica de las cosas, se estarían restituyendo, una vez más, las molestas oposiciones metafísicas de apariencia y realidad. Como dice Rorty: “Hablar de correspondencia significa volver a la idea de la que un filósofo así desea desembarazarse: la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca”<sup>331</sup>. De la misma manera, la nueva forma de vida intelectual no puede apelar a “la verdad”. Si se ha abandonado la idea de conocer la verdad como el final de un proceso de indagación, no se puede afirmar ahora que la teoría nueva que viene a reemplazar a la anterior está más cerca o es más afín a la verdad. En el caso de Rorty, y como él mismo deja claro: “Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí fuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay verdad”<sup>332</sup>.

Precisamente, la teoría ironista pretende erradicar el impulso metafísico que le conduce a la teorización y liberarse de él: “Lo que el teórico ironista menos desea o necesita es una teoría del ironismo. Su ocupación no es la de proporcionarse así mismo y a los demás ironistas un método, una plataforma o una exposición razonada. Sólo hace lo que todos los ironistas: intenta la autonomía”. Por esta razón, la teoría ironista es “un andamio del cual uno debe desprenderse tan pronto como ha llegado a imaginarse qué es lo que ha conducido a sus predecesores a teorizar”<sup>333</sup>.

La idea de Rorty de que deberíamos dejar la metafísica de lado, mostrando

---

<sup>331</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 28.

<sup>332</sup> Rorty, R., *CIS*, p. 28.

<sup>333</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 116.

indiferencia hacia ella, forma parte del principio neopragmatista anti-fundacionalista y anti-fundamentalista, un principio necesario para evitar el consuelo metafísico<sup>334</sup>. Este principio exige que, en ningún momento se está presentando al nuevo programa como si proporcionase “los nuevos fundamentos filosóficos”. Esta no-búsqueda de fundamentos es lo que representa la diferencia a la cultura post-metafísica, de formas de cultura antiguas. En este sentido, el autor norteamericano ofrece un panorama cultural “de manera no racionalista y no universalista”<sup>335</sup>. Y es que el error fundamental de los autores que nos han puesto en una nueva perspectiva –Nietzsche, Heidegger, Derrida– ha sido el sucumbir al final en un anclaje metafísico. Por ello, los nominalistas plenos como Rorty intentan que un viejo juego de lenguaje parezca malo pensando otro mejor. “¿Es que no podemos ir cambiando gradualmente de tema, hasta que el logos metafísico empiece a parecerse un patético, solitario, triste y gris pariente lejano?”, se pregunta el Americano<sup>336</sup>. La idea de Rorty, por tanto, incluye, por un lado, la presentación de un panorama nuevo que sustituya al anterior, sin ofrecer argumentos metafísicos en favor del mismo. Esta idea se resume en lo siguiente:

“No hay nada que sea una «filosofía primera»: ni la metafísica, ni la filosofía del lenguaje ni la filosofía de la ciencia. Pero –una vez más y por última vez– esa afirmación acerca de la filosofía misma es sólo una sugerencia terminológica más, hecha en favor de la misma causa: la causa de proporcionar a la cultura liberal contemporánea un léxico que es enteramente suyo, depurándolo de los residuos de

---

<sup>334</sup> Rorty, R., “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX” en *CP*, p. 230. Darós ha examinado la filosofía abandonista y pragmática de Rorty y señala que el pragmatismo no se presenta como una filosofía de fundamentos, sino de acción. Cfr. Darós, W. R., “¿Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty”, en *Pensamiento*, nº 222 (2002), pp. 387-410.

<sup>335</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, p. 64.

<sup>336</sup> Rorty, R., “Derrida y la tradición filosófica” en *TP*, p. 378.

un léxico que fue apto para las necesidades de épocas pasadas”<sup>337</sup>.

La conclusión del neopragmatista respecto a la “superación de la metafísica es la siguiente: “Abandonar la idea de que existe algo llamado «filosofía» o «metafísica» que es nuclear a nuestra cultura y que ha estado radiando malas influencias hacia el exterior”<sup>338</sup>. Rorty considera que deberíamos abandonar la idea de que existe algo así como “la metafísica”, que ejerce una influencia profunda en nuestro mundo actual. En este sentido, podemos decir que, para el Americano, la metafísica es algo que está viviendo sus últimos días, ya que como él expresa, la metafísica es “un género que tuvo una distinguida evolución y una importante función histórica, pero que actualmente sobrevive substancialmente en la forma de una parodia de sí misma”<sup>339</sup>. Como se puede apreciar, el juicio del neopragmatismo declara que no merece la pena seguir planteándose el tema de la superación, pues duda de que la metafísica suponga una amenaza en la actualidad. Como dice Rorty en otro lugar: “El «discurso de la filosofía» sirve de irrehuible figura del padre para algunas personas. Pero para otras no es más que un anciano tío abuelo, al que sólo se ha visto unos instantes en la niñez en alguna celebración familiar”<sup>340</sup>.

#### **d) La novela como instrumento de revuelta contra la metafísica**

Rorty recoge asume novela como instrumento de revuelta contra la metafísica, porque en ella no se ofrece un argumento en favor de lo nuevo. Desde el instante en que el Americano rechaza la distinción entre apariencia y realidad,

---

<sup>337</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, pp. 73-74.

<sup>338</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 149. (Comillas del autor).

<sup>339</sup> Rorty, R., “Deconstrucción y circunvención” en *EHO*, p. 151. (Comillas del autor).

<sup>340</sup> Rorty, R., “Dos significados de «logocentrismo»: respuesta a Norris” en *EHO*, p. 154. (Comillas del autor).

así como las descripciones que se corresponden con la manera de ser de las cosas en-sí-mismas, las “descripciones metafóricas” es lo único que queda. El paradigma contra el tratado ontoteológico se lleva a cabo a través de los ejemplos de Proust y Kundera. Ambos autores, piensa Rorty, evitan el vocabulario de la metafísica, situándonos en un mundo en que ya no es posible ningún tipo de anclaje o confort metafísico. Con ellos, Rorty establece los nuevos héroes de la cultura post-metafísica. Los poetas son los inventores de nuevas metáforas y vocabularios, que vienen a suplantarse la creencia de que los filósofos deben ser los héroes culturales de nuestro tiempo<sup>341</sup>.

Richard Rorty prefiere al novelista Proust como paradigma del pensamiento ironista en detrimento de Nietzsche y Heidegger. Proust tiene en común con Nietzsche el haber reemplazado contingencias heredadas por otras nuevas por medio de la redescipción. Sin embargo, mientras que la novela de Proust utiliza redescipciones de personas que éste conoció, la narrativa de Nietzsche, en cambio, no describe a personas, sino léxicos que ciertos nombres famosos han creado. Esta diferencia entre personas e ideas supone una perspectiva diferente, según Rorty, en la manera de teorizar. La diferencia es que las personas que Proust describía en sus novelas son sólo “una colección casual” de personas que él conoció. Por el contrario, los léxicos que Nietzsche discute están relacionados entre sí. Podemos decir, que la exposición nietzscheana de lo que es “Europa” obedece a una progresión dialéctica de algo “muy grande”. Es decir, “Europa” es un fenómeno que va más allá de la mera recolección de pequeñas cosas. En este

---

<sup>341</sup> Para ver la relación entre Rorty y la literatura ver la exposición de Leypoldt, G., “Uses of Metaphor: Richard Rorty’s Literary Criticism and the Poetics of World-Making” en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 145-163. Cfr. Bernstein, R., “Rorty’s Liberal Utopia” en *The New Constellation*, Cambridge Press, Cambridge 1991, pp. 258-292. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 5-32.

sentido, “Europa” no es otro acontecimiento contingente, fruto de encuentros azarosos –cosas como las que Proust consideraba–, sino algo más grande. Esta diferencia en el objeto de descripción hace que Rorty considere que tanto Nietzsche como Heidegger traicionan su supuesto nominalismo. Esto les convierte en teóricos no en novelistas, pues no se satisficieron con ordenar cosas pequeñas, sino que describieron una cosa grande<sup>342</sup>.

La novela de Proust –nos dice Rorty– es “un tejido de pequeñas contingencias que se dan vida unas a otras”<sup>343</sup>. Esta idea es importante, pues permite entender el mundo y la realidad como el auténtico y genuino ironista los vería: desde el nominalismo y el historicismo. Rorty considera que si se hace uso de la narración, ésta jamás permitirá que se establezca una relación con una esencia real. Según esto, el novelista alcanza algo que Nietzsche no llegó a captar: el rechazo a una verdad apocalíptica. En este sentido, la novela ironista –cuyo paradigma es Proust– se hace cargo de la redesccripción, sin temer que la redescpción sea aplicada sobre él mismo. Para Rorty, a los ironistas que escriben novelas no les importa que sus redescpciones del pasado sean redescritas, a su vez, por sus sucesores. En cambio, respecto al ironista teórico, Rorty dice que éste “no puede imaginar que tenga sucesor alguno, porque es el profeta de una nueva era en la que no tendrán aplicación ninguno de los términos utilizados en el pasado”<sup>344</sup>.

La redescpción permite ver los diferentes momentos desde diferentes puntos de vista, para mostrar que nadie, ni incluso uno mismo, ocupa un punto de

---

<sup>342</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, pp. 119-120. Robert Brandom expone la aportación positiva de Rorty respecto a la distinción entre hacer cosas grandes y conformarse con ofrecer otro vocabulario, que diferencia, respectivamente, al metafísico y al poeta. Cfr. Brandom, R., “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism” en *Rorty and His Critics*, pp. 172-174. 179-181.

<sup>343</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 120.

<sup>344</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 121.

vista privilegiado. Esta labor de redescrición del pasado y de lo que había conocido “le permitió abandonar la idea misma de autoridad, y, con ella, la idea de que exista una perspectiva privilegiada [...]. Le permitió mostrarse indiferente ante la idea de afiliación a un poder superior”<sup>345</sup>. Esta idea, piensa Rorty, conecta perfectamente con la idea de un pensador anti-metafísico, pues permite esquivar el problema de cómo superar la autoridad sin pretender tener autoridad. Si nos fijamos en las palabras que Rorty dedica para sugerir la opción sobre Proust, vemos que éste consiguió convertir en temporales y finitas las figuras de autoridad bajo el dominio de la contingencia: “Dominó la contingencia reconociéndola, y de esa manera se libró del temor de que las contingencias que había llegado a conocer, fuesen algo más que contingencias”<sup>346</sup>. Con estas palabras, Rorty presenta la vía fecunda de Proust, evitando de este modo el error de Nietzsche: querer ser el último profeta, el último metafísico. Como aprecia Rorty, Proust logra bajarse del pedestal sin colocarse así mismo como autoridad, bajo el dominio o reconocimiento de la contingencia, tanto de los autores y problemas que exponía en sus novelas, como de su propia obra.

Según Rorty, Proust se distancia de la metafísica, porque no está afirmando que las descripciones que se han hecho a los demás no se aplican a uno mismo: “No se concibe a sí mismo como quien contempla desde arriba la secuencia temporal de los hechos, como quien desde un modo perspectivista ha ascendido a un modo no perspectivista de descripción”<sup>347</sup>. Este modo perspectivista de descripción es el que recoge Rorty para caracterizar la novela. En este sentido, la novela representa un medio más seguro que la teoría, ya que permite salvar el gran

---

<sup>345</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 122.

<sup>346</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 122.

<sup>347</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 126.

problema de cómo superar la tradición ontoteológica. La novela proporciona un género literario –a diferencia de las obras de los filósofos– que ayuda a percibir los fenómenos sin distanciamientos privilegiados. Pero, ¿por qué representa la novela un medio más seguro?, ¿seguro para qué? Responde Rorty: “Para expresar el reconocimiento que uno hace de la relatividad y de la contingencia de la figuras de autoridad”<sup>348</sup>. Sólo bajo este reconocimiento salvaremos la paradoja al que se enfrenta el que se proclama como “último filósofo” y evitaremos recaer en la metafísica.

Rorty encuentra en la novela de Kundera otra posibilidad para escapar a la tradición metafísica. Así pues, en el ensayo *Heidegger, Kundera y Dickens*, el pensador Americano presenta el gusto del novelista por la narrativa a través de la obra de Milan Kundera, como instrumento de revuelta contra el tratado ontoteológico de Heidegger<sup>349</sup>.

Desde el punto de vista de Kundera –aprecia Rorty–, la novela se opone al enfoque esencialista de los asuntos humanos por parte del filósofo a través del detalle, la diversidad y el accidente. Para Kundera, la búsqueda de la teoría, la estructura, la esencia y lo incondicionado constituye una forma de decir: “Lo que me importa a mí tiene prioridad sobre lo que te importa a ti, me da derecho a ignorar lo que te importa a ti, porque yo estoy en contacto con algo –la realidad– con lo cual tú no estás”<sup>350</sup>. Esta actitud de la filosofía le parece cómica al novelista por tres razones. La primera de ellas es la creencia de que un ser humano puede estar más en contacto con algo no humano que otro ser humano. La segunda es la

---

<sup>348</sup> Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 126.

<sup>349</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, pp. 101-121.

<sup>350</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, p. 111.

utilización de la búsqueda de “lo otro inefable” como argumento para ignorar las búsquedas de los demás. Por último, para el novelista resulta cómico pensar que exista algo denominado verdad, que vaya más allá del placer el dolor o la búsqueda de la felicidad<sup>351</sup>.

Rorty elige la novela de Kundera como instrumento de revuelta contra el tratado ontoteológico de Heidegger, convirtiendo el término “novela” como sinónimo de “utopía democrática”. La novela es el género que mejor caracteriza a la democracia, porque es el género más estrechamente vinculado a la libertad y a la igualdad. Y es, precisamente, este ideal el que nos permitiría evitar la tradición ontoteológica. La novela se aleja de la tentación metafísica, porque atiende a “la diversidad de puntos de vista” y a “la pluralidad de descripciones de los mismos acontecimientos”. La capacidad para no rechazar estrictamente todas las descripciones salvo una –como hace la metafísica– marca la diferencia de la novela: “Lo que encuentra especialmente cómico el novelista es el intento de privilegiar una de estas descripciones, de considerarla como excusa para ignorar todas las demás”. Según Rorty, lo que Kundera está ofreciendo a través de la novela es “una sociedad del futuro en la que nadie sueña con pensar en que Dios, o la Verdad o la Naturaleza de las Cosas, está de su lado”<sup>352</sup>.

Con estas palabras, Richard Rorty está ensalzando la novela, pues recoge elementos esenciales para evitar la tradición ontoteológica, diferenciando los puntos de separación entre Heidegger y Kundera. De esta manera, mientras que Heidegger intenta liberarse del impulso de dominio, considerando la historia de Occidente desde lo lejos (“igual que el sabio hindú ve desde lo lejos la rueda de la vida”), Kundera ve este impulso como algo que siempre existió y existirá, pero sin

---

<sup>351</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, p. 111.

<sup>352</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, p. 112.

darle mayor importancia. El novelista piensa que “nadie representa a la verdad, al Ser o al pensar”, pues, como dice Rorty cuando habla de Kundera: “Nadie representa *cualquier* otro o ser supremo”<sup>353</sup>.

Desde el punto de vista del novelista, podemos admitir que no existe juez supremo, ni una única descripción correcta, si no estamos trastornados por: “Los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana universal por referencia a la cual puede explicarse la historia, un acontecimiento divino lejano hacia el cual la historia avanza necesariamente”<sup>354</sup>. Estas tres ideas son fundamentales para desvincularse de la tradición metafísica, sin volver a caer en ella. La clave está, una vez más, en la actitud que se toma frente a la posibilidad del cierre. En este sentido, Rorty defiende que la novela que Kundera nos ofrece, permite percibir la aventura de Occidente como una empresa abierta, que no intenta escapar ni al tiempo ni al azar –como ha hecho la metafísica occidental– ni a la historicidad –como ha hecho Heidegger–. Y, por esta razón, el género de la novela se presenta como un instrumento de revuelta contra la metafísica<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, p. 113. (Cursivas del autor).

<sup>354</sup> Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, p. 115.

<sup>355</sup> Cfr. Rorty, R., “Heidegger, Kundera, Dickens” en *EHO*, pp. 115-116.



## CAPÍTULO III

### LA SOLUCIÓN PRECIPITADA DEL NEOPRAGMATISMO A LA MODERNIDAD

#### 1. EL PRINCIPIO METODOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

El neopragmatismo del intelectual norteamericano Richard Rorty se expresa, como hemos visto, a través de dos ejes fundamentales. Uno es negativo: el diagnóstico crítico del proyecto moderno de la filosofía; el otro es positivo: el intento de mostrar una cultura en la que fuésemos liberados de las “metáforas” de la mente y del conocimiento de la epistemología tradicional. El veredicto de Rorty respecto a esta tradición es que entender la verdad y el conocimiento bajo los presupuestos de la Modernidad conduce a “desgraciados resultados”. Sin pretender hacer un análisis filosófico crítico y exhaustivo sobre el periodo que englobamos bajo el título ‘Filosofía Moderna’, es posible percatarse de que el diagnóstico crítico de Rorty tiene sus razones y en parte está justificado.

Para comprender mejor la epistemología moderna, se presenta a continuación la cuestión del principio metodológico, pues supone algo muy determinante para el futuro de la disciplina filosófica. La metodología utilizada por los pensadores que

conforman la época moderna ha sido el “problema crítico”. Éste consiste fundamentalmente en el tratamiento filosófico que investiga hasta qué punto el conocimiento humano revela el verdadero ser de las cosas, es decir, la realidad. De Descartes en adelante, la realidad se vuelve problemática en epistemología y es preciso hacer una crítica previa que fundamente el conocimiento. Kant seguirá el camino iniciado por Descartes, haciendo de la filosofía “una crítica general del conocimiento”, que se establece como una búsqueda anterior a cualquier otra investigación: metafísica, cosmológica, antropológica, ética, etc. El resultado final de esta crítica deriva hacia un predominante posicionamiento escéptico respecto a la realidad, a lo real, después que se ha asumido el famoso dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*.

#### **a) El nacimiento del problema crítico**

El problema crítico hace referencia al análisis riguroso de las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano. En definitiva, se trataría de ver hasta qué punto el conocimiento humano es capaz de revelar el verdadero ser de las cosas o de la realidad. Como se sabe, la consideración específica del límite del conocimiento humano ha sido llevada a cabo de manera central y precisa en la época moderna desde sus inicios. Concretamente, de forma intencional y explícita, el filósofo francés René Descartes ha tematizado y analizado la cuestión de los límites del conocimiento o el denominado “problema crítico”, proveyendo a la filosofía de una nueva base en la que apoyarse. Esta cuestión la ha recogido el filósofo alemán Kant proveyendo para la filosofía una teoría epistemológica que garantizara la posibilidad del conocimiento.

#### **i) Planteamiento de Descartes**

Un texto célebre titulado *Discours de la méthode* –escrito en estilo

autobiográfico por Descartes, conocido con el nombre latinizado de Cartesius—dice así: “Puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad, opinaba que era preciso que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, después de hacer esto, no quedaría algo en mi creencia que fuese enteramente indudable. Así pues, considerando que nuestros sentidos en algunas ocasiones nos inducen a error, decidí suponer que no existía cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y puesto que existen hombres que se equivocan al razonar [...] rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, [...] me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños”<sup>356</sup>.

Como el profesor Livi ha puesto de relieve, el francés ha sido el primero en adoptar “la duda metódica universal” como punto de partida de la reflexión filosófica. Esta duda metódica ha supuesto una revolución epistémica, pues por primera vez en la historia de la filosofía viene puesta en discusión la existencia del “mundo”<sup>357</sup>. El método cartesiano de “la duda hiperbólica” se dirige hacia un acto de libertad del pensamiento, en el que se exime la supuesta evidencia real de las cosas. La revolución cartesiana supone que el mundo o la existencia real de las cosas se vuelve una conclusión precaria y provisional, que necesita demostración.

---

<sup>356</sup> Descartes, R., *Discours de la méthode*, edit. Adam-Tannery (A-T), Vrin, Paris 1982, VI, 32. Cito a Descartes, R., *Discurso del método*, edición con prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1981, p. 25.

<sup>357</sup> La palabra “mundo” se aplica en el sentido más amplio del término. El “mundo” abarca la existencia de todas las cosas, de lo que hay, lo que nos rodea, las cosas mismas. El término “mundo” —del latín *mundus*, que traduce el griego κόσμος, estructura ordenada y estructurada, en contraposición a χάος— corresponde también a la expresión hebrea “los cielos y la tierra” y a la griega τὰ πάντα, todas las cosas. Cfr. Livi, A., *Dizionario storico della filosofia*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005, p. 89.

La evidencia inmediata del mundo se transforma en una tesis presupuesta que necesita ser sometida al juicio de la duda universal. Por primera vez, la filosofía, a través de la revolución cartesiana, invierte el punto de partida, ya que es preciso cuestionar la existencia del mundo o de la realidad. Así pues, si aceptamos que la Modernidad inicia con Descartes, el punto de partida de la época moderna será la duda metódica. Éste es, precisamente, el principio metodológico para una búsqueda adecuada de la certeza<sup>358</sup>.

El filósofo francés, solo y encerrado en una habitación junto a una estufa, se dispone a orientar su investigación hacia la búsqueda necesaria de un “principio” que le sitúe en el camino de la certeza absoluta. La investigación deberá eliminar desde el principio la experiencia del error. ¿Cuál es este principio? La respuesta la ofrece el propio Descartes: “Inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura [...] juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía”<sup>359</sup>. Como se aprecia, el celebrísimo *dictum* del *cogito –cogito ergo sum–* es el resultado de todo un proceso metodológico en el que la duda radical extermina cualquier creencia u opinión previa. Precisamente, el *cogito* cartesiano es la culminación de un procedimiento metodológico elegido desde el inicio, es decir, la duda radical de todo lo que hay, una duda hiperbólica, una duda total. La duda metódica está dirigida a la elección de un “pensamiento vacío”, en lugar de la existencia del mundo. A partir de este momento, este pensamiento, que no tiene objeto, se sitúa

---

<sup>358</sup> Livi, A., *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005, p. 45. Cito como *La ricerca della verità*.

<sup>359</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, A-T VI, 32, p. 25. (Cursivas del autor).

como primerísimo conocimiento, pues la estructura propia del *cogito* proporciona el modelo de certeza más absoluto. En la afirmación *cogito ergo sum* no hay posibilidad de error ni de engaño, ni siquiera para el más escéptico entre los hombres.

Con Descartes, la existencia del mundo o la realidad sólo puede ser demostrada a partir del pensamiento en acto, que para él constituye la certeza fundamental y el modelo de verdad. Sea como fuere, Descartes lleva a cabo un acto voluntario<sup>360</sup> al negar la evidencia del mundo como objeto del primer conocimiento –en este caso para él ya no existe tal evidencia, pues los sentidos nos engañan–. En su lugar, el francés asume, como decíamos, el pensamiento vacío, es decir, un pensamiento sin objeto real en el mundo. Por primera vez en la historia de la filosofía, la existencia de las cosas que el sujeto puede conocer y sobre las que reflexiona para iniciar la búsqueda del pensamiento verdadero es eliminada radicalmente<sup>361</sup>. En la Modernidad se entiende, que la filosofía no puede asumir la existencia del mundo como algo claro y evidente, pues, incluso ésta debe ser puesta en discusión. En este sentido, se puede afirmar que el *Discours de la méthode* y *Meditationes de prima philosophia* representan una novedad sin precedentes. A partir de este momento, la teoría del conocimiento o gnoseología no debe ser una reflexión metafísica sobre el hecho del conocimiento del mundo o de la realidad. La teoría del conocimiento, como tal, debe practicarse como reflexión sobre el pensamiento vacío y se constituye como la esencia misma de la filosofía. Posteriormente, la teoría del conocimiento, fundará o excluirá la metafísica, pero, en cualquier caso y como indica Rorty, la metafísica surgirá de la

---

<sup>360</sup> Recordemos que el Francés utiliza la palabra “fingir”: “me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños”. Descartes, R., *Discurso del método*, A-T VI, 32, p. 25.

<sup>361</sup> Cfr. Livì, A., *La ricerca della verità*, p. 46.

epistemología y no al revés<sup>362</sup>.

Con el principio metodológico de la Modernidad el ser objetivo del mundo, de la realidad viene puesto en discusión. La premisa que se acepta es que no se puede aceptar nada como evidente, porque cada dato es sensible –dado en la percepción sensitiva– y, por tanto, dudoso y criticable. Aquél dato originario (lo real), a partir del cual se iniciaba la reflexión, es eliminado radicalmente, de manera que no volverá a recuperarse. Con Descartes se suprime –aunque sólo sea metodológicamente– la existencia objetiva del mundo o de la realidad.

#### **ii) Incoherencia lógica del sistema cartesiano**

La lógica de cualquier discurso exige que se acepten los presupuestos de los que se parte, para no caer en la incoherencia lógica y, por tanto, en la autoeliminación. Teniendo en cuenta esto y analizando el método seguido por Descartes, encontramos que el sistema cartesiano excluye la posibilidad de un sistema cerrado que sea coherente. En este caso, la incoherencia cartesiana desde el punto de vista de la intención de Descartes reside en que la adhesión acrítica a la ideología cientifista es anterior a la duda metódica y se sustrae de ella. Por otro lado, el sistema de Descartes es incoherente desde el punto de vista lógico, en el mismo instante en el que niega la existencia del mundo externo.

La duda metódica de Descartes –que no viene ocasionada por el método, sino por una experiencia de carácter religioso– se presenta como una postura rigurosamente e integralmente crítica, y, por tanto, perfectamente justificada desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, Descartes no lleva la duda metódica a su realización completa. Curiosamente, lo que le impidió ser consecuente con su principio metodológico fue su propia adhesión al método, o sea, su presupuesto

---

<sup>362</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 129. Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 46.

matemático<sup>363</sup>. La única certeza que se sustrae de la duda es el propio método. En efecto, Descartes duda de todo, se libera de cualquier opinión aceptada anteriormente, menos de una: la confianza en la validez del método matemático. Esto comporta que “el método” se vuelva en el presupuesto acrítico, libre de discusión, y, por consiguiente, injustificado y dogmático. Así pues, la filosofía cartesiana tiene dos fuentes: una, rigurosamente crítica, que es la duda; la otra, manifiestamente dogmática, que es el método matemático<sup>364</sup>.

El método de Descartes incorpora la noción de verdad como indubitabilidad. Si la duda significa la negación de la verdad de algo, aquéllo que es indubitable es innegablemente verdadero. Ahora bien, lo que se presenta como indubitable es el acto mismo de la duda, es decir, la duda metódica supone el elemento innegablemente verdadero. Descartes encuentra de este modo la verdad del *cogito*. Se puede dudar de todo, pero no del dudar mismo, es decir, del propio pensamiento, porque dudando de éste se seguiría dudando y, por tanto, no se negaría nunca el dudar mismo. Con este procedimiento, Descartes demuestra la existencia de un primer principio que esquiva cualquier planteamiento escéptico y, en este sentido, se puede decir que su filosofía se funda a través de un procedimiento refutatorio<sup>365</sup>.

A partir de esta demostración del primer principio de su filosofía, Descartes

---

<sup>363</sup> Es cierto que Descartes examina críticamente las disciplinas de lógica, geometría y álgebra, pero finalmente su método pretende albergar las ventajas de estas tres, eliminando sus defectos. Así pues, el método buscado asume como regla primera: la admisión exclusiva de lo que se presente al entendimiento como claro, distinto e indubitable. La primera regla consiste en tomar como criterio de verdad la evidencia y sus condiciones: la claridad y distinción, y la indubitabilidad; este es el criterio y el método del discurso matemático. Cfr. Descartes, R., *Discurso del método*, A-T VI, 18, p. 15.

<sup>364</sup> Cfr. Berti, E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977, pp. 58-60.

<sup>365</sup> Cfr. Descartes, R., *Discurso del método*, A-T VI, 32, p. 25.

demuestra la existencia del yo pensante, es decir, su substancialidad, con independencia del cuerpo: “[...] llegué a conocer a partir de todo ello que era una substancia cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal substancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir, el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es”<sup>366</sup>. Así, Descartes demuestra la existencia de un yo pensante inmaterial y, por tanto, la indubitabilidad de que existe un sujeto que tiene tal pensamiento, pero, además, demuestra la substancialidad del yo pensante con total independencia respecto del cuerpo.

Con la demostración de la existencia de una substancia inmaterial enteramente distinta del cuerpo, Descartes asume un dualismo radical en la concepción del hombre. En esta segunda demostración, Descartes no sigue ya un procedimiento dialéctico, como en la demostración de la existencia del pensamiento, sino que deduce de la innegabilidad del pensamiento, es decir, del primer conocimiento adquirido, una separación real, es decir, la separación total del cuerpo. Y esto es un procedimiento de tipo deductivo, en el que se cambia la separabilidad lógica con la separación real, o sea, con la substancialidad. Es cierto que la existencia del pensamiento es pensable independientemente de la existencia del cuerpo, pero esto no significa que el pensamiento exista independientemente del cuerpo. Sin embargo, Descartes lo ha entendido de este modo, porque ha considerado que lo que se puede pensar con independencia del cuerpo, existe independientemente *in re*. Este cambio es una expresión típica del matematismo cartesiano: una consecuencia de la persuasión formulada por Descartes en la

---

<sup>366</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, A-T VI, 33, p. 25.

primera regla del método mediante la admisión exclusiva de aquello que es claro y evidente. Esto significa que lo que es pensado separadamente existe independientemente, haciendo referencia a los objetos de la matemática como fruto de una abstracción, es decir, como objetos en sí en el pensamiento, que constituye la estructura ontológica de la realidad. Así pues, mientras que la existencia del *cogito* se demuestra a partir de un procedimiento dialéctico –poseyendo todos los requisitos de validez para el carácter crítico de la filosofía– la existencia de una *res*, cuya naturaleza está constituida únicamente por el *cogito*, o sea, por la substancialidad del alma, se demuestra con un procedimiento matemático deductivo, es decir, bajo el presupuesto del valor filosófico del método matemático. Este presupuesto matemático se constituye como el presupuesto acrítico y dogmático del planteamiento cartesiano, ya que es previo al método de Descartes<sup>367</sup>.

Desde un punto de vista lógico, de acuerdo con el profesor Livi, el cartesianismo como sistema cerrado y con pretensiones de absoluta coherencia se derrumba por la eliminación del “sentido común”, es decir, la evidencia inmediata de la existencia del mundo, de la realidad. Descartes ha sido el primero en realizar una consciente y voluntaria *epoché* o suspensión del juicio. De modo que nos encontramos frente a una contraposición entre dos juicios: “la existencia de las cosas es dudosa” y “la existencia de las cosas es indubitable”. El juicio filosófico se contrapone sistemáticamente al juicio del sentido común. Sí, es cierto que con la pretensión de recuperar el juicio de la existencia del mundo, pero por otra vía. Precisamente, lo que caracteriza al sistema cartesiano, desde el punto de vista de la lógica pragmática, es la pretensión de recuperar mediante el análisis filosófico

---

<sup>367</sup> Cfr. Berti, E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, pp. 63-66.

aquello que viene ofrecido a la conciencia a través del sentido común. Precisamente, el método cartesiano se dirige hacia la incongruencia, desde el mismo momento en el que se niega la evidencia de que existe un mundo, una realidad que nos rodea<sup>368</sup>.

De hecho, Descartes se siente constreñido a dirigirse a la búsqueda de un conocimiento del mundo, pues éste se vuelve para Descartes una segunda certeza, derivada y fruto de la inferencia a partir del yo y de la idea de Dios. Ya sea la opinión generalizada de que Descartes prueba la existencia del mundo exterior por la veracidad divina, o la interpretación de Gilson, según la cual “Descartes establece la existencia de los cuerpos probando que sólo ellos son la única causa posible de nuestras sensaciones pasivas”<sup>369</sup>, lo que sí es evidente es que el filósofo francés asume el principio de causalidad para desarrollar toda su teoría. Ahora bien, ¿de dónde procede esta idea de causalidad?

Gracias al principio de causalidad se puede revelar la incoherencia del sistema cartesiano. El profesor Livi ha puesto de relieve que el principio de causa no puede ser pensado, si no es a través de la experiencia del mundo. Sólo el mundo, hecho de entes que devienen y capaces de devenir, permite concebir un acto que mueve (ente causante) y una potencia que viene actuada (ente causado). Al interno de la totalidad de las cosas, distinguiendo una cosa de la otra y un evento del otro, el intelecto puede captar la relación entre las cosas. Por tanto, la relación más primigenia es “la razón” de un evento, de un cambio, es decir, la causa. En la sola autoconciencia del pensamiento, la causalidad en sentido

---

<sup>368</sup> Cfr. Livi, A., *Il principio di coerenza*, Armando editore, Roma 1997, p. 56.

<sup>369</sup> Gilson, E., *Le réalisme méthodique*, Téqui, Parigi 1935. Traducción al español: *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid 1977, p. 85. Cfr. Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, VI méditation, A-T IX, 63. Traducción al español: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid 1977, p. 66-67.

propio no es concebible, porque necesita lógicamente de la alteridad. En el pensamiento vacío no hay alteridad, sino sólo pensamiento. Por eso, “la deducción de Dios es ya ilegítima, pero mucho más lo es la deducción del mundo, porque el mundo debe ser lógicamente la premisa de cualquier discurso sobre la causalidad”<sup>370</sup>. La lógica del “principio de causa” implica propiamente el juicio sobre la existencia real de un mundo de “cosas” que causan y son causadas, no siendo las categorías de “causa” y de “efecto” sinónimos de la noción abstracta de “ser”, sino propiedad de la pluralidad de los entes del mundo en su devenir<sup>371</sup>.

### ii) La distinción kantiana entre *phänomenon* y *nooumenon*

Inmanuel Kant –influenciado directamente por Hume– proseguirá el camino iniciado por Descartes, haciendo de la filosofía una “crítica del conocimiento”, establecida como algo previo a cualquier otra investigación sobre el mundo. En este sentido, coincidiendo con la tesis de Richard Rorty, la idea de que existe una disciplina autónoma llamada “filosofía”, cuyo núcleo es “la teoría del conocimiento” es de origen muy reciente<sup>372</sup>. Cuando Kant hubo escrito su obra, los pensadores del siglo XVII y XVIII fueron considerados por los historiadores como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta “¿cómo es posible nuestro conocimiento?”. En la Modernidad, y, sobre todo a partir de Kant, la epistemología y el estudio de los límites del conocimiento se situó al centro de la filosofía. El resultado final de la crítica de Kant es la afirmación de que es posible el acceso a la realidad, en tanto en cuanto es objeto de mi sensibilidad, pero no podemos conocer qué sea la realidad, entendida como realidad-en-sí.

---

<sup>370</sup> Livi, A., *Il principio di coerenza*, p. 60.

<sup>371</sup> Cfr. Livi, A., *Il principio di coerenza*, pp. 59-60.

<sup>372</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 127ss.

Impresionado por el avance de las ciencias naturales de su época y convencido de que los logros de Newton superaban a todos los conseguidos por el resto de la humanidad en toda la Historia, el prusiano se propuso situar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia. La “gran iluminación” del año 1769 –que el filósofo de Königsberg profesa haber tenido– le permitió llevar a cabo una revolución. Ésta le permitirá superar los problemas del racionalismo y el empirismo, del dogmatismo y el escepticismo. Así pues, el sistema kantiano se entiende históricamente como el rechazo a los sistemas cartesianos racionalísticos (Leibniz y Wolf) sin aceptar el sistema cartesiano empirista de Hume<sup>373</sup>.

Hasta aquel momento se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que era el sujeto el que debía girar alrededor del objeto, pero la “revolución copernicana” llevada a cabo por Kant invertirá los papeles: es el objeto el que debe girar alrededor del sujeto, pues el pensamiento es una actividad constitutiva y constructiva del objeto. La idea de este giro epistemológico consistía en el deseo de sintetizar las dos fuentes del conocimiento: sensible e inteligible, para adquirir conocimiento científico, es decir, el conocimiento verdadero. Si los sentidos ofrecen un conocimiento singular y contingente, la razón (*Vernunft*) aportaría ese elemento universal y necesario, pudiendo llegar a formular juicios sintéticos a priori. De este modo, la *Critica de la razón pura* se presenta como la primera exposición de un sistema, para esclarecer la gran luz recibida en 1796 y poder situar a la filosofía en su lugar correspondiente. Se trata de una filosofía trascendental y consiste fundamentalmente en el estudio de aquello que aporta el sujeto a la hora de conocer los objetos. Esta es una investigación, “no tanto de los

---

<sup>373</sup> Cfr. Reale, G., Dario, A., *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 volúmenes), Herder, Barcelona 1988, vol. II, pp. 721-779.

objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos»<sup>374</sup>. Por eso, su filosofía no es una doctrina o un tratado, ni mucho menos un ensayo, sino una “crítica”, porque como ha dicho el mismo Kant: “No se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*”<sup>375</sup>.

La primera consecuencia de su analítica trascendental, –del estudio de los conceptos puros de nuestro entendimiento– es muy clara: la distinción entre fenómeno y noúmeno. Para Kant, como se sabe, sensibilidad e intelecto representan el aspecto finito de la razón. El fenómeno (*phainestai*) –las cosas como se manifiestan o aparecen– está rodeado por un ámbito mucho más vasto, que se nos escapa: el noúmeno. Es evidente que si hay un fenómeno que me es dado, éste presupone su existencia en sí. De la misma manera que admitimos que hay un “para mí”, debemos admitir que hay un “en sí”. Más aún, como un historiador de la filosofía ha puesto de relieve, “sin el supuesto de la «cosa en sí», la filosofía trascendental no sería válida y el kantismo se hundiría”<sup>376</sup>. Sin embargo, de manera clara en Kant, el acceso a este “en sí” es imposible: “Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, problemáticamente, los fenómenos, pero no una intuición –ni siquiera el concepto de una intuición posible– mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad”<sup>377</sup>.

La distinción kantiana entre *phänomenon* y *nooumenon* tiene como consecuencia final la imposibilidad del conocimiento de este último, como ha

---

<sup>374</sup> Kant, I., *KrV*, B25. Cito a Kant, I., *Crítica de la razón pura*, por la traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.

<sup>375</sup> Kant, I., *KrV*, B26.

<sup>376</sup> Reale, G., Dario, A., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II, p. 748.

<sup>377</sup> Kant, I., *KrV*, A255.

declarado el mismo Kant: “Al llamar noumenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido”<sup>378</sup>.

### **b) La escisión del mundo, herencia de la Modernidad**

La génesis del criticismo kantiano, con su consecuente agnosticismo, es decir, la exclusión de la posibilidad del conocimiento de la cosa-en-sí, depende directamente de la disposición representacionista cartesiana. El *cogito* como criterio supremo de certeza, una vez que la duda universal ha vaciado al conocimiento de cualquier contenido y ha quedado con un “pensamiento vacío”, ha supuesto el verdadero giro de la filosofía moderna. La filosofía lleva a cabo una revolución metodológica, pues, en vez de indagar sobre el mundo, busca las condiciones en las que el “yo” –con sus estructuras a priori– conoce la realidad. Así, la filosofía no es otra cosa más que un estudio del pensamiento que introduce la representación en el lugar de la cosa conocida. Si en el lugar de la realidad se coloca al sujeto con sus representaciones y a esto añadimos el intento radical del idealismo en el que sujeto se constituye como auténtico creador de la realidad, hay serias razones para afirmar que el problema crítico ha conducido a un dualismo irresoluble entre “yo” y “mundo”, entre el sujeto y la realidad.

El influjo de Descartes y Kant y la sucesiva batalla con la filosofía idealista alemana (Fichte, Schelling, Hegel) ha sido determinante para el pensamiento del

---

<sup>378</sup> Kant, I., *KrV*, B3 12.

novecientos y de la actualidad. En la época moderna se ha llegado a meter en discusión la función veritativa del conocimiento. El planteamiento moderno se interroga sobre la paradójica cuestión de si verdaderamente el pensamiento pone al sujeto en relación con algo distinto de sí mismo –como parece sugerir el sentido común–, o si, por el contrario, el pensamiento no es nada más que actividad del sujeto mismo. Históricamente, esta forma de plantear el problema se ha formulado en diversos términos: ¿son los pensamientos meras representaciones del mundo o hay un mundo real más allá de mis representaciones? (Descartes); ¿es el mundo sólo *Wille und Vorstellung* (Schopenhauer) o es algo más que yo conozco mediante las representaciones o pensamientos?; la relación entre sujeto y objeto, o lo que es lo mismo, el acto de pensar y el contenido del pensamiento, ¿implica alteridad o es interpretado como lo mismo? (Hegel). Esta cuestión hace referencia al problema clásico del realismo<sup>379</sup>, que polemiza sobre la posibilidad o no de una realidad autónoma e independiente del objeto conocido respecto al sujeto cognoscente<sup>380</sup>.

La polémica entre realismo/idealismo tiene su origen en la herencia del idealismo trascendental de Kant. Como se sabe, los idealistas aspiran a resolver la estructura del mundo en una serie de operaciones llevadas a cabo por la mente. El “idealismo”, de hecho, admite la existencia de lo real, pero sólo a partir de la mente o de la razón. La mente, el yo, el sujeto es el lugar donde se manifiestan todas las cosas en sus diferentes formas (naturales, estéticas, sentimentales, etc.).

---

<sup>379</sup> Del latín *realis, reale*, aquello que se refiere a la *res*, es decir, a la cosa (conocida). Es un término gnoseológico acuñado por Fridrich Heinrich Jacobi en su obra *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787). En contraposición al idealismo, Jacobi asume una filosofía que asuma la trascendencia (o realidad independiente) del objeto respecto al sujeto cognoscente. Cfr. Livi, A., *Dizionario storico della filosofia*, p. 113.

<sup>380</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 63.

El sujeto es el polo constitutivo de todas las posibles formas de experiencia. De modo que no es posible aventurarse en el campo del conocimiento de la realidad, que no esté mediado por las formas o estructuras de la subjetividad. Así pues, el idealismo afirma la existencia de lo real, pero solamente a partir de la mente que lo conoce. La subjetividad es el lugar de la manifestación de todo lo que es, de todos los entes. En contraposición, el término “realismo” denota el sentido de la realidad en su concreción y objetividad; realismo se opone comúnmente a idealismo, a ilusión, a apariencia. Desde un punto de vista gnoseológico, es realista la teoría que sostiene la realidad objetiva, o la existencia de aquello que viene conocido, independientemente del sujeto cognoscente o pensante. Para Kant, las formas espacio-temporales, en las que se hace posible la experiencia, son ideales, en el sentido de que no tienen una existencia autónoma independientemente del sujeto humano. De manera más radical, para Hegel toda la realidad es una proyección del pensamiento: “todo lo racional es real”. Esto implica que la razón es el concepto en la realidad concreta y efectiva. Todo lo que es real existe en cuanto realización de la razón, y, por tanto, en conformidad con la razón, pues todo lo pone o lo crea<sup>381</sup>.

La contraposición del realismo al idealismo, que se inició en la Modernidad con Kant, se ha transformado en discusión entre realistas y anti-realistas en el campo de la filosofía analítica en el siglo XX. A pesar de que la demarcación de este debate en la filosofía analítica es muy controvertido, pues abarca un gran número de disciplinas, incluyendo, ciencia, matemática, semántica, ética, estética, etc., hay dos aspectos generales que caracterizan al realismo. Considerando el realismo acerca de mundo de los objetos y sus propiedades, se puede distinguir un

---

<sup>381</sup> Cfr. Manganaro, P., *Il realismo filosofico. Nuove prospettive nel pensiero anglo-americano*, Aracne, Roma 1996.

primer aspecto del realismo que concierne a la “existencia”, es decir, las mesas, las rocas, la luna y las estrellas existen: las mesas siendo rectangulares, las rocas siendo de granito y la luna siendo esférica y amarilla. El segundo aspecto del realismo concierne a la “independencia”. Así pues, el hecho de que la luna existe y es esférica y amarilla es independiente de cualquier cosa que alguien diga o piense sobre esto<sup>382</sup>. El realismo sostiene que los objetos y sus propiedades no son dependientes de las prácticas lingüísticas ni de los esquemas conceptuales de nadie. En términos generales, donde los distintos objetos de una disciplina son *a*, *b*, *c*, ..., y las propiedades son ... es *F*, ... es *G*, ... es *H*, el realismo, acerca de dicha disciplina, asumirá la forma típica de: *a*, *b* y *c* existen, y, el hecho de que existen y tienen las propiedades de *F*-idad, *G*-idad, y *H*-idad es independiente de las creencias, prácticas lingüísticas y esquemas conceptuales de cualquiera.

El no-realismo puede adquirir muchas formas, dependiendo de si es la existencia o la independencia lo que se cuestiona o rechaza. En términos generales, las teorías del error, el anticognitivismo, el instrumentalismo, el nominalismo, ciertos tipos de reduccionismo y el eliminativismo rechazan el realismo, porque rechazan la dimensión de la existencia. Por otro lado, el idealismo, el subjetivismo y el antirrealismo conceden la existencia de los objetos, pero rechazan la independencia de éstos y sus propiedades respecto a las creencias, prácticas lingüísticas, esquemas conceptuales, etc.<sup>383</sup>.

La oposición clásica al realismo, concerniente a la dimensión de la independencia, toma la forma del idealismo, como ya se ha visto. Sin embargo, en

---

<sup>382</sup> Así mismo, el realismo sostiene que, por ejemplo, que la mesa sea rectangular depende de nosotros (ha sido construida o diseñada por el ser humano). Pero este no es el tipo de dependencia que el realismo niega.

<sup>383</sup> Cfr. Miller, A., “Realism” Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/realism/>. Cfr. Brock, S., Mares, E., *Realism and Anti-Realism*, Acumen, UK 2007.

el ámbito de la filosofía analítica anglosajona, Michael Dummett ha manifestado, considerando que la filosofía del lenguaje es filosofía primera, que es apropiado rechazar la dimensión de la independencia, a través del rechazo del realismo semántico<sup>384</sup>. En este sentido, el debate entre realismo y anti-realismo no se centra en si la existencia de los objetos depende o no de nuestro pensamiento, sino en cierto tipos de enunciados. El desacuerdo no se centra en qué tipos de enunciados en disputa son verdaderos, sino en la naturaleza o el carácter de la noción de verdad que se debe aplicar. La oposición realismo y antirrealismo la formula Dummett en los siguientes términos:

‘Entiendo por realismo la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros. El anti-realista opone a ésta su concepción de que los enunciados de la clase en disputa han de entenderse sólo por referencia al tipo de cosa que consideramos evidencia para un enunciado de dicha clase [...]. La disputa, por tanto, concierne a la noción de verdad apropiada para los enunciados de la clase en disputa; y esto significa que es una disputa que concierne al tipo de significado que estos enunciados sostienen’<sup>385</sup>.

Sin embargo, existe otra manera de abordar el debate entre realistas y anti-

---

<sup>384</sup> Cfr. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.

<sup>385</sup> Hasta [...] sigo la traducción que aparece en la cita que Rorty escribe en “Introducción” en *ORT*, pp. 18-19. La traducción del resto de la cita es mía y está recogida en Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 146. A pesar de que el propio Dummett caracteriza este debate entre realistas y anti-realistas en otros términos, en el resto de su obra, es suficiente con que sea representativo. Para una exposición más exhaustiva del planteamiento entre realismo/antirrealismo en relación con Dummett ver Hale, B., “Realism and its oppositions” en Hale, B., Wright, C., (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, USA 1997, pp. 271-308; Miller, A., “Realism and Antirealism” en Lepore E., Smith, B., (eds.), *A Handbook of Philosophy of Language*, OUP, Oxford 2006, pp. 983-1005.

realistas en la actualidad. Ésta consiste, fundamentalmente, en abandonar definitivamente este debate, porque se han agotado todas las posibilidades. Esta postura niega que sea útil, desde el punto de vista explicativo, seguir con las disputas antiguas entre realismo e idealismo y entre realismo y anti-realismo. Por ejemplo, el filósofo analítico Donald Davidson, en su artículo “The structure and Content of Truth” pretende ofrecer una noción de verdad que rechaza los debates entre realistas y anti-realistas, esquivando, de este modo, el problema del escepticismo. Tanto los filósofos que han mantenido que la verdad es un concepto epistémico: la verdad es interna a una determinada teoría<sup>386</sup>, como las concepciones que defienden que la realidad podría ser muy diferente a nuestras creencias, y, por tanto, la verdad es completamente independiente de nuestras creencias<sup>387</sup>, invitan al escepticismo. Las teorías epistémicas de la verdad son escépticas –de igual modo que lo son el idealismo o el fenomenalismo–, porque “reducen la realidad a mucho menos de lo que creemos que es. La teorías realistas arrojan la duda sobre nuestro conocimiento del mundo externo y sobre “todo el resto de lo que creemos que conocemos”<sup>388</sup>. Por consiguiente, es preciso abandonar definitivamente el debate entre realismo/antirrealismo, abordando la cuestión de la verdad y del conocimiento desde un posicionamiento “quietista”, es decir, asumiendo que ya no hay nada más que debatir.

---

<sup>386</sup> Según Davidson, entrarían dentro de este grupo filósofos como Quine, Nelson Goodman, Dummett, Crispin Wright, Richard Boyd, Putnam (con su realismo interno). Cfr. Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, p. 169.

<sup>387</sup> Esta concepción es la que llama simplemente como “realista”.

<sup>388</sup> Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, p. 170. Esta idea conecta con el debate, también contemporáneo, entre deflacionismo/anti-deflacionismo. El deflacionismo se opone a las teorías que intentan definir la verdad como una noción metafísica, robusta y substancial y defiende que la verdad no es una propiedad genuina. Cfr., Engel, P., *Truth*, Acumen, UK 2002.

### c) Conclusión sobre la cuestión del problemas crítico

El debate entre realistas y anti-realistas que heredó la discusión entre realistas e idealistas constituye el trasfondo en el que se ubica la concepción neopragmatista de la verdad y el conocimiento. El pragmatismo de Rorty se presenta como una propuesta que deje de lado los “falsos problemas” creados a partir de la confrontación realismo/anti-realismo. Como ya se mencionó en el primer capítulo de esta exposición, para Rorty, la noción de mundo que abraza el verdadero creyente tiene algo de obsesión. Para el pensador americano ya no se puede explotar con provecho la idea del mundo “tan «independiente de nuestro conocimiento» que, por lo que sabemos, podría carecer manifiestamente de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos”, ya que “«todas las cosas a las que nos referimos podrían ser completamente distintas de lo que pensamos» a partir de, valga el ejemplo «podríamos estar equivocados en lo referente a la naturaleza de las estrellas»<sup>389</sup>. De la misma manera que resulta obvio admitir que estamos en contacto con la realidad y ésta es causalmente independiente de nuestro modo de conocerla. Por esta razón, el neopragmatismo ha declarado que ambas posiciones, tanto la del realista como la del anti-realista asumen presupuestos que escinden el panorama epistemológico en una dualidad insalvable entre sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que no conduce a ningún sitio.

Se ha presentado anteriormente la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno porque ésta ha permanecido, después de dos siglos de innumerables críticas, como una especie de “locus communis” en el pensamiento contemporáneo. Lo que aquí está en juego es una verdadera y auténtica comprensión de la naturaleza del conocimiento y de la relación entre pensar y ser.

---

<sup>389</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 75.

El destino de la filosofía moderna está determinado por la sombra del dualismo, dejando de lado “la intencionalidad” y sustituyéndola por la “representación”<sup>390</sup>. A pesar de los errores y contradicciones en el principio metodológico de la Modernidad, el hecho histórico es que triunfó y éste ha sido el legado que recogió la posmodernidad. Las últimas consecuencias de la perspectiva moderna es un mundo escindido en, por un lado, un yo pensante encerrado en su subjetivismo, del otro lado, un mundo dado, entendido como “lo totalmente otro” y lo objetivo. Esta interpretación del mundo, escindida y separada en dos entidades totalmente opuestas, ha sido el blanco de las críticas de la posmodernidad y del neopragmatismo de Rorty, en concreto. De esta escisión surgen planteamientos erróneos tales como si existe el conocimiento, si podemos conocer algo, si existe el mundo, si hay algo que exista, etc. Un astrofísico puede plantearse acerca de los planetas, cuántos son, cómo se relacionan entre sí, de qué están hechos, cómo se constituyen, etc., pero jamás se pregunta –como científico– si existen los planetas. Así pues, –en contra de lo dicho por Kant– el escándalo de la filosofía no ha sido el no haber demostrado todavía la existencia del mundo, sino el haber pretendido mostrar su existencia. Después de tantos siglos de experiencia filosófica, quizás, la posmodernidad, a través del análisis del controvertido Richard Rorty, nos esté diciendo que la demostración de la realidad de un mundo independiente de nuestro conocimiento es “una categoría filosófica ilógica”<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> Cfr. Possenti, V., *Ragione e verità*, Armando editore, Roma 2005, p. 18.

<sup>391</sup> Esta idea de que la demostración filosófica de la existencia de un mundo externo la recojo de Antonio en su *Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2007, p. 136.

## 2. LA BÚSQUEDA DE LO VERDADERO: VERDAD Y FILOSOFÍA.

El análisis crítico de la Modernidad y una revisión exhaustiva de los presupuestos de la Ilustración constituye gran parte del trabajo que se va realizando filosofía en los últimos años. La tendencia actual posmoderna ha extendido su análisis deconstructivista hasta los orígenes de la filosofía, y, en particular, a los filósofos más importantes de la época clásica Platón y Aristóteles. En este apartado se recuperan algunas aportaciones de la tradición clásica heredada por nosotros, para aplicarla a los problemas actuales de nuestro tiempo. En concreto, se expone cómo ha sido entendida la cuestión de la verdad y el conocimiento en la tradición, para ver si la perspectiva de la crítica posmoderna a las nociones de verdad y conocimiento –a través del trabajo del autor norteamericano Richard Rorty– debería o no extenderse a toda la tradición filosófica. El punto clave del análisis reside en ver cómo en el origen de la filosofía occidental aparece una perspectiva que fue entendida de manera diversa a como lo hizo la época moderna. Si se expone con rigor el significado originario del tratamiento sobre la verdad y el conocimiento aparecerán evidencias suficientes para mostrar, que la crítica del neopragmatismo elimina algunos presupuestos de la Modernidad, pero ésta no alcanza a la larga tradición antigua y medieval. En este sentido, podemos afirmar que la crítica de Rorty a la epistemología tradicional se dirige a cierto tipo de epistemología, pero, en ningún caso, puede conducir a una superación radical de cualquier forma de epistemología. Según esto, la doctrina central de Rorty según la cual, “es una imposible tentativa despojarnos de nuestra piel –de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra

autocrítica— para compararnos con algo absoluto”<sup>392</sup>, puede resultar plausible respecto a cierta forma de entender la epistemología, pero no a la epistemología en general.

#### **a) La noción “clásica” de verdad**

En relación con la tendencia neopragmatista de Richard Rorty a concebir la verdad de un modo deflacionista, es decir, a considerar que “la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico [...] todo lo que se haga en dicha área carece de interés”<sup>393</sup>, aquí se defiende que la filosofía se ha ocupado explícitamente por la cuestión de la verdad de modo específico, de manera que podemos decir que la noción de verdad es una noción filosófica<sup>394</sup>. Espera, por tanto, el decir a la filosofía qué significa el término verdad y proponer una definición de ésta. Decir si este tratamiento filosófico es “interesante” o no, es algo difícil de argumentar. El hecho es que toda la Historia de la filosofía está plagada de tentativos para definir la verdad. De entre las diversas definiciones que se han dado sobre la verdad, podemos afirmar que existe una cierta noción de verdad, que ha sido configurada por los filósofos de la época clásica, Platón y Aristóteles, y, que a pesar de que haya sido objeto de innumerables malentendidos y de críticas, sigue siendo aceptada, ya sea implícitamente o explícitamente, por cualquier teoría acerca de la verdad. Se trata de aquella que podemos llamar la noción “clásica” de verdad, pues fue elaborada y sistematizada en la época clásica.

---

<sup>392</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 26.

<sup>393</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 19.

<sup>394</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 19. En la Introducción de *Truth and Progress*, Rorty dice (siguiendo a Davidson) que “el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que «verdadero» es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible”. Rorty, R., “Introducción” en *TP*, p. 14.

La filosofía ha tratado más bien de responder, desde el inicio, a la pregunta: ¿cuál es la diferencia entre “lo verdadero” y “lo falso”?, ofreciendo un análisis riguroso sobre esta cuestión.

El acuerdo en la noción “clásica” de verdad y la reformulación en el periodo medieval contrasta con el gran número de teorías de la verdad aparecidas en el último siglo. El análisis y el tratamiento sobre qué sea la verdad ha sido enfocado desde diferentes puntos de vista y bajo diferentes presupuestos según una determinada corriente o escuela filosófica<sup>395</sup>. La consecuencia es que en el lenguaje cotidiano, como en el ámbito de la filosofía se ha adoptado el uso de “La Verdad” en mayúscula y en singular, poniendo el sustantivo “verdad” en relación con otros sustantivos o verbos que indican el acto del conocimiento. Así pues, se habla de: “El conocimiento de la Verdad”, “la búsqueda de la Verdad”, “la posesión de la Verdad”, etc. En todos estos modos de hablar, el término verdad ha sido substancializado, en el sentido de que, en el discurso, se ha hecho de la verdad una substancia, es decir, se ha tratado a la verdad como “objeto”, como algo que existe de modo separado y determinado. En este sentido, también Richard Rorty entiende que la tradición filosófica de Occidente se ha interesado por “La verdad”, desde los filósofos griegos hasta la Ilustración<sup>396</sup>.

Sin embargo, la cuestión de la verdad en la tradición occidental, que, como él dice, arranca con Platón, ha sido analizada de una manera muy precisa y tiene muy poco que ver, al menos, desde el punto de vista filosófico con la idea de “La Verdad”. Parménides, en el *Poema*, ha hablado acerca de la “verdad bien

---

<sup>395</sup> Ver Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997.

<sup>396</sup> Cfr. Rorty, R., “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, pp. 39-40.

redonda”, en contraposición al error<sup>397</sup>. El gran descubrimiento de Parménides consiste en que el discurso de la verdad se funda sobre el ser de las cosas afirmando que lo que es, no puede no ser: “Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás”<sup>398</sup>.

Parménides es el primero en expresar la estructura propia de lo verdadero como una relación entre lo que es ( $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) y el acto de conocer ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ): “Lo mismo es conocer y ser”<sup>399</sup>. Esta afirmación parmenídea indica la posibilidad de formular juicios provisionales e inciertos o juicios que expresen lo verdadero: lo definitivo e innegable. Además, la relacionalidad entre  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  asume como principio que lo que es, sea de por sí inteligible –capaz de ser comprendido por el intelecto– y que el intelecto sea, a su vez, capaz de comprender o de abrirse a lo que es. Sin este presupuesto, no es posible entender la idea de que lo verdadero se funda sobre el ser de las cosas<sup>400</sup>.

Si bien es cierto que Parménides habló de la verdad bien redonda como lo opuesto al error, es a partir del tratamiento de la época clásica y en el periodo medieval donde se puede encontrar un verdadero y auténtico análisis filosófico

---

<sup>397</sup> Parménides, *Poema*, fr. 1, 29-30. Para el texto griego utilizo la edición *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Zehnte Auflage Herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1961. Utilizo la traducción al español de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Gredos, Madrid 1978.

<sup>398</sup> Parménides, *Poema*, fr. 2.

<sup>399</sup> Parménides, *Poema*, fr. 3.

<sup>400</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 27.

sobre la cuestión de la verdad. En la base de la hipótesis parmenídea de la verdad como estructura relacional, Platón formula la noción de verdad estableciendo una primera definición de lo que puede ser denominado como noción “clásica” de verdad. En *El Sofista*, Platón trata de buscar lo que distingue al filósofo del sofista. Según su concepción, el filósofo es aquél que dice lo verdadero. El sofista, en cambio, es el que se hace pasar por verdadero filósofo sin serlo, porque en lugar de decir lo verdadero dice lo falso. Para llegar a esta distinción, Platón analiza la estructura propia del discurso afirmando que el λόγος es la unión del verbo y el nombre, es decir, lo que en términos más técnicos diríamos como sujeto y predicado. No puede constituirse un discurso considerando y tomando los nombres por sí solos, ni tampoco cuando mencionamos los verbos separadamente de los nombres y así lo deja claro Platón: “Los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres”<sup>401</sup>. Así pues, el discurso ofrece cierta información, gracias a la “combinación de los verbos y los nombres [...] y para este complejo proclamamos el nombre de discurso”<sup>402</sup>.

A continuación, Platón declara que es preciso que el discurso sea de un tipo determinado y propone dos ejemplos: “Teeteto está sentado” y “Teeteto está volando”. Con estos ejemplos, Platón quiere mostrar que el discurso está cualitativamente determinado, es decir, posee una cualidad determinada en virtud de lo que se dice de un nombre, pues cómo dice Platón, “es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado”<sup>403</sup>. Tenemos, por tanto, que un primer

---

<sup>401</sup> Cfr. Platón, *El sofista*, 262 a. Utilizo la traducción al español de N. L. Cordero, en Platón, *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid 1988.

<sup>402</sup> Platón, *El sofista*, 262 d.

<sup>403</sup> Platón, *El sofista*, 263 a.

discurso dice de un sujeto (Teeteto) que está sentado y, otro discurso diferente, que dice de un sujeto (Teeteto) que está volando. Pero, “¿que debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?” Y Platón responde: “Que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero”<sup>404</sup>.

Como se puede ver, esta cualidad específica del discurso de la que habla Platón, tiene que ver con lo verdadero y con lo falso. Según esto, el discurso puede ser verdadero o falso y en el ejemplo que pone Platón, el discurso que dice “Teeteto está sentado” es verdadero porque dice “cómo son las cosas” y el discurso que dice “Teeteto está volando” es falso, pues “dice cosas diferentes de las que son”, o sea, “dice lo que no es, como si fuera”<sup>405</sup>. De este modo, lo verdadero se presenta como una propiedad específica del discurso y consiste en el decir las cosas como son, esto es, en decir (o pensar, que para Platón es el discurso que el alma hace con sígo misma<sup>406</sup>) de un sujeto lo que es, lo que es en la realidad.

Por otro lado, Platón utiliza el adjetivo “verdadero” para referirse a las formas o ideas en la *República*. Las formas son más verdaderas que los objetos sensibles y poseen un grado de verdad mayor, pues son los ejemplares eternos de las cosas sensibles<sup>407</sup>. Sin embargo, el texto de Platón no entiende lo verdadero como la cualidad de ciertos objetos, sino como el objeto de nuestro conocimiento o del discurso verdadero. En este caso, las ideas son verdaderas porque son objeto de conocimiento verdadero o del discurso verdadero, es decir, de ciencia. En este sentido, las ideas son más verdaderas porque son objeto de un discurso que es

---

<sup>404</sup> Platón, *El sofista*, 263 b.

<sup>405</sup> Platón, *El sofista*, 263 b.

<sup>406</sup> Cfr. Platón, *El sofista*, 263 e.

<sup>407</sup> Cfr. Platón, *República* V y VII.

siempre verdadero y necesario –como el de la ciencia–, mientras las cosas sensibles son menos verdaderas, pues son objeto de un discurso que a veces es verdadero y a veces es falso –la opinión (*doxa*) o la creencia (*pistis*)–<sup>408</sup>. En este caso, una vez más, lo verdadero y lo falso se refiere al discurso, es decir, a la unión de un verbo y un sujeto en relación con lo que es, con que hay en la realidad.

Aristóteles, al igual que Platón, considera que lo verdadero y lo falso son propiedad del discurso (*λόγος*) o de la proposición y, por consiguiente, tanto los nombres como los verbos por sí solos no son ni verdaderos ni falsos. Por ejemplo, si yo digo “hombre” o “blanco” sin añadir nada más, esto no es ni verdadero ni falso. En el nombre o en el verbo por sí mismos no se da ni lo verdadero ni lo falso. Ahora bien, no cualquier discurso –precisa Aristóteles– puede ser verdadero o falso, sino sólo los discursos asertivos o apofánticos (*apophantikoi*), es decir, los que pretenden describir o manifestar (*apophainesthai*) cómo están las cosas. Existe otro tipo de discursos significativos y referentes a las cosas, pero no son ni verdaderos ni falsos, como por ejemplo, el discurso de la plegaria u oración<sup>409</sup>.

Aristóteles define lo verdadero y lo falso como propiedad del pensamiento o del discurso, o sea, del juicio cuando afirma: “... verdadero o falso, y eso es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que estará en lo verdadero el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y estará en lo falso aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas”<sup>410</sup>. Esta tesis se confirma en E 4, donde Aristóteles afirma que lo verdadero y lo falso están referidos a la unión

---

<sup>408</sup> Cfr. Berti, E., “Verità e Filosofia” en Possenti, V., *Ragione e verità*, p. 25.

<sup>409</sup> Cfr. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1-4. Utilizo la traducción al español de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Gredos, Madrid 1988.

<sup>410</sup> Aristóteles, *Metafísica* IX, 10, 1051b 2-6.

y a la separación de las nociones y, por lo tanto, no están en las cosas, sino en el pensamiento: “No están lo falso y lo verdadero en las cosas, sino en el pensamiento”, como alguna “afección del pensamiento”<sup>411</sup>. En particular, lo verdadero es la unión, en el pensamiento, de cosas que están unidas también en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que están también separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento conforme a la realidad. Lo falso, correspondientemente, es la unión, en el pensamiento, de cosas que no están unidas en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que no están separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento no conforme a la realidad<sup>412</sup>.

Ahora bien, eso no significa que tanto lo verdadero como lo falso dependan del pensamiento. Al contrario, lo verdadero y lo falso son propiedad del pensamiento, que dependen totalmente de su relación con la realidad. Esto implica que el pensamiento tiene una naturaleza “intencional”, es decir está referido y ordenado a las cosas. Por consiguiente, lo que decide la verdad y la falsedad de un discurso siempre es la realidad, el referente último del discurso: “Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco –dice Aristóteles–, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, estamos en lo verdadero”<sup>413</sup>.

Aparece también en Aristóteles el uso del término verdadero para referirse a las cosas que no están ni separadas ni unidas, porque son “no compuestas”. A propósito de estas, también es posible hablar de lo verdadero, no porque signifique el nombrarlas (los nombres como hemos visto no son ni verdaderos ni falsos), sino

---

<sup>411</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 25-26, 1028a.

<sup>412</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 18-28.

<sup>413</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 7-9.

porque de ellas se puede dar una definición. Así pues, cuando se da una auténtica definición de lo no-compuesto, cuando recoge verdaderamente la esencia de la cosa, podemos decir que tal definición es verdadera y no puede ser falsa. La esencia recoge el “qué es” y viene expresada por la definición, es decir, del discurso que dice si una cosa es o no es de una cierta naturaleza. En este caso, también lo verdadero tiene que ver con el discurso. Precisamente, con el discurso definitorio, que se distingue del asertivo en el sentido de que la verdad del primero consiste, no en el juntar o separar, sino en “alcanzarlo y decirlo”. Si se alcanza y se dice la definición es siempre verdadera. Si no se alcanza o no tiene lugar la definición no se puede decir que sea falsa, sino más bien que no se conoce nada, que se ignora, pues como dice Aristóteles “ignorarle es no alcanzarlo”<sup>414</sup>.

Aristóteles reconoce que falso se dice de las cosas, en el sentido de que “siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son”<sup>415</sup>. En este caso, el Estagirita está afirmando que se puede decir falso de las cosas, con el significado de inauténtico, es decir, como aquello que aparece como lo que realmente no es, (ejemplo: el oropel); o por usar el ejemplo aristotélico, como ocurre en el dibujo sombreado y los sueños, que éstos son, pero no son aquello de lo que producen la ilusión. Sin embargo, y también en este caso, como tiene que ver con la apariencia, es decir, con el modo en el que la cosa es considerada por alguien, lo falso y, por extensión, lo verdadero, está referido al pensamiento. También considera Aristóteles lo verdadero y lo falso como significados de “ser” y “no ser” para decir “es” que es verdadero y “no es” que es falso, pero una vez más se refiere al uso del verbo ser y, por tanto, se refiere

---

<sup>414</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 18-1052a.

<sup>415</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 29, 1024b 21-23.

siempre al discurso<sup>416</sup>.

La noción “clásica” de verdad que acabamos de ver se mantuvo durante todo el periodo antiguo. En el periodo medieval fue reformulada por Tomás de Aquino mediante la famosa expresión *adaequatio intellectus et rei*: “*Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus*” (Pues el concepto de verdadero consiste en la conformidad de lo real y el intelecto)<sup>417</sup> y también “*Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit, et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus*” (Y de otro modo se define según lo que formalmente constituye el concepto de verdadero, y así dice Isaac que la verdad es la conformidad de lo real y el intelecto)<sup>418</sup>. Esta definición, que ha dado lugar a numerosos equívocos, pone en relación al intelecto, en el momento del juicio y el mundo, *intellectus* y *res*. Tomás de Aquino escribe: “*Consequitur [veritas] namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est*” (La verdad resulta de la operación del intelecto, en cuanto que el juicio del intelecto es sobre la realidad tal como ella es)<sup>419</sup>.

Este tratamiento clásico de la noción de verdad indica, pues, que la verdad no puede ser explicada en términos de “La Verdad”. A pesar del famoso escrito de Heidegger *Von Wesen der Wahrheit*<sup>420</sup>, que se hace cargo de esta búsqueda de “la esencia de la verdad” para concluir que no es preciso definirla con términos precisos –para el pensador alemán, la verdad hay que concebirla como

---

<sup>416</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 5 y 7. Cfr. Berti, E., “Verità e Filosofia”, pp. 25-28.

<sup>417</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 1, a. 3, c. Cito por S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, vol. I, edición Marietti, Roma 1964.

<sup>418</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 1, a. 1, c.

<sup>419</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 1, a. 9, c.

<sup>420</sup> Traducción al español: Heidegger, M., “De la esencia de la verdad” en *¿Qué es metafísica?*, pp. 109-131.

“manifestación del ser”, lo que demuestra su no clarificación, pues también el término “ser” es algo indefinido e indefinible—, la filosofía, desde sus inicios trató de responder a la cuestión: ¿cuál es la diferencia entre lo verdadero y lo falso? Por esta razón, para evitar caer en malentendidos, y, en la medida en que la noción de verdad es una cuestión filosófica, debería hablarse más bien de la verdad como una propiedad, como algo que está referido al pensamiento, o, si se quiere, a la proposición. Por consiguiente, al menos, en el ámbito de una discusión gnoseológica o epistemológica, y para referirse a la cuestión de la verdad, es preciso señalar que, en la tradición filosófica de la época antigua y medieval, se ha hablado más bien de “lo verdadero” y de “lo falso” y no tanto de “La Verdad” con mayúscula y en singular. Esto evita expresiones, que a pesar de que forman parte del lenguaje actual cotidiano y comunes al uso, crean confusiones y malentendidos. Estas expresiones han sido formuladas del modo siguiente: “Nadie está en posesión de la verdad”, “No existe la verdad”, “No se puede encontrar la verdad”, “La verdad es única”, etc. Si asumimos que lo verdadero es una propiedad del discurso asertivo o apofántico, entenderemos que la verdad no es de ninguno, ni ninguna “cosa” que se pueda “poseer”. Lo verdadero, una vez más, es simplemente una cualidad, una característica o una propiedad que un discurso, o una afirmación, o un pensamiento puede o no puede tener<sup>421</sup>.

#### **b) La reflexividad del *lógos apophantikós***

La noción “clásica” de verdad como conformidad entre el entendimiento y la realidad —en contra de la caracterización que Rorty hace del realista obsesivo— no habla de las cosas allí, fuera de nosotros, en un mundo externo totalmente ajeno a

---

<sup>421</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, pp. 392-405; Berti, E., “Verità e Filosofia”, p. 27.

nosotros. Es absurda la pretensión de querer confrontar el pensamiento o el lenguaje con la “cosa-en-sí”, con la cosa misma no conocida (o como si no fuera conocida) y entender la verdad como resultado de la confrontación entre el propio conocimiento y la realidad imaginada fuera de éste. En este sentido, la crítica que Rorty hace al realista que concibe el mundo un “*être-en-soi* sólido, indómito y yerto que se mantiene a distancia y que muestra una sublime indiferencia aunque lo colmemos de atenciones”<sup>422</sup>, parece justa y acertada. No es posible seguir manteniendo esta noción del realismo, pues, como dice Rorty, o bien se reduce a la “causa inefable de nuestra sensibilidad” o bien es el “nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta”<sup>423</sup>.

En contra de una concepción realista del mundo como Realidad-en-Sí-Misma, hay que decir que la conformidad, de la que hace uso la noción “clásica” de verdad, se establece entre el intelecto que, en posesión de datos suficientes, formula un juicio cierto sobre las cosas conocidas, es decir, evalúa el conocimiento que posee de las cosas, sin huir de él mismo. La tesis de la verdad “clásica” establece –como ha indicado el profesor Livi– una conformidad entre “el intelecto” (que formula el juicio) y la “*res*” (entendiendo por *res* cada ente, también la propia persona, sus actos y pensamientos) con perfecta homogeneidad entre los dos términos, pues, ambos pertenecen al conocimiento: “La mente, de hecho, juzga que tiene datos suficientes para formular un cierto juicio sobre las cosas conocidas, o sea, valora su conocimiento efectivo de las cosas, sin salir de sí misma, sino habiendo en sí la conciencia de que los propios actos cognoscitivos vienen posibilitados por la presencia del ser de las cosas”<sup>424</sup>. El juicio es, por

---

<sup>422</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 73.

<sup>423</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP.*, p. 76.

<sup>424</sup> Livi, A., *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002, p. 29. *La ricerca*

tanto, el momento de la actividad poiética del intelecto, que con una elaboración suya en conformidad con el objeto conocido, toma posición en relación con los objetos. La proposición verdadera resulta de la relación entre un juicio y los datos que el sujeto posee en el momento en el que se dispone a juzgar. Para ello, es preciso que el sujeto sea consciente de los datos que dispone para afirmar tal cosa: ¿puedo afirmar o decir tal cosa, sobre la base de lo que conozco?, ¿poseo todos los elementos del juicio necesario para pronunciarme sobre tal cosa? En el momento del juicio es donde el sujeto arriesga, en cuanto se empeña en la determinación de la verdad de su pensamiento. El juicio, por tanto, es el acto del intelecto, con el cual se expresa la *adaequatio* del mismo intelecto con las cosas conocidas y dicha *adaequatio* no es otra cosa, sino la que otorga a la proposición la propiedad de ser verdadero<sup>425</sup>.

La noción de *adaequatio* como conformidad sólo se puede hacer efectiva si se comprende que el entendimiento es, necesariamente, reflexivo, es decir, vuelve sobre sí mismo y reflexiona sobre los datos que posee. Como se ha señalado: “Adecuación y reflexión se exigen y complementan mutuamente; no hay adecuación sin reflexión, porque la correspondencia entendimiento-realidad ha de ser una correspondencia conocida para que se constituya efectivamente en adecuación”<sup>426</sup>. Si el intelecto puede aprehender la conformidad entre él mismo y la realidad es porque puede reflexionar sobre su propia operación. Es más, el intelecto puede emitir un juicio verdadero porque reflexiona sobre sí mismo y analiza su propio contenido. Entender el carácter reflexivo del entendimiento es necesario para explicar la verdad como *adaequatio intellectus et rei*: “Si la

---

*della verità*, p. 133.

<sup>425</sup> Cfr. Livi, A., *Verità del pensiero*, pp. 29-30. *La ricerca della verità*, pp. 132-133.

<sup>426</sup> Segura, C., *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsa, Navarra 1991, p. 78.

adecuación [*adaequatio*] no se reduce a mera representación, y si el entendimiento puede conocer el acto de adecuación, si la verdad se da propiamente en el juicio que compone y divide, y si el ser veritativo no se confunde con el ser real, es por el carácter reflexivo del entendimiento que, en cada operación, vuelve sobre sí mismo conociéndola y conociéndose: conociendo, por tanto, su adecuación con la cosa<sup>427</sup>.

Entender la verdad como *adaequatio*, por tanto, no implica la idea de “copia” o reflejo de la realidad, en contra de las teorías modernas de corte cartesiano. El término latino *adaequatio* deriva de *aequalis*, haciendo referencia al término “igual”, “idéntico”. La conformidad entre intelecto y cosa elude la idea de que hay dos realidades independientes, contrapuestas la una a la otra, en la que la una refleja la forma de la otra, sin asumirla verdaderamente. Por esta razón, el término *adaequatio* no está referido a una “correspondencia” entre dos realidades que restan distintas y contrapuestas la una a la otra, en la que una simplemente refleja la forma de la otra sin asumirla. A este propósito es necesario disipar el equívoco que, a menudo, se tiene cuando se habla de la concepción “clásica” de verdad confundiéndola con la teoría moderna de la verdad como reflejo, pues, como se sabe, tanto para el racionalismo como para el empirismo moderno, la mente humana no conoce directamente las cosas o la realidad, sino sólo y exclusivamente las ideas que de ella nos forjamos<sup>428</sup>. Bajo este presupuesto, la verdad viene inevitablemente entendida como una especie de reflejo, como en un espejo, de las cosas en las ideas. Esta fidelidad o adecuación entre la cosa y la idea no puede ser verificada, porque para constatarla deberíamos salir de nuestras propias ideas, de nosotros mismos y ver si las ideas que tenemos corresponden o no a las cosas, al

---

<sup>427</sup> Segura, C., *La dimensión reflexiva de la verdad*, p. 88.

<sup>428</sup> Esta idea coincide con la lectura histórica que Rorty presenta en *PMN*, pp. 50ss.

mundo. Por el contrario, la noción “clásica” de verdad integra la intencionalidad, según la cual, el intelecto es capaz de asumir o apropiarse de la cosa, de modo que en el momento del juicio no hay una objetivación por parte del sujeto situándose en un “punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto”<sup>429</sup>.

La conformidad de la que habla la filosofía clásica, entre el enunciado y la realidad se refiere a la idea de que el intelecto es capaz de tener presente las cosas, de apropiarse de las cosas intencionalmente. El carácter reflexivo del juicio, en el que se expresa la verdad, es de una naturaleza tal que permite conocer la realidad misma y la misma conformidad del entendimiento a ella. Esta *adaequatio* del intelecto a la cosa no significa, por otro lado, un conocimiento exhaustivo y concluyente de la cosa por parte del intelecto, es decir, conocimiento de los rasgos esenciales y accidentales de una cosa, sino “conformidad”<sup>430</sup>. Hay, como si dijéramos, una identificación entre el intelecto y la cosa (desde un punto de vista intencional). Así como la percepción o conocimiento sensible asume –a través de los órganos sensoriales– la forma sensible de la cosa, de igual modo, el intelecto –el

---

<sup>429</sup> Cfr. Berti, E., “Verità e Filosofia”, p. 29. La crítica más común a la noción de verdad, caracterizada como “teoría de la correspondencia”, ligada históricamente a una ontología y epistemología realista es formulada en los siguientes términos: “La teoría de la correspondencia presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación Sujeto-objeto como relación ontológica entre «cosas» comparables objetiva y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo. Sólo saliéndose fuera de la relación podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos conectados. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, inviable a todas luces en el contexto humano”. Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada 1998, p. 11. El problema de esta crítica es que tiende a incluir bajo el epígrafe “teorías de la correspondencia” a la noción “clásica” y a la noción moderna de verdad como reflejo, confundiendo ambas teorías.

<sup>430</sup> Esta identificación se puede traducir en una terminología que sustituye la palabra “adecuación” por la de “conformación” o “correspondencia”. Vittorio Possenti ha propuesto utilizar los términos de “conformidad” o “correspondencia” para no entender la noción clásica de verdad como la verificación de una adecuación exhaustiva, que expresa todo lo que hay de cognoscible en la *res*. Cfr. Possenti, V., “La domanda sulla verità e i suoi concetti” en *La questione della verità*, Armando editore, Roma 2003, p. 19.

alma intelectual— asume la forma inteligible de la cosa. Para entender esta noción en su verdadero sentido hay que entender que el intelecto es capaz de asumir la forma inteligible de la cosa, obviamente sin su materia. Como Enrico Berti ha puesto de relieve: “Cuando yo comprendo con el intelecto la forma inteligible de una cosa, por ejemplo, la fórmula del agua  $H_2O$ , mi intelecto asume, por así decir, la forma (es decir, la *formula*, “pequeña forma”) del agua, sin la materia de ella. Se tiene así una identificación formal y no material (los escolásticos decían “intencional”) entre el intelecto y la cosa”<sup>431</sup>.

Ahora bien, la noción “clásica” de verdad tampoco defiende una correspondencia entre las partes de las oraciones y las partes del mundo emparejadas, en contra del “realista técnico” que defiende una teoría fisicalista de la referencia (caracterizado por Rorty según esta terminología en su *Consequences of Pragmatism*). Como ha señalado Davidson, la noción de correspondencia entre palabras y hechos habría triunfado si con ella se hubiese explicado qué hecho o trozo del mundo es el que hace que una determinada proposición sea verdadera, pero, para bien o para mal: *No-one has succeeded in doing this* (“Nadie ha tenido éxito en esto”<sup>432</sup>). ¿Cómo se puede reconocer la microestructura de esa correspondencia? Parece justo el concederle a Richard Rorty que la formulación de la verdad como correspondencia entre el lenguaje y los hechos (la que inaugura la tradición analítica con Russell o el primer Wittgenstein) ha fracasado, al menos hasta hoy, cuando se ha tratado de articular la estructura del mundo<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> Berti, E., “Verità e Filosofia”, p. 28.

<sup>432</sup> Davidson, D., “Truth Rehabilitated” en *Rorty and His Critics*, p. 66.

<sup>433</sup> Cfr. Engel, P., *Truth*, pp. 14-26.

### c) La inconsistencia del uso de la verdad del neopragmatismo

La crítica que Rorty hace a la noción de verdad como correspondencia, la falacia de la teoría de “la verdad como correspondencia” comienza cuando se piensa que la relación entre el lenguaje o el pensamiento es fragmentaria (“como la relación entre piedras individuales y rocas individuales”)<sup>434</sup>. Ahora bien, el hecho de que esta noción de verdad como correspondencia no funcione, ¿legítima y hace plausible el uso que Rorty hace de la verdad en su sentido neopragmatista? La respuesta es la siguiente: el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde el abandono de la noción de verdad como correspondencia al uso neopragmatista de la verdad, no puede justificarse, cuando se demuestra que el uso que Rorty hace de la verdad se apoya en la noción “clásica” de verdad.

Por esta razón, la tesis que se defiende es la siguiente:

La concepción neopragmatista de la verdad, que sostiene que la verdad es simplemente

1. un uso como aval o de aprobación y apoyo;
2. un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia *S* está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera;
3. un uso desentrecomillador como cuando decimos: “‘La nieve es blanca’ es verdadero si y sólo si la nieve es blanca”<sup>435</sup>;
4. aquello cuya creencia resulta beneficiosa<sup>436</sup>;
5. aquello que se reemplaza por la justificación<sup>437</sup>

<sup>434</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 198.

<sup>435</sup> Los usos 1, 2 y 3 se encuentran en Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 175.

<sup>436</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 19. 166; “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 243; “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 41.

<sup>437</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, pp. 13. 14.

es inconsistente, pues, esta misma concepción neopragmatista de la verdad, o mejor, el uso que Rorty hace del término verdadero se apoya en la que puede ser denominada como noción “clásica” de verdad.

Rorty no tiene dudas en aceptar el sentido común de mundo, como el referente asignable a la gran mayoría de nuestras creencias. Las estrellas, las mesas o las personas constituyen el mundo en la medida en que son los referentes, cuya inexistencia, nadie –excepto el realista científico de turno– cuestionaría<sup>438</sup>. En este sentido, el neopragmatismo no tendría dudas en afirmar que es el mundo, en cierto sentido, el que decide y determina la verdad de las cosas. Pero, ¿cómo determina el mundo la verdad? Rorty responde: ‘La determinación acaba por ser tan solo el hecho de que nuestra creencia en la blancura de la nieve es blanca es debido a que la nieve es blanca y de que nuestras creencias acerca de las estrellas son verdaderas debido a que las distribuimos en constelaciones, etc.’<sup>439</sup>.

Si esta concepción de Tarski es la teoría de la verdad como correspondencia, entonces, ésta es inobjetable para cualquiera, o por lo menos, para Rorty lo es<sup>440</sup>. Si embargo, Rorty cree que los que apoyan la controvertida teoría filosófica de la “verdad-correspondencia” quieren decir mucho más, pues, “este sentido trivial de «verdad» como «una correspondencia con la realidad» y como algo que «depende

---

<sup>438</sup> Cfr. Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 74.

<sup>439</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 74. Como se sabe, este uso de la relación entre el mundo y nuestras creencias procede del filósofo analítico Alfred Tarski en “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological*, IV (1944), pp. 341-375. Traducción al español: “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica” en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Nueva visión, Buenos Aires 1960, pp. 111-157.

<sup>440</sup> Rorty no está indicando que la teoría semántica de Tarski es trivial. Ver nota al pie n° 13 de “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 75. Cfr. Bond, E. J., “Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth” en *Ratio*, vol. 29 (1987), pp. 79-88. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 1, pp. 187-195.

de una realidad independiente de nuestro conocimiento» no contenta al realista<sup>441</sup>. Por esta razón, Rorty ha indicado que la noción de verdad como correspondencia no explica nada cuando se considera como una correspondencia entre lenguaje y realidad, de tipo fragmentaria, es decir, “una cuestión de contacto de capacidades integrantes discretas con masas de realidad discretas”<sup>442</sup>.

Como se puede apreciar, la crítica de Rorty se dirige a la concepción de la verdad que el realista obsesivo del siglo XX sostiene, una teoría de la verdad que se inserta en el debate entre realistas y antirrealistas. De hecho, el pensador norteamericano dice así: ‘Pues supongamos que disponemos de una teoría por la que el tercer ojo, el de la mente, tiene o no tiene una clara visión de la naturaleza de las cosas, el tipo de teoría que encontramos, pongamos por caso, en algunas partes de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles [...]. Si dejamos de concebir el conocimiento como resultado de la manipulación de *Vorstellungen*, **creo que podemos restituir la sencilla noción aristotélica de verdad como una correspondencia con la realidad de la que tenemos clara conciencia**, pues entonces demostrará ser la indiscutible trivialidad que de hecho es’<sup>443</sup>.

Esta idea es interesante, porque, parece ser, que con estas palabras, Richard Rorty todavía cree que es posible restituir “la sencilla noción de verdad como una correspondencia con la realidad”, pues sólo dice algo que es trivial<sup>444</sup>. Al menos,

---

<sup>441</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 74. (Comillas del autor).

<sup>442</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 198.

<sup>443</sup> Rorty, R., “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 76. (La negrita es mía).

<sup>444</sup> Según la afirmación que se encuentra en “El mundo felizmente perdido” en *CP*, p. 76, Rorty no sería un deflacionista en sentido estricto, pues habría algo que decir sobre la verdad, aunque sea poco. Sin embargo, en la Introducción a *CP* asevera que los pragmatistas dudan que haya mucho que decir sobre el término “verdad”. Cfr. Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 19. Él pretende avalar la idea de que no hay necesidad de tener una teoría sobre la naturaleza de la verdad, pues su carácter básico o elemental hace que no sea necesario ofrecer una teoría exhaustiva sobre la naturaleza de la verdad y que no sea una cuestión interesante en la práctica. Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, pp. 173-221.

el Americano no está en contra de la intuición de que hablamos sobre cosas, sobre personas y sobre el mundo. Y si Rorty no está en contra de que nuestro lenguaje describe el mundo, aún cuando estas descripciones sólo pueden ser más o menos útiles, ¿se podría afirmar que el neopragmatismo, a través de su tratamiento pragmático de la verdad, se hace cargo de la noción clásica de la verdad?

Rorty no está en contra de la noción aristotélica de la verdad, a pesar de su trivialidad, ya que esta comprensión de la verdad viene a decir que cuando se emite un juicio asertivo o apofántico, es decir, cuando se describe o manifiesta (*apophainesthai*) cómo están las cosas, se está poniendo en relación dos términos que, en función de lo que se predica o se dice del sujeto, se da la propiedad de ser verdadero o de ser falso. Pero es que, además, no puede ser de otra manera, pues Rorty está presuponiendo de manera constante esta noción “clásica” de verdad, en el sentido de que aquello que él dice es verdadero y no lo considera falso.

Si Rorty aceptara que tanto su crítica deconstructiva de la noción de verdad como correspondencia, como su visión particular sobre el tratamiento de la verdad no fuera verdadero, ¿qué sentido puede tener toda su elaboración filosófica? A pesar de que la obra temprana de Rorty hace hincapié en que su propuesta neopragmatista no puede apelar a la verdad, el propio Rorty ha reconocido lo siguiente<sup>445</sup>:

“Confieso que todavía a las alturas de 1986 hacía la desafortunada distinción entre «demostrar que los filósofos anteriores estaban equivocados» y «ofrecer redescripciones en un lenguaje alternativo», en lugar de decir de un solo golpe que afirmar que los antepasados de uno usaban un mal lenguaje es lo mismo que

---

<sup>445</sup> Rorty no puede admitir que la noción tradicional de verdad es falsa, es decir, no se corresponde con la realidad, ya que su discurso edificante solamente promueve otra forma de hablar más brillante.

afirmar que estaban cometiendo un cierto tipo de error. No importa qué bobadas haya podido decir yo en el pasado. [...] Tampoco tengo reparos en afirmar que, cuando avanzo opiniones filosóficas de alcance, lo que tengo son «pretensiones de verdad» y no me limito a recomendar que se hable de un modo diferente»<sup>446</sup>.

¿Cómo se puede interpretar la expresión «pretensiones de verdad»? El argumento desconstructivista que Rorty lanza contra los supuestos de la filosofía tradicional y su tratamiento de la verdad asume, de forma inequívoca, que los filósofos anteriores cometieron algún tipo de error; de lo contrario, sus críticas no serían efectivas. Como él mismo ha indicado: “La mayoría de las críticas concretas de la tradición están tomadas de filósofos tan sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn y Putnam. Es tanto lo que debo a estos filósofos en relación con los medios que utilizo”<sup>447</sup>. Pero, ¿para qué ha utilizado Rorty los argumentos de los filósofos sistemáticos? Pues, para “mostrar la esterilidad de los intentos de dar un sentido a expresiones como «adecuación a los hechos» o «el modo como es el mundo»”<sup>448</sup>. El hecho es que Rorty pretende desvincularse de una tradición que, por el motivo que fuese (ya sea porque se equivocaron, ya sea porque presenten cuestiones fútiles y es preciso cambiar de tema), está en el error, aún cuando estar en lo cierto y estar en el error sean concebidos bajo categorías pragmáticas, es decir, aún cuando el error sea entendido como una forma de hablar no-útil y lo verdadero sea lo útil. En este caso, el error de estos autores consistiría en usar criterios de verificación y no pragmáticos. Así pues, el error de los filósofos anteriores ha sido el pensar que es posible hablar de lo verdadero y de lo

---

<sup>446</sup> Rorty, R., nota al pie 16 en “Charles Taylor en torno a la verdad” en *TP*, p. 125. (Comillas del autor).

<sup>447</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 16.

<sup>448</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 40. (Comillas del autor).

falso en términos de correspondencia, cuando esto ha demostrado ser un fracaso. Ya no es posible hablar de la verdad, según Rorty, en términos de correspondencia, sino de justificación o asertabilidad garantizada.

Precisamente, son los autores más sistemáticos y rigurosos de la filosofía analítica los que han permitido entender que la noción de “mundo”, que el verdadero creyente realista sostiene, tiene más de obsesión que de intuición. En este sentido, la noción de mundo como “cosa-en-sí” o como algo que mantiene una relación con el lenguaje o el pensamiento de tipo “fragmentario” no funciona, porque, en primer lugar, no se entiende que pueda significar que el mundo sea “causa inefable de nuestra sensibilidad”, y, en segundo lugar, porque el lenguaje penetra tan profundamente en lo que nosotros llamamos “realidad”, que la idea de vernos a nosotros mismos como cartógrafos de algo, es un imposible. Por eso, Rorty ha demostrado –como es el caso–, a partir de la propuesta filosófica de “los filósofos más importantes de nuestro siglo”, que la noción de mundo del “realista obsesivo”, que la verdad como correspondencia (tipo fragmentario) entre lenguaje y hecho, que el conocimiento como representación exacta de la realidad, etc., ya no puede hacerse efectiva.

Por consiguiente, se puede afirmar que el neopragmatismo se hace cargo de la noción “clásica” de verdad en el siguiente sentido:

El juicio del neopragmatismo, que asevera que la verdad es

1. un uso como aval o de aprobación y apoyo;
2. un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera;
3. un uso desentrecomillador como cuando decimos: “La nieve es blanca” es

verdadero si y sólo si la nieve es blanca<sup>449</sup>;

o también como:

4. aquello cuya creencia resulta beneficiosa<sup>450</sup>.

5. aquello que se reemplaza por la justificación<sup>451</sup>,

es verdadero, porque 1, 2, 3, 4, y 5 se conforman con la realidad descrita por el neopragmatismo. Es decir, el intelecto ha asumido la “forma” en 1, 2, 3, 4 y 5 de la realidad, pues, a través de los datos que posee (es decir, de la imposibilidad de entender la realidad como Realidad-en-Sí, como una realidad que se descompone en trozos, llamados “hechos”), considera que 1, 2, 3, 4 y 5 “dice cómo son las cosas”. Y el juicio que asevera “cómo son las cosas” tiene la propiedad de ser verdadero.

De manera similar, Rorty puede sostener que el juicio de la filosofía tradicional, que asevera que la verdad es

(a) correspondencia entre el pensamiento o el lenguaje y la Realidad-tal-como-es-en-Sí-misma, como una correspondencia entre los elementos del lenguaje y realidad en sus “hechos”,

es falso, porque (a) no dice “cómo son las cosas”, sino “dice cosas diferentes de las que son”, o sea, “dice lo que no es, como si fuera”<sup>452</sup>. Y el juicio que no asevera “cómo son las cosas” tiene la propiedad de ser falso.

Como conclusión, se puede defender lo siguiente:

Rorty no puede escapar a la noción “clásica” de verdad, pues ésta es una

<sup>449</sup> Cfr. Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 175.

<sup>450</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 19. 166; “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 243; “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 41.

<sup>451</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, pp. 13. 14.

<sup>452</sup> Platón, *El sofista*, 263b

noción básica, esencial de nuestro pensamiento, ya que, como ha dicho Donald Davidson (y Rorty estaría de acuerdo), ‘sin la idea de verdad no seríamos personas que piensan, ni podríamos entender qué es para alguien el ser una persona que piensa’<sup>453</sup>. En el mismo momento en el que se hace una aserción asertiva o apofántica (por ejemplo: ‘lo verdadero es «el resultado de una comunicación no distorsionada, el punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere»’<sup>454</sup>) ésta tiene la propiedad de ser verdadera o de ser falsa. Y si se demuestra que la noción ‘clásica’ de verdad no viene sino a expresar una propiedad que, necesariamente, tiene o no tiene los enunciados asertivos, se puede afirmar consecuentemente:

A) Que el neopragmatismo no puede concluir diciendo que la verdad tiene únicamente los usos 1, 2, 3, 4 y 5, cuando 1, 2, 3, 4, y 5 se hacen cargo de la noción ‘clásica’ de verdad.

B) Que el neopragmatismo no puede defender una posición deflacionista de la verdad, cuando éste se hace cargo de la noción filosófica ‘clásica’ de la verdad<sup>455</sup>.

---

<sup>453</sup> Davidson, D., ‘Truth Rehabilitated’ en *Rorty and His Critics*, p. 72.

<sup>454</sup> Rorty, R., ‘La contingencia de la comunidad liberal’ en *CIS*, p. 86.

<sup>455</sup> Si se admite A: que el tratamiento que Rorty hace de la verdad, (caracterizada como concepción neopragmatista de la verdad) asume la noción ‘clásica’ de verdad, y, B: que la noción ‘clásica’ de verdad es una noción que ha recibido un tratamiento filosófico y, por tanto, puede ser considerada como noción filosófica, entonces, la tesis de Rorty de que ‘la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico [...] todo lo que se haga en dicha área carece de interés’ va en contra de lo que, *de facto*, se está llevando a cabo. Rorty se autorrefuta, porque, por un lado, admite que la verdad no requiere una explicación filosófica, sin embargo, él está asumiendo una noción de verdad que es filosófica, a saber, la noción ‘clásica’ de verdad.

### 3. LA INTENCIONALIDAD DEL ACTO COGNOSCITIVO: EL REALISMO CLÁSICO.

Ya se ha visto cómo, cuando en el lenguaje ordinario se habla de la verdad, se está refiriendo a la verdad lógica, es decir, a la posibilidad que el pensamiento tiene de expresar aquello que el sujeto ha conocido. Por esta razón, no tiene sentido hablar de “verdad objetiva” en contraposición a “verdad subjetiva”. La verdad es siempre subjetiva y al mismo tiempo objetiva. Decimos que ella es siempre subjetiva en la medida en que es enunciada por un sujeto y decimos que también es objetiva, en cuanto considera que su pensamiento es conforme a la realidad (al objeto considerado). Ahora bien, entender la verdad como una propiedad del juicio necesita de dos principios que es preciso explicar. Uno concierne al propio pensamiento o intelecto y otro a la realidad, pues son los elementos que intervienen en el momento en el que se predica lo verdadero. No se puede entender la noción “clásica” de verdad como conformidad entre *intellectus* y *res*, si no se comprende que la realidad es inteligible y que el intelecto es capaz de entenderla. Esta relación entre realidad e intelecto o entre el intelecto y realidad está a la base del proceso cognoscitivo. Así pues, en relación con la tendencia neopragmatista a reducir el conocimiento a la conversación entre los hablantes, se presenta una breve exposición del proceso cognoscitivo que parte de la existencia de la realidad y continúa en la participación activa de los sujetos cognoscentes.

#### a) El realismo metodológico

En relación con la propuesta gnoseológica de Richard Rorty de eliminar la consideración realista del mundo como cosa-en-sí o como hechos isomórficamente emparentados con el lenguaje, se expone, de forma breve, la concepción del realismo clásico. La tesis central de Rorty según la cual, “es una imposible tentativa despojarnos de nuestra piel –de las tradiciones, lingüísticas y no

lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica— para compararnos con algo absoluto<sup>456</sup>, puede ser comprensible si con ésta se está queriendo decir que no podemos entender “el mundo” o “la realidad” como algo que se describe a sí mismo como es. Difícilmente se puede entender la idea de un mundo que se presenta a sí mismo y que nos dice cómo debe ser descrito, pues en última instancia la realidad no habla —en el sentido más común del término—. A pesar de las habituales confusiones entre el realismo que deriva de los presupuestos modernos y kantianos y aquél realismo primigenio clásico, hay que decir que uno y otro pueden y deben ser individuados y diferenciados, pues, en todo caso, la idea de que los presupuestos de la epistemología moderna se siguen necesariamente del tratamiento de la época clásica, debería ser demostrada<sup>457</sup>.

En la definición de verdad “clásica”, que pone en relación el intelecto y la realidad, se parte del dato evidente de la realidad de las cosas. Lo que produce la verdad del pensamiento es el ser de las cosas, la existencia de las cosas. Platón señala que la verdad consiste en decir “cómo son las cosas”<sup>458</sup>, Aristóteles dice que lo blanco o lo no blanco se dice porque está en las cosas<sup>459</sup> y Tomás de

---

<sup>456</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 26.

<sup>457</sup> En ningún texto de Rorty se justifica este paso necesario entre la Antigüedad y la época moderna. Las interpretaciones históricas de la filosofía son presentadas de forma breve y muy superficial, como el propio Rorty ha confesado. Cfr. Rorty, R., *PMN*, 74. En los dos primeros capítulos de *PMN*, se presenta una historia de lo que ha significado el concepto de “mente” (“La invención de la mente”) y una desconstrucción del mismo (“Personas sin mente”). Sin embargo, esta consideración histórica de la mente se centra fundamentalmente en la concepción que surge a partir de Descartes. A pesar de todo, Rorty entiende que la idea de “estar en contacto con las mismas cosas”, salvo algunas diferencias generales, es compartida por Platón, Descartes y Kant. De este modo, Rorty está fundiendo la época clásica con el periodo de la Modernidad. Cfr. Rorty, R., “Response to John McDowell” en *Rorty and His Critics*, pp. 123-128.

<sup>458</sup> Platón, *El sofista*, 263b.

<sup>459</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 7-9.

Aquino habla de “*de re secundum quod est*” (la realidad tal como ella es)<sup>460</sup>. La postura de todos estos autores, desde el punto de vista de la concepción de la verdad, es el horizonte común del realismo. Esto implica un principio metodológico basado en la primacía de la realidad del mundo. Así pues, el punto de partida de la reflexión es la existencia de las cosas: *res sunt*. Esta realidad existente le sirve al sujeto para aseverar que la presencia del ente no es producto de su pensamiento, sino efecto de la consistencia ontológica de la realidad, es decir, de lo que hay, de lo que existe: del ente.

La posición central del realismo “clásico” asume que el conocimiento no termina en “la idea” o “concepto”, sino en la cosa. Así pues, el objeto inmediatamente aferrado en el proceso cognoscitivo es la cosa misma y no un sustituto. No se debe pensar, por tanto, que detrás de la idea o del concepto no haya algo de real, o que quede algo absolutamente incognoscible para nosotros. Por el contrario, a través de la mediación del concepto se aprehende el objeto real. El intelecto, a través de sus conceptos, se hace idéntico a la cosa, teniendo en cuenta que la cosa goza de dos formas de existencia: en el intelecto y fuera de éste. El término “cosa” no se reduce, naturalmente, a la cosa material que se percibe por los sentidos —en tal caso el realismo sería un banal “cosismo”, pues *res* es un trascendental que significa todo aquello que puede ser objeto final del acto cognoscitivo—<sup>461</sup>.

La experiencia originaria tiene su núcleo fuerte en la aprehensión de los entes que constituyen el mundo, es decir, lo inmediato es la constatación de la existencia de cosas concretas. La existencia de un todo ordenado de entes es el funda-

---

<sup>460</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 1, a. 9, c.

<sup>461</sup> Cfr. Possenti, V., *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando editore, Roma 2004, pp. 37-41.

mento de la verdad del pensamiento. Esta aprehensión del ente comienza –como ha enseñado Aristóteles– con la percepción y, a través de ella, el intelecto permanece constantemente en contacto directo con la realidad de las cosas concretas<sup>462</sup>. También, Tomás de Aquino ha puesto de manifiesto que la primera constatación es la existencia de las cosas: “*Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit, est ens*” (Aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más conocido, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente)<sup>463</sup>.

En la afirmación precedente la palabra clave es “ente”, pues con esta noción se indica “todas las cosas” (τὰ πάντα). Con este término se asevera que, en el conocimiento, de lo primero que el intelecto se da cuenta es de la existencia en acto de algo. De nuevo, en el acto perceptivo, se manifiesta inmediatamente la existencia de las cosas que percibimos y se presentan como el primer “objeto” de lo que conocemos. Es el *ens* lo primero que se conoce y lo que se evidencia en el aparecer de las “cosas”. Incluso, este dato de existencia es previo a cualquier otro conocimiento que tenga que ver con la naturaleza misma de lo que hay y de sus relaciones. Es claro, por tanto, que en el acto perceptivo, la primera noticia que nosotros tenemos al concebir la realidad es esta: “existe el ente”<sup>464</sup>.

El realismo metodológico significa, por tanto, la presencia de lo existente concreto real desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo y hasta el final. Todo aquello que es o que existe es lo concreto: el mundo entendido como el conjunto de todas las cosas singulares. De la existencia de los entes nos damos cuenta, porque están presentes desde el principio y hasta el final. Y en la relación de

---

<sup>462</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a.

<sup>463</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 1, a. 1, c.

<sup>464</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 158. 163.

nuestro intelecto con la realidad se puede predicar lo verdadero. Una relación que, como se verá a continuación, acepta que el intelecto es capaz de expresar lo que hay en la realidad (comprender lo que hay) y que la realidad es inteligible. La realidad no es entendida como el mero contenido de la conciencia ni como la cosa-en-sí, pues esto no tiene ni puede tener sentido alguno. Por el contrario, se habla de realismo o de realidad para indicar que el acto del conocimiento no crea ni construye el objeto del conocimiento, sino que lo presupone como algo distinto del propio acto de conocimiento; aunque, el conocimiento del objeto conocido es el resultado de una elaboración necesariamente subjetiva<sup>465</sup>.

### b) Intencionalidad y naturaleza del intelecto

La presencia de lo existente desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo exige una satisfactoria relación con el intelecto, pues éste es el que formula lo que hay en la realidad. La relación entre la actividad del intelecto ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) y realidad ( $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) no ha sido considerada desde el origen de la filosofía como algo en contraposición. Ya Parménides, al poner de relieve la diferencia entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual, extrae algo que el intelecto encuentra en la realidad:

Τὸ γὰρ αὐτὸ  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  ἐστὶν τε καὶ εἶναι (“Lo mismo es conocer y ser”)<sup>466</sup>.

Por primera vez en la Historia de la filosofía, el intelecto descubre su objeto propio: τὸ ὄν. A pesar de que el intelecto ( $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$ , *intellectus*) y lo que es —el ente— (τὸ ὄν, *ens*), son distintos, Parménides constata, que en el encuentro entre la actividad del intelecto y la realidad hay algo de idéntico, porque el τὸ ὄν viene entendido o comprendido por el  $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$ : “Lo que puede pensarse es lo mismo que

---

<sup>465</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 114.

<sup>466</sup> Parménides, *Poema*, fr. 3.

aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente –en el cual tiene consistencia lo dicho– no hallarás el ente<sup>467</sup>. El Eléata está afirmando que el comprender intelectivamente, o sea, entender el ente y lo que el ente es convergen en el mismo ente. Esta idea no debe ser interpretada de manera idealista, como si en el ente real coincidieran pensar y ser. Dado que el intelecto es capaz de comprender lo que es el ente, es decir, la realidad, Parménides constata que en el encuentro entre el intelecto y el ente, el comprender y lo que el ente es, tienen algo de idéntico. El comprender intelectivamente (voeĩv) significa que el acto intelectual del νοῦς no discursivo se identifica con el ente, con lo que es. Y esto es posible porque lo que es, es decir, el ente puede ser comprendido por el intelecto<sup>468</sup>.

Platón recoge la doctrina de Parménides en cuanto a la relación entre intelecto y ser. Según narra Platón en el *Fedón*, la filosofía se origina en la búsqueda por conocer la causa o principio de todas las cosas, es decir, el *arché* de todo lo que hay. Los filósofos presocráticos naturales trataron de dar razón de los objetos sensibles, a partir de causas sensibles (“primera navegación”): aire, fuego, sangre, lo caliente, lo frío, etc.<sup>469</sup>. Sin embargo, Platón ve la necesidad de realizar una “segunda navegación” para dar cuenta de la realidad y aliviar la insuficiencia de la “investigación de la naturaleza”. Como es bien sabido, Platón se remite a las causas motriz, que son la fuente o principio de todo lo demás. Estas causas últimas son las consideradas ideas o formas (εἶδος) y su comprensión sólo es posible a

---

<sup>467</sup> Parménides, *Poema*, fr. 8, 34-36.

<sup>468</sup> El filólogo griego y filósofo alemán Seidl considera que voeĩv no puede ser traducido como “pensamiento”, porque este concepto significa actividad discursiva, sino como “comprender” (o entender) para conservar el aspecto receptivo intuitivo. Cfr. Seidl, H., *Storia della filosofia e verità*, Mursia, Roma 1999, pp. 123-124.

<sup>469</sup> Cfr. Platón, *Fedón*, 96 b.

través del intelecto. El alma intelectiva debe ser conducida desde los fenómenos sensibles a las características esenciales inteligibles. Para ello, el alma debe dar un giro del exterior a su interior, es decir, de la sensación a la actividad intelectiva. Así pues, el auténtico filósofo, guiado por el intelecto, comprende lo esencial de las cosas y su conocimiento se asemeja al de la divinidad, en cuanto que tiene “amor a la sabiduría”<sup>470</sup>. Es también el intelecto, en este sentido, el que aprehende la verdadera realidad. Tampoco Platón considera al intelecto y a la realidad como en situación de extrañeza, pues es el νοῦς el que comprende la verdadera realidad.

Aristóteles confirma, de nuevo, la más estrecha unidad entre intelecto y realidad. En este caso, Aristóteles examina la facultad intelectiva –la parte del alma que conoce y piensa– y su funcionamiento contrastándola con la facultad sensitiva. Así como el sentido es capaz de sufrir o padecer (sentirse afectado) la acción del objeto sensible, el intelecto consiste en la capacidad de sufrir o padecer la acción del objeto inteligible: “Ahora bien, si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar”. Este influjo bajo la acción de lo inteligible es denominado por Aristóteles como εἶδος, es decir, como forma o especie: “el intelecto ha de ser capaz de recibir la forma” y como tal, “ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma”. Por esta razón, se dice que el intelecto o el alma es “lugar [receptáculo] de las formas”<sup>471</sup>.

La diferencia entre el intelecto y la sensibilidad reside en que “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable”. Esta diferencia depende de la distinción entre objetos sensibles y su esencia, por

---

<sup>470</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 278d. República IV-VI.

<sup>471</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 13-29. Utilizo la traducción al español de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

ejemplo, entre “el agua y la esencia del agua” (ὕδατι εἶναι: el ser agua), entre “la carne y la esencia de la carne”. La diferencia está en que los objetos sensibles no pueden darse sin su materia (“la carne no se da sin materia, sino que es un tipo determinado de materia”), mientras que las esencias son separables de la materia. Como consecuencia se obtiene que “el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia”<sup>472</sup>. Sin embargo, esta desmaterialización que lleva a cabo el intelecto no es lo más importante a la hora de caracterizar el conocimiento intelectual. Como recientemente se ha puesto de relieve: “Lo que caracteriza el conocimiento intelectual es la capacidad de comprender la forma (εἶδος) o, mejor, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, el «qué cosa es» una determinada cosa, aquello por lo que es aquella cosa determinada, su principio interno, la razón de su ser, o bien, como Aristóteles dice en otro lugar, su «causa formal». El hecho de que ésta sea separable (χωριστόν) de la materia, o sea, cognoscible independientemente de esta, hace que el conocimiento intelectual constituya un acto de desmaterialización; pero no es esto lo que lo caracteriza, sino el hecho de comprender la esencia”<sup>473</sup>.

Tomás de Aquino, que asume en su totalidad la propuesta gnoseológica de Aristóteles, cuando especifica cómo debe entenderse la noción de verdad como *adaequatio* dice: “Tal correspondencia no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del acto intelectual, y esta, a su vez, no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del principio activo, es decir, el propio

---

<sup>472</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429b 22.

<sup>473</sup> Berti, E., “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 59. (Cursivas del autor). Comprender o conocer la esencia, por otro lado, no indica que en Aristóteles haya una intuición directa e inmediata de la esencia. Por el contrario, a la intelección de la esencia se llega al final de un trabajo laborioso de búsqueda. Cfr. Aristóteles, *Metafísica* VI, VII, IX.

intelecto, cuya naturaleza es la de poder conformarse a la cosa<sup>474</sup>. Como se observa, la verificación de la conformidad entre los dos polos de la noción de verdad (*intellectus et rei*) sólo es posible si se conoce la propia naturaleza del intelecto. Esta naturaleza incluye la posibilidad de que el intelecto se conforme a la realidad, es decir, sin salir de él mismo, sea capaz de comprender o de expresar, de hacerse cargo o aferrar la realidad, eso sí, de manera intencional. Es obvio que aquí se pone de manifiesto la aceptación de la evidencia de que el intelecto conoce la realidad. Si el intelecto no fuera capaz de conformarse a la realidad, esto es, de recibir y comprender la forma de la *res* no tendría sentido hablar de la posibilidad del conocimiento o de la verdad del pensamiento.

En la tradición que abarca la Antigüedad y la época medieval, se consideraba que el conocimiento es siempre “intencional”. Este término indica que el conocimiento está siempre referido a algo e indica algo; este “algo” es el objeto conocido. La intencionalidad del conocimiento es caracterizada por su “relacionalidad”, es decir, un evento en el que se pone el sujeto cognoscente en relación con la realidad conocida. El intelecto es capaz de poseer formas y, por esta razón se habla de posesión intencional. Ésta supone que se da en el sujeto una modificación, pero en el sentido de que el sujeto cognoscente recibe estas formas de los objetos inmaterialmente: “no recibéndolas en su materia, sino poseyéndolas mediante un acto, por el cual se hace consciente de esa forma<sup>475</sup>. Así pues, el

---

<sup>474</sup> “*Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur*”. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 9, c.

<sup>475</sup> Como ha indicado García Marqués, “por esto, en sentido estricto, conocer es poseer inmaterialmente una forma; poseerla en modo consciente”. García Marqués, A., “La peculiaridad del conocimiento humano” en Luis Miguel Pastor (ed.), *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Universidad de Murcia, Murcia 1993, p. 63.

intelecto en el acto cognoscitivo pasa de la potencia (de conocer) al acto (de conocer) en presencia de la cosa cognoscible (es decir dotada de un cierto grado de cognoscibilidad). Esto indica, a su vez, que el intelecto se hace cargo de la realidad (comprende el ente) en el acto cognoscitivo, porque ella es inteligible; se parte y se tiene como principio, por tanto, que la realidad es algo que se puede comprender.

### **c) La inconsistencia del *epistemological behaviorism***

La tesis que se defiende es la siguiente. La conclusión a la que llegaba el *epistemological behaviorism*, que consiste en “explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir”, es decir, “entender el conocimiento como una cuestión de conversación o práctica social”<sup>476</sup> (y la consecuente superación de la epistemología), no sólo es contradictoria con el neopragmatismo —éste se sirve necesariamente de “la concepción clásica del conocimiento” y, por lo tanto, no se limita a entender el conocimiento como conversación—, sino que, además, es ilógica —y, por tanto, no puede pensarse—, puesto que entender el conocimiento como una cuestión de “conversación o práctica social” exige un conocimiento no sólo de los hablantes en la conversación, sino de la propia realidad.

La relación entre el intelecto y la realidad determina la posibilidad o no del conocimiento. Sin embargo, la búsqueda y el conocimiento de lo que algo determinado es, no tiene por qué ser inmediato y exhaustivo, en contra de las teorías empiristas que Rorty critica. En este sentido, el conocimiento no se fundamenta en representaciones privilegiadas de los objetos, pues lo que es el

---

<sup>476</sup> Rorty, R., *PMN*, pp. 162. 165.

objeto, es decir, la esencia de algo es el objeto de búsqueda y, por tanto, es el resultado de un proceso laborioso y costoso. Ahora bien, el paso que Rorty da, desde la negación de la tesis del conocimiento como representación exacta de la realidad a la conclusión de que el conocimiento es una mera cuestión de conversación y que todo lo que podemos hacer es comparar una descripción con otra, tampoco se justifica<sup>477</sup>. Si se considera el proceso que parte con la percepción sensible y el significado auténtico del realismo metodológico clásico –que asume la tesis de Rorty de que las estrellas, las mesas, las personas constituyen el mundo en la medida en que son los referentes, cuya inexistencia, nadie cuestionaría<sup>478</sup>–, el paso de la epistemología a la hermenéutica no está justificado y, cuanto menos, debe ser cuestionado. Así pues, el argumento que pretende demostrar que la epistemología tradicional es opcional no debería concluir en una propuesta del conocimiento como conversación, cuando previamente se ha afirmado que el mundo es el referente de nuestro lenguaje y la causa de nuestro conocimiento<sup>479</sup>.

Como se trató en la presentación del neopragmatismo, Rorty aceptaría que el mundo o la realidad puede ayudarnos a cambiar nuestras opiniones y creencias y a determinar la verdad de nuestras proposiciones, pues son causas de nuestro conocimiento<sup>480</sup>. Si la realidad o el mundo es causa de nuestro conocimiento se

---

<sup>477</sup> Como ha indicado Bernard Williams la conclusión más drástica del pragmatismo de Rorty dice que lo único que podemos hacer es comparar la descripción que nosotros hacemos del mundo con otras descripciones. Cfr. Williams, B. (ed.), "Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism" in *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Basil Blackwell, USA 1990, p. 27.

<sup>478</sup> Cfr. Rorty, R., "El mundo felizmente perdido" en *CP*, p. 74.

<sup>479</sup> En este sentido, comparto la idea de McDowell de que Rorty se equivoca cuando éste considera que para curarnos de la "Filosofía", que invoca la necesidad de "Transcendencia", de "Verdad" y de "Conocimiento", deberíamos abandonar el vocabulario de la objetividad y la imagen de un mundo como autoridad sobre nuestro conocimiento. Cfr. McDowell, J., "Towards Rehabilitating Objectivity" en *Rorty and His Critics*, pp. 109-123.

<sup>480</sup> Es conveniente recordar que cuando Rorty critica el fundacionalismo de la epistemología tradicional, a través de las obras de Sellars y Quine, ataca a la filosofía

está simplemente afirmando uno de los principios de toda teoría del conocimiento realista: “*Ipsae res sunt causa et mensura scientiae nostrae*” (Las cosas son la causa y medida de nuestro conocer)<sup>481</sup>. Este principio quiere decir que “las cosas reales son las formas previas y modelos de lo que nuestro entendimiento configura al conocer y constituirse como tal entendimiento”<sup>482</sup>. Ahora bien, esto no quiere postular el principio empirista –que Rorty critica– según el cual, el intelecto humano adquiere inmediatamente el conocimiento de los entes particulares. Decir que “las cosas reales son las formas previas y modelos de nuestro conocimiento”, no quiere decir que nuestro conocimiento se deriva de ciertas representaciones privilegiadas de la realidad, que se constituyen como la base y el fundamento de cualquier otro conocimiento posterior.

Para entender en qué medida el mundo es causa del conocimiento, atendiendo a la función que el intelecto lleva cabo, es preciso una explicación de la formación de los conceptos para ver cómo se relacionan el pensamiento y la realidad en la adquisición de conocimiento. Entender la manera en que esta relación tiene obliga a entender la cuestión del conocimiento de manera muy distinta a como lo ha hecho la posmodernidad, pues no es posible reducir el conocimiento a la conversación entre los hablantes.

La clave para evitar los problemas creados a partir del dualismo sujeto-objeto, pensamiento-realidad o realismo-antirrealismo, que se encuentran tanto en el racionalismo como en el empirismo y en la síntesis kantiana, es el

---

tradicional de haber confundido el proceso causal de adquirir el conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación. En este sentido, el contacto con “el verdor” es la causa de nuestro conocimiento, pero nunca puede ser la base o fundamento del conocimiento. Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 172.

<sup>481</sup> Tomás de Aquino, *De potentia*, 7, 10 ad 5. Cito por S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, edición Marietti, Roma 1965.

<sup>482</sup> Pieper, J., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p. 29.

reconocimiento de la facultad intelectual del νοῦς, que aferra los aspectos inteligibles de lo que se presenta al sujeto a través de la percepción. En primer lugar, es preciso notar que el término νοῦς (*intellectus*)<sup>483</sup>, está referido a la capacidad cognoscitiva más alta que posee el ser humano y que descubre la razón de ser de lo que hay. En el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene: “Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que se piensa en ellas o no”<sup>484</sup>. Esta definición conecta con aquella que se pone de relieve en el libro III del *De anima* que dice así: “La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error”<sup>485</sup>. Ambas afirmaciones están referidas a la operación que Aristóteles atribuye al intelecto en la formación de los “conceptos indivisibles”. Lo que caracteriza al conocimiento intelectual es la capacidad de comprender la forma (εἶδος) o, mejor, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). De modo que, poseer un concepto singular significa la comprensión de la esencia, el “qué cosa sea” una determinada cosa. Ésta tiene lugar en un tiempo indivisible, es decir, en un acto de intelección único, en el que se da la comprensión de lo que algo es. Por eso, se dice de éstos que o se comprenden, es decir, o se llega a aprehender aquello por lo que una cosa determinada es tal cosa, o no.

Ahora bien, la unicidad del acto en el que tiene lugar la intelección de la

---

<sup>483</sup> El término νοῦς, se corresponde con el término latino (usado a partir de Boecio) *intellectus*, traducido al alemán por el monje benedictino Notker como *Vernunft*, usado para traducir a partir de Kant y de Baumgarten al término latino *ratio*. Por la enorme influencia de Kant en toda la filosofía, el término viene traducido normalmente como razón. Sin embargo, para evitar los equívocos en la relación razón-intelecto, νοῦς, *intellectus*, vendrá siempre referido al intelecto, es decir, a la capacidad intelectual que posee el ser humano para comprender la realidad. Por otro lado, tampoco se debe confundir el término νοῦς, *intellectus*, con una especie de intuición como conocimiento inmediato, no discursivo, tipo intuición bergsoniana. Cfr. Berti, E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma 1989, pp. 12-13.

<sup>484</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 30-32.

<sup>485</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 6, 430a 25-26.

esencia no significa un conocimiento exhaustivo de la cosa, ni implica una comprensión inmediata del objeto. Aún, cuando la comprensión de “lo que algo es” tiene lugar en un tiempo indivisible, ésta aparece como resultado de un proceso de búsqueda. Así pues, inmediatamente después de decir que en la intelección de la esencia (cosas que son puro ser y actos) no se da lo falso (no es posible engañarse), Aristóteles indica: τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστὶν ἢ μὴ (“Lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no”). Esto significa que “el qué es” (la definición) es objeto de búsqueda, de investigación, lo que implica que la definición de la esencia sea el resultado final de un proceso o de la investigación. Por eso, en los *Analíticos segundos*, cuando Aristóteles habla acerca de la aprehensión de los presupuestos (o protocondiciones) de la ciencia (en el fondo de cualquier discurso) –la existencia y la esencia–, presenta al νοῦς como el resultado de una *epagogé*, de un proceso, en el que, a partir de la sensación, surge un concepto: “Estando el sentido en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. [...] Aquellos en los que se da aquella persistencia tienen aún, después de sentir, la sensación de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no”<sup>486</sup>.

Al inicio de los *Tópicos*, cuando Aristóteles ilustra los diversos usos de la dialéctica, considera que sólo ésta puede conducirnos a los principios propios de cada una de las ciencias (los principios que es necesario poseer para poder tener una cierta ciencia), los cuales, no siendo demostrables, deben ser discutidos por medio de las opiniones más reconocidas: “En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre

---

<sup>486</sup> Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 99b 36 - 100a 2. Utilizo la traducción al castellano de Aristóteles, *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica*, vol. II, Gredos, Madrid 1988.

ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: “En efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos”<sup>487</sup>. Como ha indicado Enrico Berti: “Si la dialéctica es el arte de discutir en pro y en contra de una determinada tesis [...] el proceso de búsqueda de los principios, en el que consiste el conocimiento intelectual, será cualquier cosa menos algo inmediato”<sup>488</sup>. Tampoco es inmediato el proceso de la demostración de las propiedades de los objetos a partir de sus propios principios, que consiste en lo que Aristóteles denomina ciencia. En ambos casos, el conocimiento intelectual tiene que ver con la búsqueda de las causas, pero, en el caso de la experiencia, el intelecto comprende el “qué” (τὸ ὄτι), es decir, lo particular<sup>489</sup>.

Lo diferenciador del conocimiento humano es que “en algunos surge un concepto [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas”. En efecto, la obtención de los conceptos es un proceso activo y no meramente pasivo. Como Aristóteles mismo dice: “Cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas”, es decir, cuando el intelecto asimila los datos que provienen a través de la percepción, “se da por primera vez lo universal en el alma”<sup>490</sup>; o sea, el νοῦς, *intellectus*, intuye (comprende, conoce) la forma (εἶδος) o lo que tal cosa es (τὸ τί ᾗν εἶναι). Es el intelecto el que fija algo que está dado desde el principio en la percepción y que no es una suma de sensaciones (como diría Locke). Como se

---

<sup>487</sup> Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 101a 36 - 101b 4.

<sup>488</sup> Berti, E., “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, p. 60.

<sup>489</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 981a 24-30.

<sup>490</sup> Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 100a 15-16.

puede apreciar en *Acerca del alma*, el νοῦς (*intellectus*) no es una facultad meramente pasiva<sup>491</sup>. En estos pasajes, se observa cómo el “intelecto agente”, o, mejor, el intelecto “en acto” es quien fija las improntas recibidas por la sensación<sup>492</sup>. Con esta operación del intelecto se obtiene el concepto, que recoge del objeto la forma, o sea, la esencia universal. La función activa del intelecto en el proceso del conocimiento viene entendida como aprehensión, aferramiento, o un hacerse cargo de la realidad. El intelecto conoce qué es algo en referencia a la cosa concreta existente y desde la que comprende su esencia y a la que pertenece. De hecho, el sujeto humano cognoscente no pierde nunca de vista la unidad del proceso cognoscitivo, que tiene su origen en la percepción sensible<sup>493</sup>.

Esta relación entre el intelecto y la realidad no permite hablar de una radical contraposición entre objetividad y subjetividad. Por un lado, no tiene sentido afirmar: “Lo que tú piensas es algo meramente subjetivo, pues las cosas están como digo yo y, por tanto, esta es la verdad objetiva”. ¿Cómo puede un sujeto decir que “las cosas están así”? Lo puede decir en el sentido de que él ve las cosas en aquél modo, conoce que las cosas están así. Y a partir de su descripción del mundo deberá demostrar o dar razones de la circunstancia de tener un punto de vista conforme al objeto. Pero, nunca podrá argumentar fingiendo no ser un sujeto y hablando “en nombre del objeto”. Esta reflexión está referida al hecho de que no se puede privilegiar el momento subjetivo ni aquel objetivo, puesto que ninguno de estos términos pueden aislarse del acto cognoscitivo. Se trata de una correlación entre ambos, en la que no existe uno sin el otro. El sujeto conoce y es sujeto sólo si

---

<sup>491</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5-8.

<sup>492</sup> Para la exposición de la formación de conceptos en Aristóteles me ha sido de gran utilidad el texto de Enrico Berti, “Apodittica e dialettica” en *Le ragioni di Aristotele*, pp. 11-18; Berti, E., “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, pp. 55-63.

<sup>493</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 125.

conoce; por otro lado, conoce sólo si tiene presente el objeto. El conocimiento (y por extensión el juicio verdadero) no se califica jamás como objetivo-subjetivo, porque se da siempre en la dialéctica del sujeto y el objeto. Lo que cuenta es que tenga lugar el conocimiento y que éste resulte evidente de la reflexión del sujeto individual.

Así pues, el auténtico diálogo (*dialogoi* = intercambio de conocimiento) comienza cuando el sujeto individual comunica con otros, a través del lenguaje –se da el encuentro entre dos o más *logoi*– un determinado conocimiento. Entonces, nos situamos en el momento de la intersubjetividad y es donde surge la cuestión de establecer un “consenso” entre las personas que están inmersas en la comunicación. Por ejemplo, a la hora de determinar qué características o aspectos van a considerarse para determinar cualquier actuación. Si el consenso se da, indica que el juicio de un sujeto sobre un objeto determinado es compartido por otros sujetos. En otros términos, varios sujetos están “de acuerdo” en considerar una proposición como verdadera, porque comprenden (como sujetos) que tal proposición es “conforme” al objeto del que se predica<sup>494</sup>. Ahora bien, si el consenso se da, es decir, si no se ha presentado ninguna objeción, es, porque todos los hablantes están de acuerdo en que el intelecto ha aferrado ese conocimiento conforme a la realidad y porque la realidad es inteligible en dicho conocimiento.

Queda, por tanto, establecida una relación entre el *voûç*, *intellectus*, y la realidad que permite entender el conocimiento en términos de “conformación” y no de “representación exacta” de la realidad. La disyuntiva no es considerar el conocimiento “como relación con proposiciones” o “como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan dichas proposiciones”, como presenta Rorty<sup>495</sup>, pues

---

<sup>494</sup> Cfr. Livi, A., *La ricerca della verità*, p. 323.

<sup>495</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 151.

los términos proposición y objeto de la proposición son coexistentes. El intelecto comprende la realidad porque es capaz de comprender la realidad y la realidad es inteligible porque hay aspectos de la realidad que pueden ser inteligibles. Es la realidad la que, a partir de su propia configuración, nos permite conceptualizarla y llegar a obtener conceptos, que componen los elementos indivisibles que nos permiten hacer juicios. No tendríamos conceptos, si no hubiera realidad y no sabríamos que hay algo real si no fuésemos capaz de conceptualizar. Ahora bien, solo en base a esta dinámica entre la realidad y el intelecto, que permite que el sujeto humano pueda hacer juicios y describir la realidad, es posible empezar a dialogar con nuestros congéneres y establecer una conversación con ellos. La conversación entre hablantes, exige, por tanto, una previa formación de conceptos, y éstos se forman a partir de una configuración “formal” de la realidad.

En este sentido, se puede afirmar que la supuesta cultura post-Filosófica de Richard Rorty no puede hacer referencia a la idea de “superación” de la epistemología tradicional, caracterizada por la hermenéutica como “una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse –que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se siente la exigencia de constricción y confrontación–”<sup>496</sup>, cuando, precisamente, esta cultura se está haciendo cargo de la relación entre intelecto y realidad, tal y como la cultura clásica la entendió.

---

<sup>496</sup> Rorty, R., *PMN*, pp. 287-288.



## CAPÍTULO IV

### ¿SUPERACIÓN O SUSTITUCIÓN DE LA METAFÍSICA CLÁSICA?

#### 1. LA FORMULACIÓN HISTÓRICA DE LA METAFÍSICA

En este apartado se recupera la cuestión fundamental sobre qué es lo que se ha transmitido bajo el nombre de “metafísica”, para ver si la lectura que hace Rorty de la metafísica y el papel de ésta en su cultura post-metafísica está justificado. Para ello, es preciso presentar con rigor el origen histórico y la formulación de eso que ha llegado a denominarse como metafísica. Cuando se pone de manifiesto la auténtica naturaleza y objeto de ese saber aparecen evidencias claras para mostrar que la lectura que hace Rorty de la metafísica no se basa en los textos fuente de los autores que la definieron, sino en una cierta interpretación que de ella se ha dado. Con la siguiente exposición sistemática sobre este tipo de saber, difícilmente se puede aceptar la definición de ésta como “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo

y espacio en el que nos situamos»<sup>497</sup>, pues esta definición no deja de ser una síntesis histórica-cultural vaga y superflua. Aquella que viene considerada como metafísica se refiere a una disciplina que tiene lugar desde el origen de la filosofía. Como ha indicado el profesor García Marqués, autores concretos como Parménides, Platón y Aristóteles “crearon este saber con unas características peculiares, que ya nunca perdería”<sup>498</sup>.

## a) Parménides y Platón

### 1) La facultad intelectual en Parménides

La doctrina de Parménides ha iniciado la metafísica occidental afirmando que:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (“Lo mismo es conocer y ser”)<sup>499</sup>.

Decimos que con esta afirmación se abre el camino de la metafísica porque con ella se dice que “lo real” no se agota con el contenido que proviene de los sentidos, sino que hay algo más que se aferra con el intelecto (νοῦς, *intellectus*). Con esta famosa sentencia, Parménides está diciendo que la realidad, lo real sin más, se aprehende con el intelecto. De este modo, la humanidad entendió que lo real no es solamente el contenido que procede de los sentidos, es decir, los colores, los sonidos, los olores, etc., sino que lo realmente real se capta a través del intelecto. Según esto, Parménides está unificando todo lo que es real con el participio neutro concreto de “ente”, expresión que hace referencia a todo aquello

---

<sup>497</sup> Rorty, R., Rorty, R., *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid 2005, p. 66.

<sup>498</sup> García Marqués, A., “¿Qué es eso de Metafísica?”, en *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso (Chile) 1994, p. 24.

<sup>499</sup> Parménides, *Poema*, fr. 3.

que “es”<sup>500</sup>. Este descubrimiento es muy importante, pues, “la filosofía occidental ya nunca perdería esta ganancia de Parménides”<sup>501</sup>. Esta ganancia supone lo siguiente: a través del intelecto se capta lo real.

## ii) Lo suprasensible en Platón

Cuando Platón, en el *Fedón*, por boca de Sócrates está exponiendo el objeto de la investigación filosófica dice lo siguiente: “El caso es que yo, Cebes –comienza Sócrates–, cuando era joven estuve asombradamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es”<sup>502</sup>. Esta investigación sobre las causas de las cosas había sido llevada a cabo por los filósofos de la naturaleza, pero de manera insuficiente<sup>503</sup>. Así pues, Platón se compromete a llevar a cabo una investigación ulterior y dice lo siguiente: “Quieres, cebes, que te haga una exposición de mi segunda navegación en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé? [...] Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado [...] que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase”<sup>504</sup>.

Con esta segunda navegación, Platón está introduciendo como causa última de la realidad, la noción de “causa suprasensible”. La introducción de este género de causa, se puede muy bien considerar como un segundo paso en la constitución histórica de la metafísica, esto es, el descubrimiento de lo suprasensible-

<sup>500</sup> Cfr. Seidl, H., *Storia della filosofia e verità*, pp. 122-123.

<sup>501</sup> García Marqués, A., “¿Qué es eso de Metafísica?”, p. 24.

<sup>502</sup> Platón, *Fedón*, 96a. Utilizo la traducción al español de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1988.

<sup>503</sup> Cfr. Platón, *Fedón*, 98c-e.

<sup>504</sup> Platón, *Fedón*, 99d-100b.

inteligible. Como se sabe, Platón conserva el legado de Parménides, sosteniendo que esa realidad suprasensible se descubre a través del intelecto. Las denominadas “formas” o “ideas” (ἰδέα, εἶδος) explican por qué las cosas naturales muestran una determinada forma específica a la que tienden en el proceso de generación. Esta tesis introduce en la historia de la filosofía la existencia de dos mundos: el visible de las cosas materiales en constante cambio y devenir, y el mundo invisible inmaterial e inmutable de las ideas. La relación entre estos dos mundos se da, según Platón, como participación. Esta participación indica la dependencia causal del mundo sensible respecto al suprasensible<sup>505</sup>.

Igualmente que el caso de Parménides, “la genuina aportación de Platón –el descubrimiento de lo suprasensible-inteligible– permanecerá para siempre como una ganancia definitiva en la historia de la metafísica de occidente”<sup>506</sup>.

#### **b) Primera sistematización de la metafísica: la filosofía primera de Aristóteles.**

Aristóteles, en continuidad con la tradición platónica, cierra el periodo de constitución de la metafísica. Como es sabido, el estagirita busca de modo reflexivo y consciente una ciencia, que ha sido demarcada en el texto transmitido a nosotros bajo el título de τὰ μετὰ τὰ φυσικά. La metafísica en Aristóteles es una ciencia que investiga las causas primeras y principios (=filosofía primera) del ente en cuanto ente.

##### **1) Etiología: ciencia o σοφία de los primeros principios y causas.**

En el libro A de la *Metafísica*, una vez que Aristóteles ha explicado las cuatro formas o modos de conocimiento, éste se pregunta por las características

---

<sup>505</sup> Cfr. Seidl, H., *Storia della filosofia e verità*, p. 126.

<sup>506</sup> García Marqués, A., “¿Qué es eso de Metafísica?”, p. 26.

propias de esa determinada disciplina o materia que se va a exponer en el tratado. Aristóteles ha especificado que la ἐπιστήμη, es decir, la ciencia –una forma de conocimiento superior a la ἐμπειρία (experiencia)– tiene como objeto aquello que es universal, o sea, lo que hay de común o de idéntico entre varios casos particulares o individuales. Por otro lado, mientras que la experiencia tiene como objeto τὸ ὅτι “el qué”, la ciencia investiga y busca τὸ διότι “el porqué”, es decir, la explicación, o mejor, αἰτία la causa. Así pues, para Aristóteles la ciencia es una forma de conocimiento que difiere de la percepción, de la memoria y de la experiencia, precisamente, porque tiene como objeto el conocimiento de la causa. Aristóteles ha establecido los distintos grados de conocimiento, considerando la τέχνη (el arte) y la ἐπιστήμη (la ciencia) como los superiores, es decir, los más valiosos, porque con estos se adquiere un conocimiento de la causa<sup>507</sup>.

A este punto Aristóteles se pregunta por el tipo de disciplina que se va a exponer y dice lo siguiente: “Y, puesto que buscamos esta ciencia, lo que deberíamos indagar es de qué causas y principios es ciencia la sabiduría”<sup>508</sup>.

En primer lugar, Aristóteles designa a este saber buscado el carácter de ἐπιστήμη<sup>509</sup>. Aristóteles se pregunta lo siguiente: La ciencia que se está buscando, la que debe ser expuesta en este tratado o en este curso, ¿qué ciencia es? ¿De qué causa es ciencia?

Aristóteles, poco antes, afirma que la “sabiduría” versa sobre las primeras causas y sobre los principios: “La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios”<sup>510</sup>. Como ha señalado Berti,

---

<sup>507</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a 15-30.

<sup>508</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 4-6.

<sup>509</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 983a 21.

<sup>510</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981b 28.

σοφία era una palabra de uso común en la Grecia antigua y no indicaba una forma de saber particular. Indicaba, en cualquier contexto, el grado de saber más alto o más elevado. Así pues, considerando todas las ciencias o artes posibles, lo que Aristóteles se está cuestionando es lo siguiente: De entre todas las artes, ciencias y disciplinas de este tipo, ¿cuál de esas merece el nombre de sabiduría, por ser la ciencia más alta, la ciencia que nos permite conocer más, que nos da explicaciones más profundas y más completas?<sup>511</sup>. Pues, “resulta evidente, [nos dice Aristóteles] que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas”<sup>512</sup>. Ahora bien, ¿cuáles son estos “certos principios” y estas “ciertas causas”?<sup>513</sup>

Para aclarar esta cuestión, es conveniente que tengamos en cuenta qué significa o qué caracteriza al “sabio”. El estagirita dice que el sabio es “el que lo sabe todo”, “el que puede conocer las cosas difíciles”, “el que conoce con más exactitud”, “el que es capaz de enseñar” y, por último, el que posee la ciencia “que se elige por sí misma y por saber”<sup>514</sup>.

El sabio es el que “lo sabe todo”. Esa idea, claro está, no quiere decir que éste conozca cada cosa singular o que tenga ciencia de cada cosa particular, como si de un saber enciclopédico se tratase<sup>515</sup>. ¿Qué implica, por tanto, este “saberlo

---

<sup>511</sup> En la traducción de Yebra el término “sabiduría” aparece con mayúscula. Hemos preferido utilizar el término con minúscula, pues entendemos que transcribir el término en mayúscula puede inducir a equívocos en la interpretación de este término. Pues, σοφία era una palabra de uso común en la Grecia antigua y no estaba referida a alguna disciplina específica. Esto no quiere decir que Aristóteles refiera posteriormente este término a la ciencia que está tratando. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006, p. 36.

<sup>512</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 982a 2-3.

<sup>513</sup> Reale ha indicado en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, que con estas dos últimas líneas de *Metafísica* I, 1 se confirma la tesis de que “la sabiduría es ciencia de causas”. Cfr. Reale, G., *Aristotele. Metafisica, Sommari e commentario*, vol III, Vita e pensiero, Milán 1993, pp. 24-25.

<sup>514</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 6-20.

<sup>515</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 6-9.

todo”? “El saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia de lo universal” (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella)<sup>516</sup>. Aristóteles nos dice que el sabio, en cierto sentido, lo sabe todo, pues conoce la causa de la que todo depende, es decir, conoce las primeras causas y, por tanto, conoce todo<sup>517</sup>. Por eso, el sabio es capaz de conocer de modo más exacto las cosas difíciles y de enseñar y de instruir a los demás, pues “se ocupa de los primeros principios”. Además, el sabio es el que conoce por amor al conocimiento en sí mismo (el saber por el saber), porque escoge el tipo de conocimiento que nos da mayor conocimiento que el resto de saberes. Y, por esta razón, la σοφία es “la más digna de mandar entre las ciencias”<sup>518</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el tipo de conocimiento que corresponde a la sabiduría?, ¿cuál es la ciencia, que posee todas estas características? Aristóteles responde: “Por todo lo dicho, corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca [el nombre de σοφία]”<sup>519</sup>. Y añade:

Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν (Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas<sup>520</sup>).

Así pues, en este primer libro A, en los capítulos 1 y 2 de la *Metafísica*, aparece por primera vez la famosa definición: la sabiduría es la ciencia de los primeros principios y causas. Tenemos, por tanto, que para Aristóteles en este

---

<sup>516</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 21-23. En la traducción de Yebra aparece “Ciencia universal”.

<sup>517</sup> Como ha aclarado Reale, el término universal no tiene el significado del universal abstracto, sino que se refiere a los principios, a las primeras causas. Estas explican los fundamentos, las condiciones de todo lo que hay. Por tanto, las primeras causas son universales, ya que son causa de todo lo que hay. Cfr. Reale, G., *Aristotele. Metafísica, Sommari e commentario*, pp. 26-27.

<sup>518</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 20 - 982b 8.

<sup>519</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b 8.

<sup>520</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b 9.

inicio del primer libro, este saber buscado, que ha denominado como σοφία –y no de la metafísica– indica el saber más alto. La σοφία es, entre todas las artes y ciencias una ciencia muy particular: aquella que indaga sobre los primeros principios o las causas primeras.

A continuación, Aristóteles, en el comienzo del capítulo 3 de este mismo libro, cita la *Física*, para afirmar que hay cuatro tipos de causas<sup>521</sup>. Esta idea es muy relevante para entender la naturaleza y el objeto de esta ciencia, pues, para hablar de causas primeras es preciso tener en cuenta que existen cuatro tipos o géneros distintos de causas: material, formal, eficiente y final. Después de un análisis histórico de los que antes filosofaron, es decir, de los que antes que Aristóteles se empeñaron en la búsqueda de las primeras causas, se confirma, efectivamente, que estos son los cuatro tipos de causas, ni una más ni una menos<sup>522</sup>. Hay que investigar, por tanto, de entre estos cuatro diversos tipos de causas, las causas primeras, es decir, la primera causa material, la primera causa formal, la primera causa eficiente y la primera causa final<sup>523</sup>.

El libro α de la *Metafísica* recupera la concepción y la meta que debe alcanzar esta ciencia, pero de un modo diverso. Aristóteles dice lo siguiente: “Y también es justo que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad”<sup>524</sup>. En este caso,

---

<sup>521</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983a 33.

<sup>522</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 7, 988a 18-23. Cristina Rossitto ha indicado que Aristóteles no pretende ofrecer una historia de la filosofía, en el sentido moderno del término, sino un intento teórico, es decir, filosófico. Por consiguiente, Aristóteles no está diciendo que este o aquél filósofo poseía, por ejemplo, el concepto de causa material, sino que la causa o el principio puesto por dicho filósofo, a la luz de la doctrina de Aristóteles, puede ser interpretado como causa material. Cfr. Rossitto, C., “Metafísica” en Berti, E., *Guía ad Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 2007, pp. 199-239.

<sup>523</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 7, 988b 16-19.

<sup>524</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 20. En este caso, el término “filosofía” –que Yebra lo ha transcrito en mayúscula– hace referencia a la σοφία. En *Metafísica*, I, 3, 983b 21, cuando Aristóteles expone el pensamiento de Tales, lo reconoce como el primero, el iniciador de “tal filosofía”, es decir, de este tipo de filosofía, no de la filosofía en general, sino de este

la φιλοσοφία<sup>525</sup>, es decir, este tipo de saber que se está buscando, tiene que ver con la verdad: ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας. Pero, ¿en qué consiste la verdad? Pues bien, Aristóteles retoma el argumento del libro primero y dice que “no conocemos lo verdadero sin conocer la causa”<sup>526</sup>. La verdad, por tanto, se identifica con la causa, o lo que es lo mismo, con la razón de ser; conocer lo verdadero significa conocer la causa primera, es decir, aquella que es causa de que las demás cosas sean verdaderas<sup>527</sup>. Las causas primeras son causas que no tienen una causa anterior a ellas, sino que son éstas causas del ser de las otras causas. Es evidente que las causas que no tienen otras causas son causas primeras<sup>528</sup>. Esta tesis se confirma en los capítulos 2 y 3, en los que Aristóteles demuestra que debe haber una causa primera para cada uno de los cuatro géneros de causas, pues es imposible seguir al infinito en cuanto a la serie y en cuanto a la especie<sup>529</sup>.

La caracterización de esta ciencia buscada como σοφία, que investiga las causas primeras y principios, se replantea en el libro B de la *Metafísica* a través de la exposición de las aporías<sup>530</sup>. La primera aporía hace referencia a la doctrina de

---

saber que se ocupa de las causas primeras y principios. En este caso la σοφία, viene también denominada con la palabra φιλοσοφία. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, p. 40.

<sup>525</sup> Aristóteles ha empleado el término φιλοσοφία en *Metafísica*, I, 3, 983b 21, para referirse a esta ciencia específica, que investiga las causas primeras y los principios, y que fue iniciada por Tales.

<sup>526</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 23-24.

<sup>527</sup> A este respecto, Reale indica que ἀληθεία, en este caso, no viene referido a la verdad del pensamiento, sino a la verdad ontológica, es decir, a las causas y los principios de las cosas. Así pues, ἀληθεία tiene que ver con las αἰτίαι. Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e i limiti della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milán 1993, p. 47, nota al pie 114.

<sup>528</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 29-30. Cfr. Berti, E., *Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2004, p. 411.

<sup>529</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, II, 2, 994a 2.

<sup>530</sup> El término σοφία aparece en *Metafísica*, III, 1, 995b 12; 2, 996b 9. Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e i limiti della Metafisica di Aristotele*, p. 57, donde aparece un cuadro resumen de las aporías expuestas por Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*.

las cuatro causas donde Aristóteles dice “si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas”<sup>531</sup>. Sobre los principios se trata en la aporía sexta, donde se pregunta si “los principios y los elementos son los géneros o las partes intrínsecas en que se divide cada cosa”<sup>532</sup>; en la aporía novena y décima cuando se dice que “hay que averiguar si los principios son determinados numérica o específicamente[...] Y si los de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles son los mismos o diversos”<sup>533</sup>; en la aporía decimocuarta y decimoquinta, cuando hay que investigar si “los principios son universales, o bien como las cosas particulares, y si son en potencia o en acto”<sup>534</sup>.

La definición de la sabiduría como ciencia de los primeros principios y causas se repite en el libro Γ cuando Aristóteles dice que “buscamos los principios y las causas más altas”<sup>535</sup> y en el libro E, donde se inicia de la siguiente manera: “Buscamos los principios y las causas de los entes”<sup>536</sup>; y se concluye de la misma manera: “Debemos considerar las causas y los principios del ente”<sup>537</sup>. Pero, donde se recupera esta definición etiológica de la metafísica de manera análoga al libro A es en el libro Z de la *Metafísica*. Allí se lleva a cabo un examen de los principios que hacen posible el cambio, extrayendo las conocidas cuatro causas: formal, material, eficiente y final<sup>538</sup>. Esta tesis se confirma en el libro H en el que Aristóteles recapitula lo que ha dicho y dice que “el objeto de nuestra

---

<sup>531</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 1, 995b 4-6.

<sup>532</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 1, 995b 27-29.

<sup>533</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 1, 996a 1-4.

<sup>534</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 1, 996a 9-11.

<sup>535</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 26-27.

<sup>536</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 3.

<sup>537</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1028a 3-4.

<sup>538</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032a 12 - 9, 1034a 9.

investigación son las causas y los principios”<sup>539</sup>. El libro Θ recoge esta misma doctrina, a través de los conceptos de potencia y acto. El libro I, con los conceptos de lo uno y lo múltiple y los libros M y N, con la discusión sobre si los números y las ideas son substancias fuera de las substancias sensibles, ponen de manifiesto la dimensión de esta ciencia buscada, que se ocupa de las causas primeras y de los principios de las cosas sensibles. Además, en el libro K de la *Metafísica*, independientemente de las controversias sobre la autoridad de este libro, aún se dice: “Que la sabiduría es una ciencia acerca de principios resulta claro de nuestra primera parte”<sup>540</sup>.

Finalmente, el libro Λ de la *Metafísica* de Aristóteles, a pesar de ser reconocido fundamentalmente por la exposición del motor inmóvil, alberga la noción de la metafísica como “aitiología”, pues en él aparece una investigación constante de los principios y de las causas. Así pues, Aristóteles precisa desde el mismo inicio de este libro, que se buscan “los principios y las causas de las substancias”<sup>541</sup>. En este sentido estudiar la substancia significa estudiar las αἰτίας καὶ ἀρχαί τῶν οὐσιῶν. Este concepto se presenta en la primera parte del libro Λ, donde Aristóteles desarrolla, precisamente, una teoría de las causas y de los principios. La teoría en torno a la búsqueda de las causas y de los principios alcanza a Dios como causa y principio supremo de lo que es<sup>542</sup>.

Tenemos, por tanto, que el saber que ha sido transmitido a nosotros bajo del

---

<sup>539</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1042a 5.

<sup>540</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1, 1059a 18-19. Enrico Berti está convencido, y estando de acuerdo con la mayoría de los estudiosos de Aristóteles, de que el libro K “no es un libro de Aristóteles y, por lo tanto no es auténtico”. Berti, E., Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, p. 124.

<sup>541</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1069a 18-19.

<sup>542</sup> Cfr. Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, p. 267-270.

nombre de μετὰ τὰ φυσικά, se entiende como la ciencia o σοφία, que investiga los primeros principios y las causas. A esta definición corresponde la dimensión etiológica de la metafísica.

### ii) Ontología: ciencia del ente en cuanto ente.

En el inicio del libro Γ de la *Metafísica* se lee lo siguiente:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὐτό (“Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”)<sup>543</sup>.

Posiblemente esta sea la definición más famosa y más influyente de la *Metafísica*: la ciencia del ente en cuanto ente. Como se sabe, en griego, ὄν es el participio presente del verbo εἶμι, cuyo infinitivo es εἶναι, y significa lo que es. Así pues, la expresión τὸ ὄν ἢ ὄν introduce como objeto de “esta ciencia” aquello que es, es decir, aquello de lo que se puede predicar que es. Así pues, Aristóteles fija aquí su atención sobre el objeto de esta ciencia que es τὸ ὄν ἢ ὄν. Esta expresión se refiere al ente como objeto de esta ciencia, es decir, todo aquello que es, o sea, la totalidad de todo lo que es. Ahora bien, esta totalidad del ente es considerada en cuanto tal, es decir, en cuanto a lo que es de suyo (“lo que le corresponde de suyo”), en los aspectos que le pertenecen o en los aspectos que le competen. Por eso, inmediatamente después Aristóteles dice que “esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente”<sup>544</sup>. Así pues, esta ciencia viene presentada como ciencia universal (καθόλου).

<sup>543</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 21-22.

<sup>544</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 22-24. El texto de Yebra traduce τὸ ὄν como Ente. Preferimos utilizar el término ente con minúscula, pues hace referencia a un participio de presente de uso común en la lengua griega para expresar, en este caso, lo que en este momento está siendo, lo que es.

Aristóteles establece las diferencias de “esta ciencia” y el resto de ciencias. Es cierto que todas las ciencias tienen como objeto el ente, es decir, algo de lo que se predica o se dice que es. Sin embargo, las ciencias tienen como objeto el ente, pero delimitando una parcela o aspecto de la realidad. Por ejemplo, las ciencias matemáticas separan alguna parte del ente, en la medida en que estudian los números y las figuras; por tanto, ésta estudia el ente en cuanto es número o figura. De la misma manera, la astronomía estudia aquella parte de la realidad que corresponde a los cuerpos celestes o la botánica aquél género de cosas que corresponde a las plantas y sus características, etc. En cambio, esta ciencia del ente en cuanto ente considera el ente, no en un aspecto particular, sino en cuanto eso es ente, es decir en cuanto a “lo que le corresponde de suyo”. En este sentido, se puede decir que esta ciencia no es un saber categorial (referido a un sector de lo real), sino transcendental: afecta a todo lo real en cuanto tal<sup>545</sup>. En definitiva, las ciencias particulares tienen como objeto una parte de la realidad y sobre esta parcela de la realidad investigan sus causas y determinan sus características. De manera diversa, “esta ciencia”, que Aristóteles ha caracterizado como σοφία en el libro A y como ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, en el libro α de la *Metafísica*, tiene como objeto τὸ ὄν ἢ ὅν<sup>546</sup>.

Ahora bien, Aristóteles precisa qué significa estudiar la realidad en su totalidad (el ente en cuanto ente) y recupera la doctrina aitiológica o de las causas

---

<sup>545</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 21-24. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele*, p. 57. Cfr. García Marqués, A., “¿Qué es eso de Metafísica?”, p. 27.

<sup>546</sup> A menudo se cae en el error de creer que la fórmula τὸ ὄν ἢ ὅν, significa un modo de ser universal aplicable a todo y de modo abstracto. Nada más lejos de la realidad. Aristóteles utiliza esta expresión para caracterizar el objeto de esta ciencia la totalidad de la realidad, del ente, de todo lo que es. Cfr. Reale, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999, p. 145. Seidl, H., *Metafísica e realismo*, Lateran University Press, Roma 2007, pp. 16-17.

primeras: “Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal”<sup>547</sup>. Aquí se pone de manifiesto la coherencia interna del discurso de Aristóteles entre el libro A y el libro Γ. Las causas primeras y principios, que esta ciencia busca, tienen que ser causas y principios de “algo” con una naturaleza determinada considerada *per se*. Por esta razón, si lo que se investiga son las causas primeras y principios, precisamente porque son primeras, esta ciencia no puede tener como objeto una determinada parcela particular de la realidad. De hecho, las causas y los principios de una realidad particular son particulares, válidas para ese aspecto de la realidad, pero no para la totalidad de la realidad. Y si no son causas o principios de la totalidad de la realidad, nunca podrán ser consideradas como causas primeras. Por consiguiente, es preciso que la investigación de las causas primeras y principios sea de toda la realidad, es decir, del ente en cuanto ente<sup>548</sup>.

Este concepto de “ente en cuanto ente” sirve de introducción para unificar todos los objetos de esta ciencia acerca de los cuales se buscan las causas primeras<sup>549</sup>. Por esta razón, Aristóteles concluye el capítulo primero de este libro Γ diciendo: “Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del

---

<sup>547</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 26-28.

<sup>548</sup> Esta recuperación de la doctrina etiológica en relación a la doctrina ontológica del ente en cuanto ente es la que permite defender la coherencia interna y sistemática de la *Metafísica* de Aristóteles. Para ver esta coherencia entre la ontología y la etiología, cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e i limiti della Metafisica di Aristotele*, pp. 31-34 y 101-104.

<sup>549</sup> En realidad, para algunos autores, esta fórmula del “ente en cuanto ente” es propuesta por Aristóteles como solución a las primeras cuatro aporías presentadas en el libro II de la *Metafísica*. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, pp. 57ss. Cfr. Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*” en Sáez L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., (eds), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, Madrid 2007, pp. 85-103.

ente en cuanto ente<sup>550</sup>.

La caracterización de la metafísica como ontología, es decir, del ente en cuanto ente se encuentra también en el libro que presenta las aporías, el libro B. Aquí se presenta la investigación de las causas primeras y principios como búsqueda “de los entes”<sup>551</sup>. Esto significa que se trata de una investigación no sobre una realidad particular, sino de todo lo que es: τῶν ὄντων. De igual modo, en el libro E se dice que se buscan los principios de los entes, en cuanto entes<sup>552</sup>. Además, Aristóteles dice, una vez más, que esta ciencia se diferencia de las demás, ya que “todas estas ciencias [el resto de ciencias], habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del ente en general ni en cuanto ente”<sup>553</sup>. Los libros Z, H, Θ y Λ, aún cuando se centran en la cuestión de la substancia, se insertan en la investigación del τὸ ὄν ἢ ὅν. De la misma manera, el libro I recoge la caracterización de la *Metafísica* como ontología, cuando trata de resolver las aporía de si el ente y lo uno son o no substancias<sup>554</sup>. El libro K dice que “puesto que la ciencia del filósofo versa sobre el ente en cuanto ente, versará de una manera universal y no parcial”<sup>555</sup>. Por último, en los libros M y N se considera si las ideas y los objetos matemáticos son substancias o principios de todo lo que es, es decir, de toda la realidad: τῶν ὄντων<sup>556</sup>.

Así pues, según esta caracterización de la μετὰ τὰ φυσικά, ésta es una

---

<sup>550</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 31.

<sup>551</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, B, 3, 998b 9. 19; 4, 999b 32; 5, 1002b 24s.

<sup>552</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 3-4.

<sup>553</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 8-10.

<sup>554</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, 2.

<sup>555</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XI, 3, 1060b 31-32. Y esta ciencia del filósofo se diferencia de la Física, la Dialéctica y la Sofística. Cfr. *Metafísica*, XI, 3, 1061b 7-11.

<sup>556</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 1, 1076a 24s, 30s; 6, 1080a 14; 6, 1080b 32. XIV, 1, 1087a 31s; 1, 1087b 14.

ciencia que investiga las causas y principios del ente en cuanto ente. A esta caracterización corresponde la dimensión ontológica de la metafísica.

### iii) Ousiología: ciencia de la substancia.

Una vez que Aristóteles ha establecido al inicio de  $\Gamma$  que hay una ciencia que investiga el ente en cuanto ente, precisa la propia naturaleza del ente, es decir, qué significa ente y dice lo siguiente: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (‘Ente se dice en varios sentidos’)<sup>557</sup>. Como sabemos, para Aristóteles no hay una única manera de predicar o decir lo que es, sino muchas, o lo que es lo mismo, para Aristóteles el ente no es unívoco. Sin embargo, esta multiplicidad no está privada de unidad. Podemos decir, que hay algo que unifica todos esos significados de ente, es decir, hay un primer principio, por lo cual el ente se dice en varios sentidos: ‘Todo ente se dice en orden a un solo principio’<sup>558</sup>. ¿Qué significa este primer principio? Es la condición para que de todos los demás entes se puedan predicar, condición para que todos los otros puedan ser dichos. Por tanto, de todos los entes (todo aquello de lo que se predica que es) se puede predicar que son, por referencia a este primero. Y este primero entre los entes, según Aristóteles, es lo que él denomina como οὐσία<sup>559</sup>.

Aristóteles se refiere a la οὐσία para indicar el primero de los significados de ser, o sea, aquél ente que es en sentido fuerte. Así pues, la ‘substancia’ es una forma de predicar lo que es y, en virtud de la cual, se predica todo lo demás. Por

---

<sup>557</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a 33.

<sup>558</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 5-6.

<sup>559</sup> Generalmente οὐσία se traduce por substancia o por entidad. Desde el punto de vista gramatical οὐσία es el sustantivo abstracto que procede del participio femenino del verbo ser: ὄν, οὔσα, ὄν. De οὔσα viene οὐσία, término que había sido usado por Platón para indicar aquello que era en sentido fuerte, permanente y estable, es decir, las ideas. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, p. 62.

decirlo de otra manera: ser se predica de la substancia, de las afecciones de la substancia, de lo que conduce a la substancia, de la corrupción de la substancia, de la privación de la substancia, de la cualidad de la substancia, de la producción o generación de la substancia, o en orden a la substancia, o de la negación de algunas de estas cosas o de la substancia. De esta manera, todo lo que se predica de la substancia es, pero no es substancia. Sin embargo, todos esos sentidos o maneras de decir lo que es (los entes) están relacionados con la substancia, en la medida en que son cualidades, procesos, etc., “de” la substancia; es decir, en cuanto son accidentes de la substancia: lo que se llaman las categorías de la substancia. En este sentido, Aristóteles está diciendo, que todos los sentidos o modos de predicar lo que es, se dicen en referencia a la substancia<sup>560</sup>.

Con esta unidad entre las distintas maneras de predicar el ente, Aristóteles asegura la unidad de esta ciencia. Así pues, mientras que el resto de ciencias se ocupan de un único género de cosas, ésta se ocupa de una pluralidad de géneros, unificados entre sí por su referencia a la οὐσία. Pues, si “la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen”<sup>561</sup> y, si la οὐσία es lo primero, Aristóteles dirá:

τῶν οὐσιῶν ἂν δεῖσι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον (De las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo)<sup>562</sup>.

Así pues, en este capítulo 2 del libro Γ de la Metafísica, la tarea del filósofo consiste en buscar los principios y las causas de las οὐσιῶν. Esta tesis se confirma también, cuando Aristóteles reprocha a los sofistas que no se ocupen de lo que es

<sup>560</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003b 5-10.

<sup>561</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003b 16.

<sup>562</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003b 19.

anterior, o sea, de la substancia<sup>563</sup>.

La conclusión de que el filósofo deberá investigar los principios y causas de la substancia es la consecuencia necesaria del planteamiento de Γ, 1, en el que se presentaba la doctrina de los principios y causas del τὸ ὄν ἢ ὅν. Si a esta ciencia buscada le compete contemplar el ente en cuanto ente, y, habiendo precisado que la substancia es primera, se debe concluir que al filósofo le compete la búsqueda de los principios y causas de la οὐσία.<sup>564</sup> Esta tesis se confirma en E 1, cuando Aristóteles recupera la doctrina de Γ 1 del ente en cuanto ente y especifica la naturaleza de esta ciencia. Pues, las demás ciencias no se preocupan para nada de la “quididad”. Aristóteles establece, por tanto, la diferencia entre esta ciencia, que investiga los principios y las causas de la substancia y el resto de ciencias<sup>565</sup>.

El libro Z de la Metafísica comienza con la doctrina de Γ 2, dónde se expone que el ente se dice en varios sentidos. A este punto Aristóteles dice lo siguiente: “Pero, diciéndose ente en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la quididad, que significa la substancia [...] y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido”<sup>566</sup>. Así pues, el estagirita está diciendo una vez más, que el primero entre los entes, es decir, la primera manera de predicar lo que es, es la substancia. En este sentido, Aristóteles precisa que la substancia es primera respecto a los demás entes, “pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede

---

<sup>563</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004b 9.

<sup>564</sup> Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, pp. 109-113.

<sup>565</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 10. García Yebra traduce por quididad. El texto griego dice τὸ ὅ τί ἐστιν.

<sup>566</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 13-15. 18-20.

separarse de la substancia<sup>567</sup>. De modo que τὸ πρῶτον ὄν (el ente primero) –y no un ente con alguna determinación– o el τὸ ὄν ἀπλῶς (el ente absoluto) será la substancia<sup>568</sup>.

La οὐσία, prosigue Aristóteles, es primera en cuanto al λόγῳ (enunciado) al γνῶσει (conocimiento) y al χρόνῳ (tiempo). Ante todo, la substancia es primera, pues sólo ella, frente a las categorías, es χωριστόν (separable). En cuanto al λόγῳ, la substancia es primera, “pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la substancia<sup>569</sup>. En cuanto al γνῶσει, porque “creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad<sup>570</sup>. A este punto, y en base a lo mencionado inmediatamente antes, Aristóteles indica que “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la substancia?”<sup>571</sup>.

La pregunta por τίς ἡ οὐσία (¿qué es la substancia?) es la conclusión de aquello que se ha dicho desde el principio del capítulo 1 de Z. Debido a que el ente se dice en varios sentidos y, siendo la substancia el primero de estos sentidos (en cuanto al enunciado, al conocimiento y al tiempo), la pregunta que los filósofos se han hecho siempre –sea antiguamente, sea hoy– no debe ser τί τὸ ὄν (¿qué es el ente?), sino que debe reformularse en la manera τίς ἡ οὐσία. De modo

---

<sup>567</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 23-24.

<sup>568</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 30-31.

<sup>569</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 34-36.

<sup>570</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 36 - 1028b 2.

<sup>571</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028b 2-4.

que, por ser la substancia el primero de los significados de decir el ente, si se quiere averiguar qué es el ente, es preciso preguntarse ante todo qué es la substancia. Con esta conclusión, Aristóteles cierra el discurso sobre el ente en cuanto tal, porque, como hemos visto, el ente se dice en muchos sentidos y el primero de estos es la substancia. Por eso, el objeto de nuestra indagación a partir de ahora, dirá Aristóteles, será la οὐσία: “También nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido”<sup>572</sup>.

La doctrina “ousiológica” aparece desde el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles. En el libro A, en el capítulo 9 viene especificado el significado de ente sobre el que debe empeñarse la ciencia expuesta. Hacia el final de la crítica a los platónicos, Aristóteles indica que la búsqueda de las causas y de los principios no son del “hacer”, “partir” o “lo recto” –todos ellos ejemplos de accidentes–, sino de las substancias<sup>573</sup>. Es evidente, además, que a través del discurso de las aporías presentadas en el libro B, Aristóteles manifiesta claramente que esta ciencia se ocupa de la οὐσία<sup>574</sup>. La segunda aporía se pregunta si pertenece a una única ciencia estudiar la substancia y los principios lógicos fundamentales; la tercera si hay una ciencia única que se ocupe de todas las substancias; la cuarta si la ciencia buscada investiga las substancias y los accidentes<sup>575</sup>.

El libro H de la *Metafísica* empieza resumiendo lo más importante y dice que “el objeto de nuestra investigación son las causas y los principios y los

---

<sup>572</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028b 6-7. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele*, p. 84.

<sup>573</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 992b 18-24.

<sup>574</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, III, 1, 995b 7. 19; 2, 996b 14. 31. 997a 1. 25s.

<sup>575</sup> Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafísica di Aristotele*, p. 80.

elementos de las substancias<sup>576</sup>. Como se sabe, en el libro H se consideran los principios de la substancia como forma y materia, el libro Θ como acto y potencia, y, el libro I reclama a la aporía undécima del libro B, donde se cuestiona si el ente y lo uno son substancias, principios o predicados y atributos. El libro K 1-2 recoge esta doctrina cuando expone las aporías (como en el libro B) y se afirma que el objeto de esta ciencia es el ὄν καθ'αὐτό<sup>577</sup>. El libro Λ comienza: ‘Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias<sup>578</sup> y al inicio del libro M se abre el tratamiento de la substancia teniendo en cuenta lo que los demás han dicho<sup>579</sup>.

Así pues, según esta caracterización de la μετὰ τὰ φυσικά, ésta es una ciencia que investiga los principios y las causas de la substancia. A esta caracterización corresponde la dimensión ousiológica de la metafísica.

#### iv) Teología: ciencia de lo divino.

En el libro E de la *Metafísica*, Aristóteles dice que la física es una ciencia especulativa (φυσική θεωρητική ἐπιστήμη<sup>580</sup>) que tiene que ver con, o que trata sobre cierto género del ente, precisamente, “de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo<sup>581</sup>. Como dice Aristóteles: ‘Pues la física versa sobre entes separados, pero no inmóviles<sup>582</sup>. En este sentido, la física se ocupa de las realidades que existen, no en otro, sino en sí mismas, y,

---

<sup>576</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1, 1042a 5-6.

<sup>577</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1, 1065a 6-8.

<sup>578</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1069a 18-19.

<sup>579</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 1, 1076a 8ss.

<sup>580</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 19. 26

<sup>581</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 20-21.

<sup>582</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 13-14.

además, estos entes separados se mueven.

Por otro lado, la matemática (μαθηματική), que es también especulativa, considera “los entes inmóviles, pero sin duda no separables”<sup>583</sup>. La matemática se ocupa de realidades que no existen por sí mismas, es decir, los números y las figuras geométricas, según Aristóteles, existen en otro como implicados en la materia. Sin embargo, son inmutables, pues no cambian con el pasar del tiempo; las propiedades de un triángulo, por ejemplo, restan iguales en cualquier momento, no cambian.

Aristóteles se pregunta si hubiera algún tipo de realidad que fuese al mismo tiempo separada y también inmóvil. Si combinamos las características de la física y de la matemática, es decir, la existencia de objetos que sean separados e inmóviles, de forma espontánea se puede plantear lo siguiente: ¿A qué ciencia le corresponderá investigar acerca de este género de objetos, este tipo de realidad, o sea, los entes que existen en sí y al mismo tiempo inmóviles? Pues, como dice Aristóteles: “Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la física (pues la física trata de ciertos seres movibles) ni la matemática, sino a otra anterior”<sup>584</sup>. Como se puede apreciar, la física es una ciencia especulativa y la matemática también. Ahora bien, Aristóteles se plantea si hay o no una πρώτη (primera) ciencia que, en el caso de que existiese algo “eterno e inmóvil”, tendría que ver con esto. Por decirlo de otro modo, Aristóteles subordina a la existencia de una substancia inmóvil y separada, la posibilidad de una ciencia distinta de la física y de la matemática.

Por esta razón, Aristóteles dice lo siguiente: ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ

---

<sup>583</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 14-15.

<sup>584</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 10-14.

καὶ ἀκίνητὰ (“En cambio, a la ciencia primera le corresponde conocer los entes separados e inmóviles”)<sup>585</sup>.

Es aquí dónde aparece por primera vez la expresión “ciencia primera”. Lo que hasta ese momento había sido denominado como σοφία o como ἐπιστήμη se caracteriza ahora como πρώτη. En este caso, si existiera algo inmóvil y separado, de esto se tendría que ocupar la ciencia primera.

Ahora bien, inmediatamente después de afirmar que a la ciencia primera le corresponde conocer los entes separados e inmóviles, Aristóteles añade lo siguiente: “Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todas éstas, porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos”<sup>586</sup>. Como se sabe, para un griego antiguo los seres divinos manifiestos eran los astros, las estrellas, el sol, la luna, etc. Así pues, las causas primeras que se buscan aquí son causas “de los entes divinos que nos son manifiestos”. Y si hay causas separadas e inmóviles de los entes divinos, también serán esas causas divinas, pues, si los entes manifiestos, es decir, los entes que nosotros vemos: los astros, el sol, la luna, etc., son divinos, con mayor razón lo serán las causas de éstos. Por eso Aristóteles dice que “habrá tres filosofías especulativas: la matemática (μαθηματική), la física (φυσική) y la teología (θεολογική)”. Pues, no hay duda, –continúa

---

<sup>585</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 16. Yebra introduce el término “versa” y traduce la expresión griega del siguiente modo: “En cambio la Ciencia Primera versa sobre entes separados e inmóviles”. Aristóteles empezaba este argumento diciendo que, en el caso de que existiera algo eterno e inmóvil, el conocimiento de esto sería un conocimiento teórico, o dicho de otra modo, estaría en el ámbito de lo teórico. El griego dice: φανερόν ὅτι θεορετικῆς τὸ γινώσκειν. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 11. La traducción de Yebra dice: “Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres móviles) ni la Matemática, sino a otra anterior”. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 10-14. Así pues, la expresión ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητὰ debe de entenderse con referencia en el origen del planteamiento de la cuestión.

<sup>586</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 16-18.

Aristóteles– “que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza”<sup>587</sup>.

Aquí es preciso distinguir que las “filosofías especulativas” son los tipos de ciencias que hay, es decir, los tipos de conocimiento a través de causas. Así pues, Aristóteles distingue de la física y de la matemática una ciencia, de cuya existencia todavía duda (“si en algún lugar se halla lo divino”). Esta ciencia primera depende de que exista la substancia separada e inmóvil, ya que esto tiene que ser demostrado todavía. Esta ciencia primera es teología, o mejor dicho, ciencia teológica, porque se ocupa de los entes divinos, es decir, porque investiga si hubiere o no substancias que reúnan las características de ser inmóvil y separado<sup>588</sup>. A este punto, Aristóteles resuelve la duda de la universalidad o no de la ciencia primera, es decir, de la πρώτη φιλοσοφία, mostrando la unidad de la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica, siempre y cuando exista la substancia inmóvil y separada<sup>589</sup>.

Esta caracterización de la filosofía primera como ciencia teológica se repite a lo largo de los catorce libros de la *Metafísica*. En el famoso pasaje del libro A, en el capítulo 2 se hace mención al carácter divino de la σοφία. Después de haber indicado el carácter libre y desinteresado de la σοφία, Aristóteles dice lo siguiente: “Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas

---

<sup>587</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 19-20. La traducción de Yebra dice Teología. En el texto griego se lee θεολογική; este término es un adjetivo que presupone el sustantivo ciencia o filosofía y significa “teológica”. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, p. 76.

<sup>588</sup> Cfr. Berti, E., “La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofía prima?»” en *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 407-408.

<sup>589</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 23-32.

condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente<sup>590</sup>. Así pues, Dios entra en el ámbito de la σοφία o de la ciencia de las causas primeras y principios, pues Dios es, en este sentido, causa primera. Por consiguiente, también se le puede llamar a esta ciencia θεολογική.

En el libro B, en las aporías que tratan implícitamente el problema de la substancia se plantea, directa o indirectamente, la existencia o no de la substancia separada. Aristóteles dice que es preciso indagar si “sólo hay substancias sensibles, o también otras además de éstas”<sup>591</sup>. En el libro Γ, Aristóteles deja entender que esta ciencia en cuestión puede ser llamada filosofía primera cuando dice que “tantas son las partes de la filosofía cuantas son las substancias. Por tanto una de ellas será necesariamente filosofía primera, y otra, filosofía segunda”<sup>592</sup> y “puesto que hay todavía alguien por encima del físico (pues la naturaleza es sólo un género determinado del ente) al que considera lo universal y la substancia primera corresponderá también la especulación de éstos [de los axiomas]”<sup>593</sup>. Hacia el final de Z 2 Aristóteles destaca que es preciso investigar “cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna,

---

<sup>590</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 983a 5-10.

<sup>591</sup> Aristóteles, *Metafísica*, III, 1, 995b 15. Cfr. III, 2, 997a 35. El tratamiento de la substancia separada se plantea también en la aporía octava en la que se plantea si existe o algo más que las cosas singulares. Cfr. III, 1, 995b 31ss y III, 4, 999a 24ss. En la trigésima se cuestiona si hay que buscar otras cosas fuera de las sensibles y las intermedias. Cfr. III, 6, 1002b 12ss. En las aporías undécima y duodécima se menciona si el ente y lo uno son o no substancias de los entes y si los entes matemáticos son o no substancias. Cfr. III, 1, 996a 4ss., 4, 1000a 4ss.; III, 1 996a 12ss., 5, 1001b 26ss.

<sup>592</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004a 2-4.

<sup>593</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 10005a 33-36.

fuera de las sensibles»<sup>594</sup>. También en los libros H, Θ y I, a pesar de que no aparece un tratamiento específico de la substancia separada distinta a la sensible, ponen de relieve el problema de la trascendencia para resolverlo en otro lugar.

Finalmente, casi nadie duda de que el libro Λ es el libro teológico por excelencia. Los capítulos 6 al 10 responden a la cuestión de si existe o no otra substancia además de la sensible. Sin embargo, es preciso señalar que no aparece en este libro el término θεολογική como en E. Ahora bien, desde el principio hasta el final se plantea la cuestión de la substancia inmóvil. El libro M 1 vuelve a la cuestión de la existencia o no de la substancia eterna e inmóvil a través de lo que los demás ha dicho. Así pues, todo este libro y gran parte del N persiguen este análisis crítico de las opiniones de los otros sobre la trascendencia.

Así pues, la σοφία o ciencia de las primeras causas y principios, o la ciencia del ente en cuanto ente, o la ciencia de la substancia es también ciencia teológica, pues investiga si hay o no substancias inmóviles y separadas. A esta caracterización corresponde la dimensión teológica de la metafísica.

### c) La metafísica y su transformación

Se presenta a continuación una justificación de la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles para demostrar a continuación, que la interpretación actual de la metafísica, en la que el neopragmatismo de Richard Rorty se inscribe, se basa en una cierta lectura muy concreta, en la manera de entender la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles. La imagen más extendida en la actualidad de la metafísica deriva de la lectura que Heidegger hizo de la *Metafísica* de Aristóteles, en la que la metafísica es una ontoteología. Este discurso se presenta como ciencia

---

<sup>594</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 2, 1028b 28-31. Cfr. VII, 11, 1037a 10ss VII, 17, 1041a 6-9.

del ente en cuanto ente u ontología y concluye con la demostración de la necesidad de un motor inmóvil, que coincide con lo que la religiones monoteístas conocen como Dios<sup>595</sup>.

### **ii) La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles**

Uno de los problemas más discutidos entre los comentaradores de la *Metafísica* de Aristóteles ha sido el de la unidad y coherencia interna de esta obra. Como hemos visto, ésta viene presentada por el propio Aristóteles como ciencia que investiga las primeras causas y principios del ente en cuanto ente, también de la substancia y, por último, como filosofía primera o ciencia teológica, pues se ocupa de la substancia inmóvil y separada. La unidad de la *Metafísica* establecida por Aristóteles, se ha mantenido prácticamente intacta, a pesar de que algunos autores han acentuado el aspecto ontológico, mientras que otros el aspecto teológico.

A pesar de las diversas interpretaciones que se han ofrecido sobre la cuestión de la unidad de la *Metafísica*, ésta ha sido planteada por el propio Aristóteles en el famoso pasaje de E 1 en el que se dice lo siguiente:

“Podría dudarse, en efecto, si la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) es universal (καθόλου) o si se trata de algún género o de alguna naturaleza en particular”<sup>596</sup>.

Aristóteles se plantea si la filosofía primera –una vez que la ha definido como ciencia teológica, es decir, como doctrina que investiga si existen o no las substancias inmóviles y separadas– es una ciencia universal (καθόλου) o particular. Por un lado, la metafísica es ciencia universal, ciencia del τὸ ὄν ἢ ὅν, o sea, de la totalidad de lo real, no en un aspecto particular, sino en cuanto eso es

---

<sup>595</sup> Para este punto, me baso, fundamentalmente, en el artículo de Enrico Berti “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*”, pp. 85-103.

<sup>596</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 23-25.

ente, en cuanto a “lo que le corresponde de suyo”<sup>597</sup>. Por otro lado, esta misma ciencia se ocupa de la substancia inmóvil y separada, es decir, de un γένοσ τι, o sea, de un aspecto concreto de la realidad.

El final de E 1 responde a esta cuestión resolviendo la supuesta dificultad del siguiente modo:

“(Pues no hay un modo único ni siquiera en las Matemáticas, sino que la Geometría y la Astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la Matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente”<sup>598</sup>.

En este fragmento se afirma, de modo explícito, la identidad entre la ciencia del ente en cuanto ente, es decir, lo que después ha sido llamada como ontología, y ciencia de la substancia separada, es decir, la teología. Si nos fijamos con atención, esta identidad aparece siempre y cuando exista realmente una substancia separada e inmóvil: “Si hay alguna substancia inmóvil”. Por consiguiente, la condición de posibilidad para que la filosofía primera se establezca como la más universal dependerá de la existencia de otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza.

Aristóteles establece que hay una matemática universal, en el sentido de que tiene como objeto de indagación los números y las leyes que rigen sus relaciones. Estos son el fundamento o la condición de todas las otras ciencias matemáticas (por ejemplo, la Geometría y la Astronomía), las cuales, teniendo objetos diversos

---

<sup>597</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 21-22.

<sup>598</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 25-32.

de indagación, se construyen a partir de los números y del cálculo numérico. Pues bien, la universalidad que se le atribuye a la filosofía primera tiene este mismo significado: “Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación”<sup>599</sup>.

Si no hubiera otra substancia, además de la sensible, la física sería la primera entre las ciencias, es decir, la ciencia más universal, en cuanto indaga los principios de toda la realidad, de todo lo que hay. En cambio, si existe una substancia inmóvil, la ciencia que se ocupe de ésta será superior (en el sentido de que investiga algo más) y será primera, pues indaga sobre la substancia primera y porque es primera también es universal. De hecho la substancia primera es principio de todas las cosas, de todo lo que es. Por eso, decir que la filosofía primera investiga si hay o no substancia primera significa que la filosofía primera indaga si hay o no una substancia que es causa o principio de toda la realidad<sup>600</sup>.

La razón por la que la ciencia primera es también universal se aclara del mismo modo en  $\Gamma$  2 cuando se dice que “la ciencia trata propiamente de lo primero ( $\tau\omicron\upsilon\acute{\omega}$  πρῶτω), y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen”<sup>601</sup>. Aristóteles está diciendo que si la ciencia de un objeto es el conocimiento de su causa, o de su principio y si eso que es primero es el principio, la ciencia de una pluralidad de objetos es ciencia de aquello de lo que es primero<sup>602</sup>. De modo que está claro que cuanto más primero es un principio

---

<sup>599</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004a 6-9.

<sup>600</sup> Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, pp. 149-154.

<sup>601</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 16-17.

<sup>602</sup> La identificación de lo que es primero con el principio viene aclarado por Aristóteles en el libro  $\Delta$ : “A todos los principios es común ser los primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce”. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013a 16-18. Esta definición es comparable a la

(anterior en la serie de principios), tanto más, el objeto de lo que es principio, será amplio (abarcará más tipos de entes). Por tanto, el primero entre los principios será principio del más amplio entre los objetos, por lo que el conocimiento de ese principio le corresponde ser ciencia universal.

Ahora bien, como ha señalado Enrico Berti, la identificación del principio con lo que es primero no comporta la identificación del objeto de una ciencia con su principio: “La ciencia del objeto y la ciencia del principio son la misma ciencia no porque objeto y principio se identifican, sino porque tener ciencia de un objeto significa conocer los principios y las causas, es decir, ser capaz de explicar el objeto, de dar razón de éste, sea del punto de vista del ser, es decir, de la existencia, que del punto de vista del discurso, es decir, de la noción, del concepto”<sup>603</sup>.

A pesar de las interpretaciones contemporáneas que consideran que la *Metafísica* de Aristóteles no es un saber unitario, se impone, por los motivos expuestos anteriormente, la unidad de la *Metafísica* y, por tanto, de la metafísica. Si se quiere comprender qué es eso que llamamos metafísica, a partir de sí misma, sin proyectar sobre ella problemas modernos o actuales, no hay otra posibilidad sino volver a los textos fuentes para ver qué dicen realmente. Se pone de manifiesto, pues, que la metafísica de Aristóteles exige la comprensión simultánea y coherente de la cuádruple caracterización de la filosofía primera como ciencia de los principios y causas primeras del ente en cuanto ente. Afirmar que la metafísica es ontología, o aseverar que es teología, o admitir que es ontoteología no es más que una interpretación parcial de esta ciencia, en base al texto<sup>604</sup>.

---

del significado de “anterior”. Cfr. V, 11, 1019a 2-4, 11-12.

<sup>603</sup> Berti, E., “La *Metafísica* di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofía prima»?”, p. 410. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a 28-29.

<sup>604</sup> Cfr. Patzig, G., “Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles” en

## ii) La interpretación actual de la metafísica

La unidad de la filosofía primera ha sido difícilmente justificable basándose en el texto conforme a determinados pensadores contemporáneos. Para ser exactos, y ya en el siglo XIX, la cuestión fue suscitada por P. Natorp<sup>605</sup> y presentada de manera definitiva en el *Aristóteles* de Werner Jaeger<sup>606</sup>. Como se sabe, Natorp, para defender la unidad de esta ciencia, ha recurrido a toda una serie de pasajes en los que se indica como filosofía primera a la ontología. En este sentido, la metafísica quedaría reducida a su dimensión ontológica, pues la metafísica es sólo y exclusivamente ontología. Esa unidad ha sido negada por Jaeger, que ha presentado dos concepciones diversas de la metafísica en la misma obra, atribuyéndolas a dos fases evolutivas distintas. En un primer periodo cercano a las doctrinas de Platón, Aristóteles concebiría la metafísica como ciencia teológica, doctrina que abandonaría finalmente cuando formula la definición de ciencia del ente en cuanto ente. El método histórico-genético, aplicado por Jaeger y sus discípulos, conduciría a conclusiones entre sí contradictorias, de modo que, en una nueva polémica sobre la cuestión de la unidad de la metafísica, Heidegger presentaría una interpretación, en cierto modo novedosa respecto de las anteriores. Para Heidegger, la metafísica se presenta en Aristóteles como ontoteología, ya que el estagirita presenta en su *Metafísica* dos concepciones distintas de la misma. Así pues, la metafísica es siempre ciencia del ser o ciencia del ente en cuanto ente,

---

*Kant Studien* LII, (1961), pp. 185-205; Décarie, V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Vrin, Paris 1961; cfr. Frede, M., "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics" en Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 81-95.

<sup>605</sup> Natorp, P., "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", en *Philosophische Monatshefte*, n° 24 (1888), pp. 37-65, 540-574.

<sup>606</sup> Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidman, Berlin 1923. Traducción al español: *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México 1946.

pero también es ciencia del sumo y auténtico ente, que es Dios<sup>607</sup>.

En relación con la interpretación de Richard Rorty, podemos decir que éste recoge la lectura que Nietzsche hace de la metafísica. Así pues, Rorty considera que la metafísica es, precisamente, el triunfo de la verdad perdurable: “Un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual, en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable”<sup>608</sup>. Por otro lado, el Americano recoge la caracterización de la metafísica según Derrida: “la metafísica de la presencia”, es decir, “la historia de la búsqueda occidental de un punto inmóvil en un mundo cambiante; algo en lo que uno pueda confiar siempre”<sup>609</sup>. Pero, sobre todo, Rorty entiende que la metafísica –como el Americano ha reconocido en diversos lugares– se define conforme a la interpretación de Heidegger<sup>610</sup>. Por lo cual, ésta interpretación de la metafísica comporta una aceptación de la filosofía heideggeriana y, por consiguiente, la concesión a Heidegger de que su lectura particular sobre la metafísica y su función en la filosofía occidental es la correcta.

Heidegger presenta de modo explícito su primera visión sobre la metafísica en el año 1926, en el curso *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*<sup>611</sup>.

---

<sup>607</sup> Cfr. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Klostermann, Frankfurt 1993; García Marqués, A., “¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?” en *Daímon*, suplemento 2 (2008), pp. 149-159.

<sup>608</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 49.

<sup>609</sup> Rorty, R., “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo, una versión*, p. 36.

<sup>610</sup> En los lugares en los que Rorty habla de la metafísica occidental, especifica que este término lo utiliza “en el sentido que adapta el que tiene Heidegger”; cfr. Rorty, R., “Ironía privada y esperanza liberal”, p. 92. Ver también “Heidegger, contingencia y pragmatismo” en *EHO*, p. 49; “Deconstrucción y circunvencción” en *EHO*, p. 145; “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 105; “Pragmatismo y religión” en *El pragmatismo una versión*, pp. 35-36.

<sup>611</sup> Cfr. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, II, 22). Traducción al italiano: *I concetti fondamentali della filosofia antica*, traducción de Gurisatti, G., edición a cargo de Volpi, F., Milán, Adelphi, 2000.

En las “Advertencias preliminares”, Heidegger declara la diferencia entre “ente” y “ser” para presentar la filosofía griega de Platón y, especialmente, de Aristóteles como “ciencia del ser” u “ontología”. Así pues, mientras que las ciencias positivas se ocupan del ente, o sea, de aquello que está ahí ante nosotros, la filosofía tiene como objeto el “ser”, es decir, aquello en virtud de lo cual se puede decir que el ente es. Para Heidegger, tanto Platón como Aristóteles han indagado el ser del ente como atestigua Aristóteles en la *Metafísica* cuando habla de la ciencia del ente en cuanto ente. Heidegger interpreta esta fórmula como “el ser del ente”<sup>612</sup>.

En este curso, en la sección de Aristóteles, Heidegger entiende que es preciso entender de modo auténtico la noción aristotélica del ente en cuanto ente. Por un lado, hay que entender aquél ente que satisface más adecuadamente la idea del ser; de otro lado, el ser del ente en general<sup>613</sup>. En este contexto, Heidegger atribuye a Aristóteles un doble concepto para la ciencia fundamental: ciencia del ser y ciencia del sumo y auténtico ente. La primera caracterización se denomina también “interpretación ontológica del ser” y la segunda “explicación óntica del ente”. Como se puede apreciar, Heidegger muestra ya desde el inicio la contraposición entre “ontológico” y “óntico” con connotaciones negativas para el último<sup>614</sup>.

Más adelante, Heidegger menciona la doctrina aristotélica en la que el ser se dice en muchos sentidos, pero todos en relación con uno, es decir, con la substancia o el ser auténtico<sup>615</sup>. A continuación, Heidegger considera que la verdadera substancia es Dios; Dios es el ente realísimo o el sumo ente y, por tanto,

---

<sup>612</sup> Cfr. Heidegger, M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, pp. 74-79. Cfr. Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*”, pp. 88-89.

<sup>613</sup> Cfr. Heidegger, M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p. 236.

<sup>614</sup> Cfr. Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*”, pp. 91-92.

<sup>615</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003b 5-6.

la filosofía que lo asume como objeto es la teología<sup>616</sup>. Así pues, Heidegger habla explícitamente de dos ciencias, la ontología como “ciencia del ser” y la teología como “ciencia del ente” (aunque sea el sumo ente o Dios) y se pregunta si éstas son conciliables. Para Heidegger, este doble concepto es íntimamente coherente, pues en el momento en el que se indaga el ente en cuanto ente necesariamente se plantea la pregunta sobre el ente en el que el ser auténtico se demuestra del modo más auténtico. Para justificar esta idea, Heidegger cita el famoso texto del libro E de la *Metafísica*, en el que Aristóteles estaría diciendo que la ciencia del ente primero es también ciencia del ente en cuanto ente<sup>617</sup>. Aquí se configura la estructura de la metafísica que Heidegger llamará “ontoteológica”. En la metafísica como ontoteología, Heidegger verá posteriormente la causa de la confusión entre ser y ente, y el olvido del ser por parte de la metafísica, como lo expone en su *Introducción a la metafísica*<sup>618</sup>.

En relación con la tendencia de Heidegger a concebir la metafísica aristotélica como ontoteología, puede decirse que esta interpretación no se ajusta al texto de Aristóteles, pues, como se ha expuesto con anterioridad, la metafísica es:

1. Ciencia o σοφία, que investiga los primeros principios y las causas.
2. Ciencia que investiga los primeros principios y las causas del ente en cuanto ente.
3. Ciencia que investiga los primeros principios y las causas de la substancia.
4. Ciencia teológica que investiga si hay o no substancias inmóviles y separadas.

---

<sup>616</sup> Cfr. Heidegger, M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, pp. 247-250.

<sup>617</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1,1026a 29ss. Cfr. Heidegger, M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, pp. 409-410. Cfr. Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*”, p. 92.

<sup>618</sup> Cfr. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1980.

Bajo este punto de vista, la metafísica aristotélica, no es ontología (en contra de Natorp), ni teología en un determinado momento y ontología en otro (en contra de Jaeger), ni ontoteología (en contra de Heidegger). La metafísica de Aristóteles no tiene dos objetos, es decir, el ente en cuanto ente y el ente divino, como quiera que pueda entenderse la relación entre ambos, sino un único objeto. El objeto de esta ciencia es, pues, el ente en cuanto ente, aquello que debe explicarse y justificarse, o sea, aquello acerca de lo cual se buscan las primeras causas y principios. Así pues, la metafísica es ciencia del ente en cuanto ente, en el sentido de ser conocimiento de sus causas, pero no puede tener como objeto a las causas o alguna causa en particular (como puede ser el ente divino), pues éstas son lo que hay que buscar e indagar. Como ha dicho Berti: “El ente en cuanto ente es aquello que debe ser explicado, o sea aquello acerca de lo cual se buscan las causas, mientras que las causas primeras son aquello que lo explica, que es lo buscado. La metafísica, en consecuencia, es ciencia del ente en cuanto ente en el sentido de ser conocimiento de sus causas, porque para Aristóteles tener ciencia de un objeto significa conocer las causas, y es ciencia de las causas primeras en el sentido de ser indagación, y, finalmente, conocimiento de ellas (no obviamente, de sus causas, que no existen)”<sup>619</sup>.

Hasta ahora nos hemos referido únicamente a la concepción aristotélica de la metafísica. Sin embargo, como se mostró al inicio de este punto, no se pueden ignorar las aportaciones de Parménides y de Platón, pues, ellos, anticipadamente, aportaron elementos fundamentales que configuraron eso que posteriormente se llamó como metafísica. En este sentido, Parménides tuvo el mérito de reconocer que la realidad no se capta sólo y exclusivamente a través de los sentidos, sino que

---

<sup>619</sup> Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*”, p.101.

hay una facultad, el intelecto, que expresa lo real. Platón, ayudó a entender que existen causas suprasensibles de lo real, pues la realidad no se explica en su totalidad por causas inmanentes a la realidad.

Cuando Rorty declara que la metafísica consiste en encontrar “la realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias”, o que la metafísica investiga “más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana”, o que la metafísica es aquella que ha intentado encontrar “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”, en realidad, está diciendo muy poco, por no decir nada, sobre qué es la metafísica. De hecho, en la respuesta a Michael Williams, Rorty reconoce que ni tuvo ni tiene definiciones apropiadas para la “metafísica”: *I should have had to give suitable definitions of «metaphysics» and «epistemology». I had, and have, no such definitions* (“Debería haber dado definiciones apropiadas de «metafísica» y «epistemología». No tenía, ni tengo, dichas definiciones”)<sup>620</sup>. Resulta fácil criticar o hablar de superación de una determinada disciplina, cuándo no está muy claro qué se entiende por dicha disciplina. De cualquier modo, si nos atenemos a los documentos y textos que presentan eso que ha pasado a denominarse como metafísica, parece legítimo considerar que la interpretación histórica que Rorty hace de este género particular llamado metafísica, ofrece una síntesis vaga, poco precisa y carente de

---

<sup>620</sup>Rorty, R., “Response to Michael Williams” en *Rorty and His Critics*, p. 213. (La traducción es mía). Michael Williams afirma que hay una tensión en la que viene a ser la *Emergence Thesis* de Rorty, que defiende que la epistemología fue un invento del siglo diecisiete, y, la *Reversal Thesis*, según la cual, los modernos invirtieron el orden antiguo en el que la metafísica era anterior a la epistemología. ¿Cómo subordinaron los antiguos la epistemología a la metafísica, si la epistemología es un invento del siglo diecisiete? Cfr. Williams, M., “Epistemology and the Mirror of Nature” en *Rorty and His Critics*, p. 194.

fundamento, si nos atenemos a los textos originales de los autores que, lo quiera Rorty o no, han configurado eso que nosotros llamamos metafísica<sup>621</sup>.

## 2. LA FILOSOFÍA PRIMERA DE R. RORTY

En este apartado se plantea la cuestión de si la propuesta neopragmatista de Rorty puede ser legítimamente considerada como post-metafísica o si, por el contrario, su alternativa alberga elementos que la insertan en eso que se llama metafísica.

La tesis que se defiende es la siguiente. A pesar del intento de la cultura post-metafísica de Richard Rorty por desplazar a la metafísica y defender que “no hay nada que sea una «filosofía primera»: ni la metafísica, ni la filosofía del lenguaje ni la filosofía de la ciencia”<sup>622</sup>, entendiendo que la metafísica es una ciencia que investiga las primeras causas del ente en cuanto ente, se puede constatar que el reconocimiento que hace falta para asumir que el ironismo sea universal, se presenta como una teoría general de la realidad, la cual, ofrece las condiciones de posibilidad de la cultura del ironista liberal. Estas condiciones de posibilidad pueden entenderse como las causas primeras que explican la realidad, entendida ésta como una realidad neopragmatista. Si se demuestra esto, se puede afirmar, en consecuencia, que el neopragmatismo de Rorty no esquivo o suprime la filosofía primera, sino más bien la repropone de manera diversa.

---

<sup>621</sup> El profesor Frank Ankersmit ha manifestado, recientemente, que la historia, la conciencia histórica, los historiadores y el pensamiento histórico no formaban parte de los intereses profesionales de Rorty. Cfr. Ankersmit, F., “Rorty and History” en *New Literary History*, 38 (2008), pp. 79-100.

<sup>622</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en CIS, pp. 73-74.

### a) Si se ignora la metafísica, ¿se sigue haciendo metafísica?

La doctrina filosófica más importante del *Protréptico* de Aristóteles aparece en el fragmento 6: “Se llama «filosofar», ya sea a la búsqueda de esta misma actividad, es decir, si se debe filosofar o no, ya sea al practicar la investigación filosófica”<sup>623</sup>. En este caso específico, Aristóteles está discutiendo si se debe hacer filosofía o no. Para quien afirmase que no se debe filosofar, Aristóteles presenta un argumento de tipo dialéctico que conduce a la autorrefutación. Si un hipotético negador de la filosofía dijera que no se debe hacer filosofía, para poder sostener esta tesis, tendría en cualquier modo que filosofar, porque cualquier discurso sobre la filosofía –como por ejemplo, si se debe o no se debe hacer filosofía– eso mismo es ya filosofía.

A pesar de esta doctrina filosófica, contenida en el *Protréptico* de Aristóteles, el veredicto último en la actualidad sobre la situación de la metafísica al final de la Modernidad es claro: ya no es posible seguir haciendo más metafísica. La posmodernidad, asumiendo la crítica de Nietzsche y la idea heideggeriana de “superación”, conduce hasta sus últimas consecuencias el final de la metafísica. La tendencia actual post-metafísica, que recoge la herencia de Nietzsche y de Heidegger, insiste en la superación de la metafísica trazada por los filósofos de la época clásica Platón y Aristóteles. Sin embargo, esta forma de “crítica” y de “superación” de la metafísica ha sido cuestionada por Rorty: siempre le ha sonado sumamente débil “«el argumento filosófico completamente clásico» de que toda crítica de la filosofía no es más que mala filosofía («La filosofía siempre sepulta a sus sepultureros», «No puedes poner fin a la filosofía

---

<sup>623</sup> Aristóteles, *Protréptico*, fr. 6. Cito por Aristotele, *Protreptico, Essortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Torino, Utet-Libreria, 2000.

prolongando la filosofía», etc.)»<sup>624</sup>. Notemos, sin embargo, que, incluso en el intento de superar la metafísica, subsiste una atención hacia ella. De esta manera, y para poder esquivar la paradoja del que pretende superar la metafísica sin hacer de nuevo metafísica, esto es, la paradoja del filósofo edificante que pretende decir cosas sin tener autoridad, Rorty considera que es preciso adoptar una postura antifundacionista y antifundamentalista respecto a la nueva alternativa que se presenta. Rorty cree que consigue arreglárselas de manera eficaz, en la medida en que su programa neopragmatismo no pretende ofrecer una fundamentación filosófica. Según Rorty, el pragmatista no necesita adoptar una nueva imagen de sí mismo, ya que, precisamente, la propuesta del ironista liberal pretende erradicar el impulso metafísico que conduce a la teorización y librarse de él<sup>625</sup>. Rorty es consciente del peligro que se corre cuando se critica una concepción determinada con vistas a reemplazarla por otra nueva, ya que el neopragmatismo también corre el riesgo de convertirse en una nota más al pie de página de los *Diálogos* de Platón. El filósofo americano ha visto esta problemática en autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida, pues el error fundamental de estos autores que han criticado la metafísica ha sido el sucumbir en un anclaje metafísico, el descansar sobre un “confort metafísico”. Por ello, Rorty alaba y ensalza determinadas ideas de estos autores, pero critica otras<sup>626</sup>.

Como ya se dijo en el primer capítulo de esta exposición, Rorty prefiere no argumentar contra el sistema que se quiere superar, sino ofrecer una alternativa

---

<sup>624</sup> Rorty, R., “Derrida y la tradición filosófica” en *TP*, p. 377.

<sup>625</sup> Cfr. Rorty, R., “Creación de sí mismo y afiliación” en *CIS*, p. 116.

<sup>626</sup> Alexander Nehamas ha sido uno de los primeros en analizar las posibilidades de Rorty para escapar al dilema del *Protréptico*. La conclusión final es que el Americano sigue siendo un filósofo. Cfr. Nehamas, A., “Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy” en *Boundary 2*, vol. 10, n. 3 (1982), p. 412.

original. Esta nueva alternativa no tiene apuntalamientos metafísicos, puesto que “no hay nada que sea una «filosofía primera»: ni la metafísica, ni la filosofía del lenguaje ni la filosofía de la ciencia”<sup>627</sup>. El *leitmotiv* del pensamiento de Rorty para evitar la tradición filosófica es: “Crítico la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones”, pues, “quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas”<sup>628</sup>. Esto es, precisamente, lo que diferencia a la cultura del liberalismo y otras formas de vida cultural más antigua<sup>629</sup>. Con esta sentencia, por tanto, puede decirse que Rorty ha encontrado la manera en que es posible no hacer metafísica, y, en la medida en que el neopragmatismo no teoriza contra el sistema que se quiere sustituir, podría decirse que éste no cae en el dilema del *Protréptico*.

Así pues, Rorty presenta el neopragmatismo como una versión alternativa a la filosofía tradicional, es decir, un léxico que sustituya a la imagen de una filosofía cuyo núcleo ha sido la epistemología y la metafísica. En este sentido, el neopragmatismo defiende que, para desbancar un determinado mundo intelectual, lo mejor que se puede hacer es aportar otra visión alternativa. La clave para desplazar una determinada concepción está en proporcionar un nuevo léxico, que ofrezca nuevas ideas y más brillantes. Por esta razón, Rorty afirma lo siguiente: “Desde mi punto de vista, lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual –una nueva alternativa, en vez de un argumento contra una alternativa antigua–. [...] La liberación nos llega mediante la formulación de nuevas ideas brillantes, o visiones utópicas de nuevas instituciones gloriosas. En

---

<sup>627</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en CIS, pp. 73.

<sup>628</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 335. (Cursivas del autor).

<sup>629</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en CIS, pp. 64.

mi opinión, el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas<sup>630</sup>. Como se puede comprobar de modo inmediato, el Americano pretende ofrecer un sustituto a nuestras creencias anteriores. Resulta evidente, por tanto, que Rorty no rechaza simplemente la filosofía, sino que este rechazo está motivado por la esperanza de ofrecer algo nuevo<sup>631</sup>.

Ahora bien, cuando analizamos la caracterización de eso que ha sido llamado bajo el término de metafísica, decíamos que este saber puede ser delineado conforme a las doctrinas de Parménides, Platón y Aristóteles. Fueron éstos –entre otros– los que asignaron las características de eso que pasó a denominarse históricamente como metafísica. Resumiendo lo que éstos autores dijeron respecto de este tipo de saber, se puede admitir que la metafísica es una forma de conocimiento intelectual (que lleva a cabo el intelecto), que investiga las causas primeras y principios del ente en cuanto ente. Entre estas causas, se encuentran algunas que son de carácter suprasensible y la presencia de éstas hace que la metafísica sea una disciplina, específicamente, distinta de las demás, pues abarca un género de causas que van más allá de las causas empíricas de lo físico y, por consiguiente, es filosofía primera, porque es la más universal<sup>632</sup>.

Si se acepta esta definición de la metafísica, de modo técnico, bastaría con no admitir la existencia de causas suprasensibles, como Rorty hace, para no seguir

---

<sup>630</sup> Cfr. Rorty, R., ¿Es Derrida un filósofo trascendental?, en *EHO*, pp. 171-172.

<sup>631</sup> Cfr. Rorty, R., “Superando la tradición: Heidegger y Dewey” en *CP*, p. 113.

<sup>632</sup> Alguien puede objetar que esta definición de la metafísica está ceñida a los límites estrechos de Parménides, Platón y Aristóteles. Aquí no se defiende que la definición que ellos dan de la metafísica agote y delimite el término metafísica, pero sí ofrecen, como se dijo con anterioridad, elementos o características de este saber que ya nunca perderían.

haciendo metafísica, al menos, en el sentido que Platón y Aristóteles otorgan a este tipo de saber. El neopragmatismo declara que “una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica –el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos– se ha vuelto estéril y ha volado”<sup>633</sup>. La idea fundamental de este paradigma post-metafísico es la desvinculación total con el “Más Allá”, algo que sitúa fuera de una realidad contingentemente histórica, finita y temporal.

Sin embargo, y aún cuando se admita que sólo hay realidades sensibles o que todo lo que existe se agota en un mundo finito y temporal, todavía puede pensarse en la posibilidad de una ciencia que investigue las causas primeras y principios de esta realidad en cuanto tal, sólo que, en este caso, únicamente existe la posibilidad de hallar causas sensibles una vez que se niega la existencia del cualquier “Más Allá”. Esto es el caso, por ejemplo, de la posibilidad de concebir a la Física como ciencia primera. La Física sería una ciencia que investiga las causas primeras de la realidad, en el sentido de que investiga las causas primeras de la realidad, es decir, las causas más universales, las más alejadas a los sentidos, aquellas que son condición de posibilidad de las demás. Parafraseando el texto de Aristóteles, en el que se explica la diferencia y la universalidad de la filosofía primera, la Física, una vez que se admite que no hay ni puede haber substancia suprasensible, sería la primera, porque no hay otra substancia, además de la sensible. Así pues, la Física sería la primera entre las ciencias, es decir, la ciencia más universal, en cuanto indaga los principios de toda la realidad, de todo lo que hay. Como no existe otra substancia suprasensible e inmóvil, la ciencia que se ocupe de esta única

---

<sup>633</sup> Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 66.

substancia en cuanto tal, será superior y será primera, pues indaga sobre la substancia primera y porque es primera también es universal. De hecho, la substancia primera es principio de todas las cosas, de todo lo que es. La Física es, en este caso, “la ciencia que trata propiamente de lo primero (τοῦ πρώτου), y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen”<sup>634</sup>. Aristóteles estaría diciendo que si la ciencia de un objeto es el conocimiento de sus causas, o de sus principios, y si eso que es primero es el principio, la ciencia de una pluralidad de objetos es ciencia de aquello de lo que es primero<sup>635</sup>. Como la Física investiga los principios, cuanto más primero es un principio (anterior en la serie de principios), tanto más, el objeto de lo que es principio será amplio (abarcará más tipos de entes). Por tanto, el primero entre los principios será principio del más amplio entre los objetos, por lo que el conocimiento de ese principio le corresponde ser ciencia universal y, esta sería característica de la Física: la ciencia más universal, porque investiga las causas primeras sensibles del ente en cuanto tal.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿es posible admitir la presencia de un discurso, que se establece como filosofía primera, en el neopragmatismo de Richard Rorty? ¿Se puede sostener que Rorty ofrece una filosofía primera, aún cuando él dice con insistencia que no pretende ofrecer una fundamentación filosófica de la realidad? ¿Se puede afirmar que Rorty ofrece las causas primeras de la realidad en cuanto tal, aún cuando entre éstas no se halle ninguna causa primera de carácter suprasensible?

---

<sup>634</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 16-17.

<sup>635</sup> Se repite textualmente lo que ya se dijo anteriormente: La identificación de lo que es primero con el principio viene aclarado por Aristóteles en el libro Δ: “A todos los principios es común ser los primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce”. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013a 16-18. Esta definición es comparable a la del significado de “anterior”. Cfr. V, 11, 1019a 2-4, 11-12.

A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esa alternativa nueva y original, el Americano afirma, explícitamente, en la introducción de *Contingencia, ironía y solidaridad*, lo siguiente: “Uno de mis propósitos en este libro es sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”<sup>636</sup>.

Resulta extraño encontrar en la introducción de un texto de Rorty que fue publicado en el año 1989 una expresión que apele a la universalidad del ironismo<sup>637</sup>. La apelación a la universalidad no deja de ser, cuanto menos, curiosa, cuando, precisamente, lo que el neopragmatismo pretende es liberarnos de la teorización, de manera no racionalista y no universalista<sup>638</sup>. Parece plausible, que la alusión a la universalidad del ironismo venga referida sólo para aquellos ciudadanos que habiten en la utopía liberal y no como una propuesta para toda la humanidad.

Sin embargo, independientemente de si la utopía liberal de Rorty se dirige sólo y exclusivamente a los ciudadanos de la utopía liberal o no, Rorty establece que para que esta utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso “un reconocimiento del que aún se carece”<sup>639</sup>. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad política de pertenencia, que son desarrollados en los tres primeros ensayos de esta obra. Como dice el Americano: “Concebir el propio lenguaje, la

---

<sup>636</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 18. Para entender el concepto de utopía y su importancia en la literatura contemporánea consultar Sierra González, A., *Las utopías: del estado real a los estados soñados*, Lerna, D.L., Barcelona 1987.

<sup>637</sup> Esta fecha se libera de la alusión del propio Rorty en la nota al pie 16 en “Charles Taylor en torno a la verdad” en *TP*, p. 125, en la que el Americano considera que antes de 1986 pudo decir muchas bobadas.

<sup>638</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, pp. 63-64.

<sup>639</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 18.

propia consciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal”<sup>640</sup>.

En cierto sentido, se puede afirmar que este reconocimiento, del que aún se carece, está indicando las causas, es decir, los “principios”, las “condiciones” o los “fundamentos” que se precisan, para “adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal”. Aquí se concibe la causa como “principio”, es decir, como aquello sin lo cual no es posible que se de una determinada realidad. En este sentido, se puede afirmar que Rorty está señalando las causas o principios de la utopía liberal, en la medida en que, si no se reconoce la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia, no se puede dar “una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”. Por otro lado, esta comprensión de la causa tiene también el sentido de “condición”, en la medida en que la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son las condiciones de posibilidad de la utopía liberal. Y, finalmente, la causa significa también el “fundamento” –siempre que no se entienda en su acepción kantiana (la que Rorty critica)–, pues la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son los fundamentos, es decir, aquello que si no está presente, no puede darse una determinada realidad y, por tanto, es aquello que funda, que origina y que da lugar a la utopía liberal. Las causas son, en definitiva, las razones de ser de algo, las que explican o justifican algo, aquellas que responden al porqué de una cosa, τὸ διότι, es decir, la explicación, o mejor, αἰτία, la causa<sup>641</sup>.

---

<sup>640</sup> Rorty, R., “La contingencia de la comunidad liberal” en *CIS*, pp. 79-80.

<sup>641</sup> Cfr. Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, p.

Además, estas causas o condiciones de posibilidad que Rorty ofrece para que se dé la utopía liberal son primeras (o últimas, a nivel del conocimiento), en el sentido de que para Rorty después de éstas puede que hayan otras –de hecho él niega que su propuesta sea primera, pues el ironista sabe de la contingencia de su último léxico–. Se dice que estas causas son las primeras, en la medida en que son las primeras que él ofrece. Este argumento no se desmorona, aún cuando Rorty defienda que la contingencia del lenguaje, del yo o de la comunidad no son las causas primeras de la teoría ironista liberal, ya que la contingencia de lenguaje, la contingencia del yo y la contingencia de la comunidad son las causas primeras, en el sentido de que no aparece ninguna anterior a éstas. Así pues, éstas son las causas primeras de la utopía liberal, porque preceden a todo lo demás. Las causas primeras de la utopía liberal como son la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son causas y no son a su vez causadas, no dependen de otras causas. Son aquellas causas de las que no se puede ir más allá, porque más allá de éstas no hay nada más que decir, que conocer, o, por lo menos, el neopragmatismo no dice nada más<sup>642</sup>.

Es cierto que Rorty se identifica con el filósofo edificante cuando el decir cosas no implica siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas<sup>643</sup>. Y, muchos menos, decir cuáles son las primeras causas de la realidad. Sin embargo, lo que la utopía liberal sí dice es qué es lo que es preciso reconocer o asumir para poder instaurar una utopía ironista liberal, esto

---

34-37.

<sup>642</sup> Esto mismo se podría decir de Aristóteles, ya que es posible que el Estagirita haya considerado como últimas, unas causas que en realidad no son últimas, porque podría haber otras que van más allá de ellas. Sin embargo, el hecho es que para Aristóteles eran últimas, porque cree que son causas de las demás causas y ellas no son causadas. Para ver esta definición de causa primera en Aristóteles cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, pp. 36-37.

<sup>643</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 335.

es, “un reconocimiento del que aún se carece”<sup>644</sup>.

Pues bien, lo que hace falta para introducir la cultura ironista liberal se constituye, necesariamente, como lo primero, la primera explicación que se ofrece, su primer discurso, aún cuando se reconozca que esto no es lo primero. Este argumento se puede resumir del siguiente modo: si se ofrece (al menos) una causa, no se puede decir que no es causa primera, porque o bien esa causa es primera (primera en el sentido de que no hay otra anterior) y, por tanto, hay causa primera, o bien esa no es una causa primera, pero por ser la única que hay, es primera. Por decirlo de otra manera, si Rorty dice que no hay causas primeras, pero, sin embargo, dice cuáles son las causas que hacen posible la realidad del Estado idealmente liberal, aún cuando diga que esas causas no son primeras, esas causas se constituyen necesariamente como causas primeras, pues son las que, al menos, hacen falta para “sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”. Pero, como son las únicas, son también las primeras, es decir, las que no tienen una causa anterior, sino que son ellas mismas las causas de las demás cosas.

Finalmente, se puede afirmar que Rorty ofrece una filosofía primera, una presentación de las causas primeras del ente en cuanto ente, en el sentido de que el neopragmatismo se presenta como una visión general de la realidad. El neopragmatismo no está referido, como se intentará mostrar en seguida, a un aspecto concreto de la realidad, a un género o a alguna naturaleza en particular,

---

<sup>644</sup> Resulta realmente difícil poder entender esta expresión: “Podríamos estar *diciendo* algo simplemente –participando en una conversación más que colaborando en una investigación–. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas. [...] Vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad. [...] Pues entonces debemos dejar de vernos a nosotros mismos como si que *vemos* esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto”. Rorty, R., *PMN*, p. 335. (Cursivas y comillas del autor).

como el resto de disciplinas, sino, como una filosofía (en minúscula), como una teoría general de la realidad, o como prefiere decir Rorty, una teoría que intenta “ver cómo las cosas, en el sentido más lato del término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término”<sup>645</sup>. Por esta razón, el neopragmatismo se presenta como una versión que intenta “ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada”<sup>646</sup>. Con estas palabras Rorty quiere presentar una filosofía apta para la cultura secularizada, pero no deja de ser filosofía. El neopragmatismo implica, por tanto, una manera muy particular de concebir lo real, pero, además, lo real en cuanto tal; eso sí, fuera de la gran tradición occidental, pero no deja de ser una visión de la realidad.

#### **b) Ente se dice en un solo sentido: panrelacionismo.**

Aristóteles, como sabemos, en el capítulo 2 de Γ ha dicho: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (“Ente se dice en varios sentidos”)<sup>647</sup>. Ente se dice en muchos sentidos, es decir, el predicado “es” tiene muchos significados, porque significa muchos modos de ser, que no son reducibles a uno y, por esta razón, existen tantos modos de ser cuanto son las categorías. Esto no impide que el ente en cuanto ente sea objeto de ciencia, pues sus muchos significados tienen en común el ser relativos a uno, al primero de estos significados que es la substancia. Ente, de hecho, se dice que es, porque se predica de la substancia, o de las afecciones de la substancia, de lo que conduce a la substancia, de la corrupción de la substancia, de la privación de la substancia, de la cualidad de la substancia, de la producción o generación de la substancia, o en orden a la substancia, o de la negación de algunas de estas

---

<sup>645</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 20.

<sup>646</sup> Rorty, R., “Prefacio” a *El pragmatismo, una versión*, p. 7.

<sup>647</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a 33.

cosas o de la substancia<sup>648</sup>.

El neopragmatismo, por su parte, pretende mostrar una imagen del mundo que no tenga que ver con la metafísica griega y, en este caso, con la ontología occidental. Para Rorty, la metafísica griega se caracteriza fundamentalmente por entender la realidad, lo real como diferentes oposiciones binarias: esencia-accidente, substancia-propiedad y apariencia-realidad. Estas distinciones ha hecho que la metafísica considere oportuno el estudio de las propiedades intrínsecas, no relacionales, y las propiedades extrínsecas y relacionales. Unida a esta idea, la metafísica modal ha incorporado el análisis de las distinciones entre propiedades necesarias y propiedades contingentes, para trazar la separación entre esencia y accidente. Ahora bien, el pensador americano –en la línea de autores de ambos lados del Atlántico como Davidson y Derrida, Putnam y Latour, Brandom y Foucault– pretende “sustituir las distintas imágenes del mundo construidas con la ayuda de esas oposiciones griegas por la imagen de un flujo de relaciones en cambio constante, relaciones cuyos términos son a su vez también disolubles en los nexos de otras relaciones”<sup>649</sup>. Esta nueva imagen, que consiste en sustituir las oposiciones griegas por “un flujo de relaciones en cambio constante”, nos sitúa en lo que Rorty denomina como “panrelacionismo”.

Richard Rorty es vehementemente opuesto a la idea de “substancia” y, por correspondencia, al “esencialismo”. Así pues, como neopragmatista, el Americano sostiene que “no hay nada que sea un rasgo no relacional de X, así como no hay una cosa que sea la naturaleza intrínseca, la esencia, de X. De modo que no puede haber algo así como una descripción que se ajuste a la manera en que X realmente es, más allá de su relación con las necesidades humanas o la conciencia o el

---

<sup>648</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003a 33 -b 10.

<sup>649</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 140.

lenguaje”<sup>650</sup>. Por el contrario, los pensadores que defienden el panrelacionismo entienden que “las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas”<sup>651</sup>. La consecuencia más inmediata de ver las cosas bajo el panrelacionismo provoca que la distinción entre propiedades intrínsecas no-relacionales y propiedades extrínsecas relacionales de las cosas no tenga ningún sentido. A su vez, las distinciones modales –especialmente la distinción necesario-contingente– se suprimen, puesto que no se establece diferenciación alguna entre esencia y accidente<sup>652</sup>.

El panrelacionismo es una ventaja, según el neopragmatismo, porque elimina la distinción sujeto y objeto (mente-mundo). La eliminación de la distinción entre los elementos que aporta la mente y los que aporta el mundo para que se de el conocimiento se confirma con las palabras siguientes: “La noción de lo que una cosa es en tanto que no descrita, con independencia de las relaciones que mantiene con las necesidades humanas y los intereses que han generado una u otra descripción, carece de sentido”<sup>653</sup>. El argumento que sostiene el panrelacionista para sustentar su postura se parece mucho al que se le presenta al realista obsesivo. En este caso, concurriría en lo siguiente: “Puesto que una propiedad es simplemente un predicado hipostasiado, no existen propiedades que no puedan ser capturadas por el lenguaje. La predicación es una forma de relacionar unas cosas con otras, una forma de conectar unas partes del universo con otras partes del universo; o si quieren, es una forma de centrar la atención pública sobre unas

---

<sup>650</sup> Rorty, R., Rorty, R., “Un mundo sin sustancias o esencias” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 48.

<sup>651</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 140.

<sup>652</sup> Rorty piensa que autores como Aristóteles o Kripke utilizan esta distinción modal para trazar la línea de separación entre esencia y accidente. Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 141.

<sup>653</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 141.

determinadas redes de relaciones por encima de otras. Por consiguiente, todas las propiedades son hipóstasis de redes de relaciones<sup>654</sup>. Al panrelacionista le es indiferente si consideramos las relaciones en clave realista (las relaciones están “ahí” antes de ser predicadas) o anti-realista (las relaciones surgen a partir de la predicación), pues esto es irrelevante para la práctica. Como ya se dijo cuando se habló del realismo, el neopragmatismo no encuentra sentido alguno a la idea de qué sea algo en-sí-mismo con sus propiedades, independientemente de su descripción, pues la realidad no habla.

Para entender cómo se ven las cosas desde el punto de vista del panrelacionismo, Rorty propone que nos fijemos en los números. El neopragmatista considera que con mucha dificultad podríamos pensar “el número” como algo que tiene una naturaleza intrínseca, ya que cuestionarnos por la esencia del número es algo que no se puede responder en términos de lo intrínseco y lo extrínseco. Por ejemplo, supongamos que alguien formulase la pregunta de cuál es la esencia del número 17, es decir, qué es en sí mismo el 17 con independencia de las relaciones que mantiene con los demás números. Cualquier descripción del 17, como menos que 22, la suma de 6 y 11, la raíz cuadrada de 289, etc., manifiesta que ninguna de ellas se acerca más a lo que es esencialmente el 17. Quien desee ser esencialista –nos dice Rorty– respecto al número 17 tendrá que decir que “todas las muchas infinitas relaciones distintas que éste mantiene con muchos otros infinitos números son relaciones internas; o sea, que ninguna de estas relaciones podría ser distinta sin que el número 17 también cambiara”. Sin embargo, “no parece que ninguna de esas descripciones ofrezca una pista siquiera de la intrínseca diecisietud del diecisiete, la característica única que hace que sea el número que justamente es<sup>655</sup>”.

---

<sup>654</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 142.

<sup>655</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 144.

Con todo, el panrelacionista va más allá y sostiene, que no vale la pena ser esencialista con respecto a nada: mesas, estrellas, electrones, seres humanos, etc. Los panrelacionistas sostienen que todo lo que podemos concebir se parece a los números, en el siguiente sentido: “Que no hay nada a saber sobre ellos aparte de una urdimbre infinitamente grande y siempre expansible de relaciones con otros objetos”<sup>656</sup>. Por esta razón, no tiene sentido preguntarse, según Rorty, por términos no-relacionales que sirvan de base a una relación, pues cualquiera de estos términos puede ser disuelto en otro conjunto de relaciones; es decir, no es posible llegar a algo que no sea, a su vez, nexos de relaciones. Considerar “lo que hay” según sus relaciones es el corolario de lo que Sellars llama “nominalismo psicológico”. Esta doctrina dice que sólo podemos saber de una cosa, lo que se afirma de ella en las oraciones que la describen. Porque cuando hacemos oraciones para describir cualquier objeto, la descripción de dicho objeto es siempre explícita o implícitamente de relaciones que mantiene con otros objetos distintos. Por consiguiente, si no hay conocimiento inmediato o directo de las cosas, sino que éste viene bajo la forma del lenguaje, “de una actividad oracional”, todo lo que se puede conocer de una cosa, son sus relaciones con las demás cosas. Efectuar este giro evita la cuestión de la cosa en sí kantiana y la necesidad de un *ordo essendi* (no-relacional) y un *ordo cognoscendi* (relacional)<sup>657</sup>.

Cuando el teórico que defiende el panrelacionismo afirma que todo es relacional y que lo que conocemos de las cosas son sus relaciones con el resto de objetos, debe responder, al menos, a tres cuestiones. Rorty recoge una serie de

---

<sup>656</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 145.

<sup>657</sup> Richard Rorty aprecia en el nominalismo psicológico una vía de escape a la tradición ontoteológica (denominada así por Heidegger), que va desde Aristóteles hasta Kant y que “precisa de las distinciones modales para sobrevivir”. Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 146.

objeciones que divide del siguiente modo. En primer lugar, el sentido común nos dice que no puede haber relaciones sin algo que relacionar y, por lo tanto, hace falta un objeto substancial que sirva de soporte a todas las relaciones. Además, si todo es un constructo lingüístico, la explicación de determinadas sensaciones que no parecen estar mediadas en absoluto por el lenguaje, es algo, que cuanto menos, hay que aclarar. Por último, el panrelacionismo debería ser consciente de su “idealismo lingüístico”, es decir, de considerar los objetos como artefactos o productos del lenguaje. Estas tres objeciones son consideradas y examinadas por Rorty como veremos a continuación.

El sentido común o, mejor dicho, “el sentido común occidental” –especifica Rorty– va a tener problemas en aceptar que todo pueda ser visto como los números. De modo que la primera observación que el esencialista presenta al panrelacionista sería de este tipo: “Si no hubiera una mesa sólida, substancial, autónoma, independiente de las relaciones que tenga con nosotros y con el resto de objetos, no habría nada que relacionar”. En otras palabras, si no hubiera algo sólido, substancial y elemental no habría nada que relacionar y, por consiguiente, tampoco existirían relaciones. Frente a esta consideración, el panrelacionista replicaría que todo lo que podemos saber sobre esa mesa sólida y substancial es que algunas oraciones sobre ella son verdaderas. Por ejemplo, que esa mesa es marrón o fea, o está hecha de madera, etc., es lo único que podemos saber de la mesa, porque tan sólo podemos saber lo que se afirma de ella en las oraciones que la describen. Ahora bien, cuando una oración describe un objeto, lo que está haciendo es atribuirle una propiedad relacional<sup>658</sup>.

---

<sup>658</sup> Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, pp. 147-148. Para explicar este punto, Rorty añade una nota al pie que dice lo siguiente: “Los nominalistas psicológicos conciben las propiedades que normalmente reciben el nombre de «no relacionales» (por ejemplo «rojo» en oposición «al lado izquierdo») como propiedades

A continuación, el esencialista diría que el nominalismo psicológico comete un grave error al pensar que todo el acceso cognitivo está proporcionado por el lenguaje. De modo que el esencialista sugeriría que no podemos perder de vista que hay un conocimiento pre-lingüístico de los objetos y que el lenguaje no puede captar. Con esta idea, el esencialista puede afirmar que no todo es “constructo lingüístico”. Llegados a este punto y para explicar en qué consiste este conocimiento pre-lingüístico, el esencialista suele golpear la mesa con la mano para mostrar que ese conocimiento de “los intrínsecos poderes causales de la mesa” o “su puro estar ahí” le permite estar en contacto directo con la realidad. Como Rorty señala: “De este modo espera demostrar haber adquirido un conocimiento, una especie de intimidad con la mesa que el lenguaje no consigue capturar”<sup>659</sup>. Sin embargo, indiferente a la objeción que el realista le presenta, el antiesencialista reitera que si alguien quiere saber qué es realmente, intrínsecamente la mesa, encontrará la respuesta en una serie de descripciones verdaderas como es marrón, o es fea, o hace daño al golpearla, o uno puede tropezar con ella, o se compone de átomos, etc. Esto no es más que describir el objeto del que se trata, ofreciéndonos la posibilidad de relacionar la mesa en cuestión, con unas cosas más. Para el nominalista psicológico no existe el paso directo del lenguaje al hecho, es decir, de una relación poco intensa con los objetos a una relación más inmediata e intensa. Los panrelacionistas creen con Wittgenstein que, de la misma manera que las palabras tienen significado en el

---

designadas por unos predicados que, por un motivo u otro, se consideran primitivos. La primitividad de un predicado, sin embargo, no es intrínseco al predicado, sino relativo a la forma de enseñar o mostrar un uso del mismo. La supuesta no relacionalidad de una propiedad designada por un predicado es relativa a una determinada forma de describir una determinada serie de objetos que poseen ese predicado”. Ver “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 147, nota al pie 4.

<sup>659</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 149.

contexto de una oración, cualquier objeto está determinado por el conjunto de enunciados que lo describen sobre el telón de fondo de una práctica lingüística<sup>660</sup>.

A este punto, el esencialismo replica que el panrelacionismo es una especie de idealismo lingüístico, porque sugiere que antes de que la gente hablara no habría nada sobre qué hablar. En este sentido, el esencialista se siente receloso en afirmar que los objetos son artefactos del lenguaje. Sin embargo, el panrelacionista responde que el anterior confunde la pregunta: “¿de qué modo identificamos los objetos?”, con esta otra: “¿son anteriores los objetos a la identificación que de ellos realizamos?”. El antiesencialista no duda de que los objetos existen con independencia de sus enunciados. Ahora bien, el hecho de que existan antes no implica que la cuestión sobre qué sean “aparte de las relaciones que mantienen con el resto de las cosas” tenga mucho sentido. Y no tiene sentido porque aceptar esta cuestión significa “que vamos a quedar empantanados con la incognoscible cosa-en-sí kantiana”. El panrelacionista considera que es absurdo plantearse la existencia de esencias intrínsecas no relacionales –quizás incomprensibles para nosotros–, pues para que esa tesis signifique algo para nosotros, necesitaríamos decir algo sobre *qué* es eso y ese decir algo es siempre relacional<sup>661</sup>.

Con todo lo dicho anteriormente, el pensador panrelacionista cree que es posible ofrecer un panorama filosófico anti-esencialista. El neopragmatismo se identifica con el panrelacionismo porque elimina la consideración de algunas propiedades de los objetos como esenciales (propiedades verdaderas y reales) y otras como accidentales (propiedades que nosotros leemos en los objetos). La intención de la propuesta antiesencialista, a través del neopragmatismo, es la de evitar problemas viejos que no tienen ninguna utilidad en la práctica. Como ha

---

<sup>660</sup> Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, pp. 149-150.

<sup>661</sup> Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, pp. 151-152.

indicado Rorty: “El filósofo antiesencialista espera el día en que se disuelvan todos los pseudoproblemas creados por la tradición esencialista”<sup>662</sup>. Esta nueva estrategia de la indagación se lleva a cabo a través de un proceso de recontextualización en el que sólo podemos indagar las cosas de acuerdo con una descripción y describir algo consiste en relacionarlo con otras cosas. Además, como el proceso de recontextualización depende siempre de la finalidad de ésta y no es posible “una aprehensión simultánea de todas las descripciones posibles que podrían darse a la cosa, de todos los posibles contextos en que podía plantearse”, la indagación será siempre recontextualización; en ésta se relacionan unos términos con otros<sup>663</sup>.

Esto incluye la abdicación del proyecto de distinguir entre lo que existe en-sí-mismo y lo que existe en relación con la mente o el lenguaje. Pues, tratar de delimitar lo en-sí como lo opuesto a para-mí atiende a problemas ficticios como los creados por los debates entre realistas y antirrealistas. Esto se explica porque la diferencia entre rasgos del mundo que son intrínsecos (rasgos que seguirían existiendo aún cuando dejaran de existir todos los observadores y usuarios, por ejemplo, la masa, la atracción gravitatoria o las moléculas) y rasgos relativos al observador (rasgos que son relativos a la apreciación del observador o usuario, por ejemplo expresiones como “bonito día para un picnic) es tan, o tan poco relativo tanto a los observadores como a los usuarios. Como dice Rorty: “Para los pragmatistas como yo, el rasgo de ser una molécula es exactamente tan, o tan poco, «relativo a observadores y usuarios» como la idoneidad de un día para ir de

---

<sup>662</sup> Rorty, R., “La indagación como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación” en *ORT*, p. 139. En “La contingencia de los problemas filosóficos” en *TP*, p. 313, Rorty dice que ve las esencias “como dudosas invenciones del siglo IV a.C.”.

<sup>663</sup> Cfr. Rorty, R., “La indagación como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación” en *ORT*, p. 140.

picnic. [...] No vemos que este esfuerzo por distinguir entre rasgos de la realidad intrínsecos y relativos al observador sirva para nada útil. ¿Esencial para qué?<sup>664</sup>. El hecho de que describamos la mayoría de los objetos como causalmente independientes de nosotros –nos dice el Americano– no implica que debamos dividir el mundo en rasgos intrínsecos y rasgos relativos. La distinción entre rasgos de la realidad intrínseca y los rasgos relativos al observador ya no es “esencial”, ya no es útil (en el orden práctico), pues las cuestiones sobre el estatuto ontológico son “meramente verbales” o “meramente filosóficas”<sup>665</sup>.

La consecuencia más inmediata de la visión neopragmatista respecto a la ontología es la consideración de que “ninguna relación no es más esencial a la cosa que el resto de relaciones”<sup>666</sup>. Por tanto, todas están puestas al mismo nivel. A lo sumo, el panrelacionista puede admitir que ciertas descripciones son mejores que otras, en tanto que son herramientas más útiles, para realizar algún objetivo humano concreto. Como dice Rorty: “Desde un punto de vista abiertamente pragmatista, no hay una diferencia importante entre mesas, textos, protones y poemas. Para un pragmatista, todas esas cosas son simplemente permanentes posibilidades de uso, y por consiguiente, de redescrición, reinterpretación y manipulación”<sup>667</sup>. Esta idea conecta perfectamente con el principio pragmatista de que la verdad no es el final de la investigación, sino la utilidad. Así pues, tanto desde un punto de vista filosófico como práctico –como existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar– cualquier descripción del

---

<sup>664</sup> Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 101, nota al pie 10. (Comillas del autor).

<sup>665</sup> Cfr. Rorty, R., “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *TP*, p. 101 y “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 151.

<sup>666</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 141.

<sup>667</sup> Rorty, R., “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX” en *CP*, p. 233.

objeto real se encuentra en situación de igualdad<sup>668</sup>.

El panrelacionismo no tiene que ver con “la profundidad”, en el sentido de que no encuentra una relación entre cosas más elevada o más profunda que cualquier otra. Admitir que ciertas relaciones son más profundas que otras, podría sugerir la idea de que hay propiedades intrínsecas escondidas debajo de las propiedades “meramente relacionales”. No podemos conservar la “metáfora de la verticalidad” –ver las cosas como en distintos reinos del ser–, porque corre el riesgo de considerar la existencia de cosas más puras o más elevadas. “Los panrelacionistas [expresa Rorty] viven en un oscuro plano bidimensional donde no hay certezas, ni paz, ni una consoladora distinción entre un *ordo essendi* fijo y un *ordo cognoscendi* histórico y transitorio”<sup>669</sup>.

Esta visión panrelacionista, que el neopragmatismo profesa, se constituye como la visión de la realidad en cuanto tal, una alternativa a la llamada ontología aristotélica. En este sentido se puede afirmar que, mientras que Aristóteles ha entendido que el ente se dice en muchos sentidos, todos ellos relacionados con la substancia, la concepción neopragmatista del panrelacionismo insiste en que el ente se dice en un sólo sentido: “Las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas”<sup>670</sup>. Es cierto que Rorty no tiene la intención de decir que el panrelacionismo se constituye como la nueva visión de la realidad, pues el decir cosas no es siempre decir cómo son las cosas. Por este mismo motivo, sostener que “hemos descubierto que nuestra esencia es no tener esencia”, significaría caer en una contradicción interna y, por consiguiente, la

---

<sup>668</sup> Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 146.

<sup>669</sup> Rorty, R., “Contra la profundidad” en *El pragmatismo, una versión*, pp. 170-171.

<sup>670</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 140.

teoría del ironista liberal sería inconsistente. Sin embargo, el autor americano estima y defiende, aún cuando el decir cosas no es siempre decir cómo son las cosas, que el mundo puede ser visto de manera que se rechace las esencias, asumiendo las “relaciones cambiantes” de las cosas. Esta idea es evidente y a ella dedica bastantes páginas cuando habla de la visión panrelacionista del mundo<sup>671</sup>.

Por esta razón, se puede sostener que la visión del panrelacionismo es condición de posibilidad del neopragmatismo o de la teoría liberal, pues permite alejarse de la noción de esencia. Como dice Rorty, “pensar que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas [...] permite escapar de la influencia de los dualismos metafísicos que hemos heredado de los griegos: las distinciones entre esencia y accidente, substancia y propiedad, apariencia y realidad”. Y, por esta razón, a continuación dice que se “sustituyen” las distintas imágenes del mundo construidas en base a las oposiciones binarias griegas por “la imagen de un flujo de relaciones en cambio constante, relaciones cuyos términos son a su vez también disolubles en los nexos de otras relaciones”<sup>672</sup>. Con esta idea, se está diciendo que es preciso que se de una sustitución de “esencias” por “relaciones cambiantes”. La elección del panrelacionismo –como el mismo Rorty dice de los pensadores que él considera panrelacionistas– implica que “las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas” y esto significa, para el neopragmatismo, que el ser que puede ser comprendido es, siempre y únicamente, relacional.

A pesar de que el neopragmatismo defienda que el panrelacionismo no dice cómo son las cosas, es decir, cómo es la realidad en cuanto tal, lo que sí está claro es que es más conveniente mirar a la realidad y concebir a ésta, según relaciones.

---

<sup>671</sup> Cfr. Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, pp. 139-167.

<sup>672</sup> Rorty, R., “Panrelacionismo” en *El pragmatismo, una versión*, p. 140.

De este modo, el panrelacionismo está considerando la realidad, todo lo que es, como relaciones cambiantes. El ente, para el panrelacionismo, si no se dice (porque el neopragmatismo no dice cómo son las cosas), al menos, concibe y entiende lo que es en un solo sentido: ente es lo que es, en virtud de sus relaciones.

### **c) Las causas primeras del neopragmatismo**

Teniendo en cuenta que la filosofía primera se presenta como una investigación de las primeras causas del ente en cuanto ente, a continuación se presentan las primeras causas que hacen posible la universalidad del ironismo. Estas causas primeras se constituyen como los pilares que sostienen el edificio del neopragmatismo, ya que si se elimina alguno de éstos no podría darse la alternativa del ironista liberal, es decir, la propuesta post-Filosófica y post-metafísica de Richard Rorty. Las causas que ha continuación se presentan son para el neopragmatismo las condiciones primeras de posibilidad, en el sentido de que es aquello que da origen a una versión alternativa, es decir, a una forma “nueva y más brillante” de concebir la realidad, y, ésta viene a sustituir a la filosofía tradicional.

#### **ii) La contingencia del lenguaje como primera causa material**

Richard Rorty, y con él el neopragmatismo, ha dicho explícitamente que la posibilidad de una utopía liberal pasa por el reconocimiento de la contingencia. Al final del ensayo “La contingencia del lenguaje” de su *Contingency, Irony and Solidarity*, se especifica que “la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson, sugiere que intentemos llegar al punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo –nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad–

como producto del tiempo y del azar<sup>673</sup>.

Rorty recurre a la idea de la contingencia del lenguaje por la conexión directa que la tradición ha otorgado entre el lenguaje y la verdad. El neopragmatismo utiliza la contingencia del lenguaje para mostrar que, a pesar de que el mundo no es causado por la mente humana, no tiene sentido seguir hablando de la verdad del mundo. Para ello, Rorty considera el lenguaje como un léxico en su conjunto, en vez de en proposiciones aisladas. Cuando se trata de juegos del lenguaje alternativos, tales como, el léxico moral de san Pablo frente al de Freud, o la terminología de la física de Aristóteles frente a la de Newton, difícilmente se puede afirmar que un determinado lenguaje habla el lenguaje del mundo. Con estos términos lo expresa Rorty: “Cuando la noción de «descripción del mundo» se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos del lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas. Resulta difícil pensar que el léxico sea algo que

---

<sup>673</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 42. (Cursivas del autor). Aquí se pone de manifiesto la apuesta radical de Rorty por el compromiso de la categoría de la contingencia. No sólo hay que aceptar la contingencia de nuestro lenguaje, nuestra consciencia o nuestra comunidad política, sino aceptar la contingencia de nuestro mismo compromiso con la contingencia. Cfr. Rorty, R., *TP*, p. 362. En este punto reside la doctrina posmoderna: en la contingencia de la propia visión contingente de las cosas. Es precisamente este reconocimiento y el esfuerzo por no escapar a esta contingencia lo que le permite a Rorty adoptar este nuevo mundo y esta nueva visión de las cosas. Gabriel Bello dice al respecto: “Dada su apuesta –la de Rorty– por la contingencia y en contra de la universalidad o, en otras palabras, por la universalidad de la contingencia, su regla de valoración jamás podrá ser una ley (del ser o de la razón) y deja en libertad a cualquiera de seguir su ejemplo [...] Pues Rorty no sólo estaría abriendo la puerta a la contingencia de toda valoración, incluida la suya, sino cerrándosela a cualquier proyecto de metavaloración”. Cfr. Bello R., G., “Introducción. Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica” en Rorty, R., *El giro lingüístico*, pp. 11-12. Cfr. Malachowski, A., *Richard Rorty*, Philosophy Now, Acumen, UK 2002, pp. 97-114.

está ya ahí afuera, en el mundo, a la espera de que lo descubramos<sup>674</sup>. La consideración de lenguaje como un léxico evita cualquier tentativa a pensar que el mundo o la realidad juegue algún papel relevante a la hora de decidir entre léxicos alternativos. Esta idea forma parte del giro lingüístico que adopta el neopragmatismo, que simplemente viene a confirmar el principio pragmatista de la relación lenguaje-mundo, según el cual: ‘El «lenguaje» o la «mente» penetran tan profundamente en lo que llamamos «realidad» que el propio proyecto de vernos a nosotros mismos como «cartógrafos» de algo «independientemente del lenguaje» queda fatalmente comprometido desde el principio<sup>675</sup>.

El lenguaje, expone Rorty, ha sido entendido como un medio que hace posible la interacción entre la experiencia y el mundo. En el siglo XVII, los autores Herder y Humboldt sugirieron que entre el sujeto y el objeto hay una barrera que se media entre ambos, y ésta es el lenguaje. Desde este punto de vista, el lenguaje impone a los objetos ciertas categorías, que producen la interacción entre lo que pone el sujeto (en este caso, el lenguaje y no la mente) y lo que son las cosas en sí mismas (lo dado)<sup>676</sup>. El giro lingüístico de la tradición alemana considera que el lenguaje es el núcleo esencial que poseen los hombres y, a través de él, se expresan, se ponen de manifiesto y se configuran los deseos y creencias. De este modo, el lenguaje puede ser entendido como el medio que trata de expresar la naturaleza del yo o de representar de manera propia la estructura de la realidad no-humana. La concepción del lenguaje, entendido como un medio, asume que es posible expresar y representar cosas no lingüísticas, es decir,

---

<sup>674</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 25.

<sup>675</sup> Rorty, R., “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” en *TP*, p. 63. (Comillas del autor).

<sup>676</sup> Cfr. Rorty, R., *El pragmatismo, una versión*, p. 47.

significados y hechos respectivamente. Con las tesis de Herder y Humboldt, el lenguaje ocupará el lugar de la mente o la conciencia, “como medio a partir del cual se construyen las creencias y deseos, como tercer elemento, mediador entre el yo y el mundo”<sup>677</sup>.

Sin embargo, para Rorty, este giro en dirección del lenguaje cae, una vez más, en el dualismo que caracteriza a la filosofía tradicional, sólo que, en este caso, donde se situaba la mente se ubica ahora el lenguaje. Esta concepción del lenguaje sigue utilizando una imagen del hombre como alguien que está en contacto directo con una realidad no humana, pues, el lenguaje es el medio que permite que el sujeto se acerque y esté en contacto con la realidad en-sí-misma. Concebir el lenguaje como medio plantea de nuevo las cuestiones que se desarrollan en los debates entre el escéptico, el realista y el idealista, que Rorty quiere rechazar<sup>678</sup>. Por esta razón, Rorty asume la filosofía del lenguaje de Davidson, pues le ayuda a librarse del proceso que le lleva a cuestionarse las viejas preguntas tradicionales de la filosofía del lenguaje. El neopragmatismo se hace cargo del análisis de Davidson, ya que la concepción davidsoniana de la verdad y del aprendizaje del lenguaje rompen completamente con la noción del lenguaje como algo que puede mantener una relación de adecuación con el mundo. Las formulaciones de Davidson, añade Rorty, prescinden de la imagen tradicional del lenguaje como un medio de representación o de expresión, para dejar a un lado la idea de que tanto el yo como la realidad, poseen “una naturaleza intrínseca, una

---

<sup>677</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 30; cfr. pp. 30-33.

<sup>678</sup> Richard Rorty pone como ejemplo las siguientes cuestiones: “El medio que se halla entre el yo y la realidad, ¿los une o los separa?»; «¿Debemos concebir el medio principalmente como un medio de expresión, de articulación de lo que yace en lo profundo del yo? ¿O debemos concebirlo principalmente como medio de representación, el cual demuestra al yo lo que se halla fuera de él?»”. Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 31.

naturaleza que está ahí afuera a la espera de que se la conozca”<sup>679</sup>

Bajo la perspectiva de Davidson –en lo que se acerca a Wittgenstein– el lenguaje puede ser entendido como una herramienta. La crítica de la noción tradicional del lenguaje, que Rorty recoge de Davidson, consiste en plantear dudas acerca de la entidad misma del lenguaje y de la presuposición de que éste tiene una tarea de expresión o representación de algo no-humano. Así pues, Rorty, a través de lo que Davidson denomina “teoría momentánea” de los sonidos y de la conducta de los seres humanos, socava el fundamento de la idea del lenguaje como entidad. Esta teoría es “momentánea” en el sentido de que, para entender el lenguaje y la conducta del otro, deberíamos incluir una serie de conjeturas acerca de lo que el otro hará en cada circunstancia. Rorty, por medio de un ejemplo, dice que llegamos a hablar el mismo lenguaje de un nativo de una cultura exótica si “sus conjeturas [las del nativo] de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan más o menos a coincidir”<sup>680</sup>. El lenguaje es considerado, por tanto, como el instrumento que permite emparejar las marcas y sonidos que producimos para predecir y controlar la conducta. En este sentido, la propuesta de Davidson, a propósito de los lenguajes, se aproxima a una postura conductista, ya que el uso de un instrumento como el lenguaje nos permite responder ante cualquier situación, según nuestros propósitos. El lenguaje es como un instrumento apto para relacionarnos con el mundo de manera eficaz<sup>681</sup>.

El propósito de Rorty, a través de la concepción davidsoniana del lenguaje,

---

<sup>679</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 31.

<sup>680</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 34.

<sup>681</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 35.

no es otro sino mostrar que “nuestro lenguaje” –el de la ciencia y la cultura del siglo XX– es fruto de una serie de contingencias. Como dice Rorty, “nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno)”<sup>682</sup>. Decir que el lenguaje de la Europa del siglo XX es contingente significa que las teorías y las descripciones que hacemos en la ciencia, filosofía, literatura, etc., son opcionales y que ninguna de ellas refleja la realidad, la naturaleza intrínseca de las cosas, como lo opuesto a la apariencia, a los rasgos accidentales de las cosas. Y, por esta razón, el Americano afirma que el uso metafórico que San Pablo hace de *ágape*, o el uso metafórico de Newton hace de *gravitas*, fueron resultado de “rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros”, o más plausiblemente, resultado de algún episodio singular de su infancia: “ciertos retorcimientos obsesivos que dejaron en esos cerebros traumas idiosincrásicos”<sup>683</sup>.

La idea del lenguaje como un juego, como una herramienta, según el neopragmatismo, sintoniza con la definición nietzscheana de verdad como “un móvil ejército de metáforas”. Esta conexión rechaza la distinción entre uso literal y metafórico del lenguaje, ya que “tener un significado es tener un lugar en un juego del lenguaje”<sup>684</sup>. Para Rorty, los lenguajes pasan de tener un uso inhabitual a tener otro habitual. Como dice el Americano, “la historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal y como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un

---

<sup>682</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 36.

<sup>683</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 37.

<sup>684</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 38.

propósito más elevado, sino ciegamente»<sup>685</sup>. El lenguaje, desde esta perspectiva, no es más que una herramienta que funciona para ciertos propósitos. Por consiguiente, el lenguaje de Galileo sustituyó al de Aristóteles –defiende la concepción davidsoniana del lenguaje, según Rorty– no porque el primero reflejara la verdadera naturaleza de la realidad, sino porque el segundo funciona mejor que la herramienta precedente.

Lo relevante y realmente interesante de este tratamiento del lenguaje es que, Davidson le ofrece a Rorty la posibilidad de “deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano”<sup>686</sup>. Es cierto que el neopragmatismo de Rorty no puede admitir que la concepción davidsoniana del lenguaje le sirva como propósito elevado para describir la verdadera naturaleza del lenguaje. Sin embargo, y como dice claramente el Americano: “Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo. [...] Pues en la medida en que pensemos que «el mundo» designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la «intuición» de que el mundo está «ahí afuera»”<sup>687</sup>.

Desde este punto de vista, la contingencia del lenguaje se configura como piedra angular de la utopía liberal de Rorty. A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esta alternativa nueva y original, el Americano está afirmando de modo explícito que “excluir la idea del lenguaje

---

<sup>685</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 39.

<sup>686</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 39.

<sup>687</sup> Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 41.

como representación y ser enteramente wittgensteniano en el enfoque del lenguaje”, equivale a desdivinizar el mundo. Este es el primero de los reconocimientos de los que se carece, si se quiere aceptar una utopía, en la cual, “el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, que, como se ha visto, se desarrolla en el primer capítulo de *Contingency, Irony and Solidarity*.

Así pues, la contingencia del lenguaje es causa de la utopía liberal. ¿En qué sentido? El lenguaje se configura como la causa primera de la realidad, pues es la causa primera que permite acceder a cualquier tipo de realidad: “Ser que puede ser comprendido es lenguaje”<sup>688</sup>. Es el lenguaje, a partir de sus descripciones, el que hace posible la aprehensión de la realidad. Esta es la consecuencia directa del giro lingüístico que el neopragmatismo asume desde el principio. Ahora bien, si consideramos la concepción del lenguaje que Rorty defiende, éste es un instrumento o una herramienta, que se compone de “marcas y ruidos”. Esta concepción del lenguaje, que deriva del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, asume que el lenguaje son filas de notas y ruidos utilizadas por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de prácticas sociales<sup>689</sup>. Así pues, el lenguaje no tiene un carácter cognitivo ni suprasensible, sino material: las marcas de tinta en el papel y los ruidos que se pronuncian por la boca. El lenguaje, por el contrario, es lo primero que explica y hace posible la experiencia del mundo externo y, por consiguiente, se constituye como la causa primera que explica el

---

<sup>688</sup> Rorty, R., *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, publicado por primera vez en *Philosophie und Zukunft*, Fráncfort 2000, pp. 122-136. Traducción al español: “Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario”, en “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid 2003, p. 45.

<sup>689</sup> Cfr. Calder, G., *Rorty*, Alianza editorial, Madrid 2003, pp. 46-72. Cfr. Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 35.

neopragmatismo, teniendo en cuenta su materialidad.

La contingencia del lenguaje es el “principio” de la realidad del ironista liberal, es decir, aquello sin lo cual no es posible que se de esa realidad. Por decirlo de otro modo, la contingencia del lenguaje es la “condición” del ironismo, en el sentido de que la contingencia del lenguaje proporciona la *condicio*, la condición de posibilidad de la utopía liberal; es la que permite que la utopía liberal se realice. Pero, la contingencia del lenguaje es también el “fundamento”, en la medida en que si no está presente, no puede darse una determinada realidad, y, por tanto, es aquello que funda, que origina la utopía liberal del ironista liberal.

Además, esta causa o condición de posibilidad que Rorty ofrece para que se de la utopía liberal es primera, en el orden ontológico, o última, en el orden gnoseológico. La contingencia del lenguaje es causa primera, en el sentido de que para Rorty después de ésta puede que haya otra, pero, en el neopragmatismo, ésta se erige como la explicación originaria, más básica. Se dice que la contingencia del lenguaje es primera, en la medida en que es la primera que él ofrece y, después de ésta, o bien, no existe ninguna anterior, o bien, no se puede conocer otra anterior. Por lo menos, Rorty no ofrece ninguna anterior.

Este argumento no se desmorona, aún cuando Rorty defienda que la contingencia del lenguaje no tiene un propósito más elevado<sup>690</sup>. La contingencia del lenguaje es la causa primera de la utopía liberal, porque precede a todo lo demás. La contingencia del lenguaje es causa y causa primera, por tanto, porque es causa, pero no está, a su vez, causada por otra, no depende de otra causa. La contingencia del lenguaje es una causa primera, porque, en la propuesta neopragmatista, no se puede ir más allá de ésta causa; no existe nada más, o, al

---

<sup>690</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del lenguaje” en *CIS*, p. 41.

menos, no hay nada más que decir, de presentar para hacer posible la utopía liberal. Si Rorty negara esto y dijera que sí hay alguna otra causa o que sí se puede conocer algo más, estaría, pues, confirmando, que existe una causa ulterior y, en ese caso, se podría afirmar que todavía existe un discurso último que ofrece las causas últimas de la realidad.

Es cierto que Rorty no defiende que su neopragmatismo pretenda presentar la concepción davidsoniana del lenguaje como causa primera de la realidad del ironista liberal, pero sí dice qué es lo que es preciso reconocer o asumir para poder instaurar una utopía ironista liberal, esto es, “un reconocimiento del que aún se carece”. Así pues, lo que hace falta para introducir la cultura ironista liberal se constituye, necesariamente, como lo primero, la primera explicación que él ofrece, su primer discurso. Este argumento se puede resumir diciendo que la contingencia del lenguaje es causa, o principio, o condición, o fundamento primero, porque, aún cuando Rorty diga que ésta no es primera, como es la única causa que él ofrece, se constituye necesariamente como la primera, pues no hay otra causa anterior a esta.

## **ii) La contingencia del yo como primera causa formal**

Richard Rorty, en el ensayo ‘La contingencia del yo’, señala que, sobre todo a partir de Nietzsche, los filósofos relevantes de nuestro siglo han seguido la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón. Esta ruptura ha sido posible mediante “el reconocimiento de la contingencia”. De forma general, Rorty dice que los filósofos postnietzscheanos han procurado desligarse del esfuerzo por alcanzar la universalidad, insistiendo en “la pura contingencia de la existencia individual”. Con estas palabras, Rorty está contraponiendo las tesis del filósofo prenietzscheano, que intenta encontrar esa marca “necesaria, esencial, final, constitutiva del ser humano”, a la tesis del filósofo postnietzscheano –cuyo paradigma es el poeta–, que considera que “las contingencias particulares de las

vidas individuales carecen de importancia<sup>691</sup>.

Ya hemos visto cómo el panrelacionismo introduce una nueva manera para concebir la realidad en cuanto tal. Ahora bien, en “La contingencia del yo” Rorty se interesa sobre un tipo particular de ser, para desarrollar la primera causa desde el punto de vista de la forma. Frente la imagen de un yo esencial, que la tradición filosófica ha profesado, Rorty pretende mostrar el carácter efímero y contingente de la propia conciencia humana a través de la psicología moral de Freud. El psicoanálisis de Freud es utilizado por Rorty para exponer uno de esos reconocimientos que deben asumirse si se pretende instaurar una utopía liberal: la contingencia del yo. Para el neopragmatista, el reconocimiento de la contingencia del lenguaje nos lleva a reconocer la contingencia de la conciencia y una apropiación de ésta nos permitirá vernos a nosotros mismos como lo que queremos ser en vez de como lo que realmente somos. Este es, precisamente, el papel de Freud en nuestra cultura: “El moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la conciencia a sus orígenes”. Así pues, y conforme a las aportaciones del psicoanálisis de Freud, se puede entender que en el origen de la conciencia solamente “contingencias de nuestra educación”. Esto quiere decir, que en el más remoto origen de nuestra conciencia habita toda una serie de contingencias de nuestra educación<sup>692</sup>, ya que el psicoanálisis de Freud ha

---

<sup>691</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 46. Norman Geras ha cuestionado el supuesto antiesencialismo de Richard Rorty respecto a la naturaleza humana. Para este autor, a pesar del antiesencialismo profesado por el neopragmatismo, Rorty se apoya en cierta concepción de la naturaleza humana: la socialización del yo y la susceptibilidad al sufrimiento de uno mismo y de los demás. Cfr. Geras, N., “That Most Complex Being” en *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Verso, London 1995, pp. 47-70. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 215-231.

<sup>692</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 50.

mostrado que “el yo no es ni siquiera dueño de su propia casa”<sup>693</sup>.

Freud, dice Rorty, ayuda a la cultura contemporánea a acabar con una posible divinización del yo en su conciencia moral, desuniversalizando de este modo el sentido moral del yo. Rorty recuerda que Kant creyó encontrar el carácter incondicionado del yo moral, la ley moral común a todos los hombres, es decir, “conciencia moral común”, independiente del tiempo del azar o de cualquier creación nuestra. Sobre el trasfondo de la noción kantiana de conciencia diviniza del yo, Rorty recoge el análisis de Freud, pues “nos permite ver la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como de la conciencia política o estética”<sup>694</sup>. A través de Freud entendemos, por tanto, que todo lo relativo a nuestro yo es azar, desde el mismo origen del encuentro entre el espermatozoide con el óvulo, en adelante.

Rorty admite que Freud inserta en el sentido común de la cultura contemporánea la idea de que cada ser humano es un experimento, que no obedece a causas fijas y estables. El estudio de determinados estados que padece el yo, como el remordimiento, el sentimiento de la culpa o de la compasión, nos permite entender el complejo de la conciencia humana como algo que se puede encauzar de modos muy diversos. Tal como lo entiende Rorty, “lo que es nuevo en Freud son los detalles que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la conciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo”<sup>695</sup>.

Lo más destacable del freudismo para la utopía del liberal ironista es que

---

<sup>693</sup> Rorty, R., “Freud y la reflexión moral” en *EHO*, p. 201.

<sup>694</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 50.

<sup>695</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 51.

permite entender los fenómenos de la conciencia, de manera diversa a como lo ha hecho la tradición. Así pues, frente a la concepción tradicional que insiste en un núcleo esencial del yo que todos los seres humanos compartimos, la psicología moral de Freud ha puesto de manifiesto que el yo se da en formas muy específicas, acorde a situaciones muy variadas y según determinadas circunstancias. En este sentido, nos dice Rorty, cuando Freud asocia a la misma vez aspectos tan dispares como que una madre pueda ser tierna y “una despiadada guardiana de campo de concentración”, o que un magistrado sea “justo y moderado” y un padre “indiferente y despectivo”, el psicoanalista está echando abajo las distinciones tradicionales entre lo esencial-accidental, central-periférico, que dan sentido a la concepción del yo esencial de una persona. Como dice Rorty, Freud “nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades”<sup>696</sup>.

Puede resumirse la idea anterior diciendo que los términos: obsesión, neurosis, paranoia –utilizados por Freud para explicar la conciencia– son muy específicos y diferentes para cada individuo. Frente a la consideración de los vicios y de las virtudes de los griegos y de los cristianos, que tratan de englobar y universalizar el carácter esencial del yo frente a lo periférico y lo accidental, Freud nos permite considerar la deliberación moral bajo el detalle y lo multiforme. Mientras que Platón y Kant oponían en el ser humano una parte común y universal (la razón) y una contingente y particular según la persona individual (la sensación y los deseos), Freud pone de manifiesto “la extraordinaria complejidad, la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes”<sup>697</sup>. Así como para la filosofía tradicional, especifica Rorty, el ser moral ha de estar determinado por la

---

<sup>696</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 52.

<sup>697</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 52.

colocación de las acciones particulares bajo principios generales, Freud está convencido de que tenemos que retornar a lo particular y a lo singular, en vez de vivir en conformidad con pautas universales<sup>698</sup>.

La psicología moral de Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya en el ser humano una facultad central, un yo central. Según Rorty, Freud describe al hombre como un ser en el que ya no habita una facultad central, sea la razón (para los platónicos y kantianos), o la voluntad (para los románticos y los nietzscheanos). Freud evita la tendencia del metafísico de plantarse preguntas del tipo: ¿qué soy yo realmente?, ¿cuál es mi verdadera identidad?, ¿qué me es esencial?, pues el psicoanálisis “se toma en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano<sup>699</sup>”. La explicación freudiana de la conciencia humana es útil para proporcionar un léxico radicalmente diferente al de Platón, ya que no espera hallar una naturaleza intrínseca del hombre. Según Rorty, Freud ha hecho posible que no tengamos la necesidad de elegir entre si lo constitutivo del ser humano, aquello que lo define por encima de todo es su “ser racional” o su “ser voluntad”. La perspectiva de Freud permite entender las capacidades del ser humano como formas de adaptación entre otras muchas, como estrategias para hacer frente a las contingencias. Freud no ve la necesidad de erigir una teoría de la naturaleza del hombre, simplemente, porque no hay un ser humano paradigmático, porque la humanidad no es vista como una especie natural con una naturaleza intrínseca<sup>700</sup>.

La vía que permite romper con el platonismo residual y con el platonismo invertido de Nietzsche se basa en la forma en que Freud otorga autoridad a toda

---

<sup>698</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, pp. 52-53.

<sup>699</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 53.

<sup>700</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, pp. 54-55.

una red compleja de contingencias históricas para definir la identidad de un ser humano. Por esta razón, Rorty está de acuerdo en que: “Todo, desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, según muestra Freud, para dramatizar o cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad”<sup>701</sup>. Esta es la estrategia que permite desdivinizar al yo y que consiste en lo siguiente: “En colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una substancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente”<sup>702</sup>.

Entender y aceptar la formación de la conciencia bajo el freudismo implica una apropiación de la misma contingencia. Eludir el intento de la filosofía tradicional para contemplar la vida como algo firme y en su conjunto, necesita que el yo asuma la contingencia en la configuración de su misma conciencia. Esto implica una conformidad con la idea de que no hay creencias y deseos universalmente compartidos, “creencias y deseos que nos pertenezcan *qua* seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente *como* seres humanos”<sup>703</sup>.

El intento de Freud, junto al de Nietzsche, se une a la empresa común que comparten los filósofos del siglo XX –especialmente Wittgenstein y Heidegger– para romper con Platón, concibiendo la libertad como el reconocimiento de la

---

<sup>701</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 56. En “Freud y la reflexión moral” en *EHO*, Richard Rorty prefiere la interpretación de Freud que nos proporciona el abandono de “una versión desnuda del sí mismo” y desarrolla una “tolerancia de las ambigüedades”, p. 213.

<sup>702</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 61.

<sup>703</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 53.

contingencia. Estos filósofos pretenden mostrar, a través de sus textos filosóficos, la universalidad y necesidad de lo individual y lo contingente. En este caso, las contingencias particulares de las vidas individuales y particulares nos ayudarán a comprender y entender al ser humano de una forma nueva. Ciertamente es que con ello no se pretende reemplazar a los demás léxicos, pretendiendo representar la realidad, pero la meta del ironismo se alcanza “en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados”. Y decir que ambos son desdivinizados significa que ni uno ni el otro nos habla, es decir, que ninguno tiene un lenguaje propio, una esencia propia<sup>704</sup>.

Por esta razón, el neopragmatismo de Rorty se acoge a Freud. Éste último comprende y trata la conciencia como un ejemplo de re-apropiación de los fenómenos que la conforman. Todos los mecanismos de formación de la conciencia son vistos como registros contingentes, pues vienen determinados por circunstancias históricas azarosas. Así pues, Rorty –a través del tratamiento de Freud en el caso del “yo”– reivindica una apreciación de la contingencia para no estar condenado a seguir siendo un filósofo. Para ello, es necesario que admitamos que no hay una verdadera descripción de la condición humana y un único contexto universal. Freud nos ayuda, en la medida en que “nos deja un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado”<sup>705</sup>, pues –una vez más– “sólo hay una trama de relaciones por volver a urdir, una trama que el tiempo prolonga cada día”<sup>706</sup>.

La vida humana puede ser vista, no como apropiación de las metáforas heredadas de nuestros antepasados, sino como una creación nueva y continua de

---

<sup>704</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 59.

<sup>705</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 52; cfr., p. 48.

<sup>706</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 62.

nosotros mismos. Para llevar esto a cabo, es extremadamente relevante entender que el “yo” de Freud se apropia de la contingencia en la medida en que escapa de las descripciones fijas y perdurables del “yo”, para instalarse en la “complejidad, la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes”<sup>707</sup>. Esta es, por tanto, la condición de posibilidad de este nuevo léxico, del léxico que insta el ironista liberal: “La manera en que Freud, al ayudarnos a concebirnos como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes e idiosincrásicas en vez de cómo ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana común, abrió nuevas posibilidades”. Esta es la condición, por tanto, para ser cada vez “más irónicos, lúdicos, libres e inventivos [...] factor importante de nuestra capacidad de sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo, que comparten todos los demás seres humanos”<sup>708</sup>.

La contingencia del yo está definiendo la primera causa formal del neopragmatismo, en el sentido en que permite entender lo que es el yo, es decir, la manera en que se estructura y se configura el ser humano. A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esa alternativa nueva y original, el Americano afirma que para que la utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso “un reconocimiento del que aún se carece”<sup>709</sup>. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del yo y ésta define al ciudadano que es apto para residir en la utopía liberal del ironismo.

Entender que el yo no tiene una esencia, sino que es fruto de una serie de contingencias, es la causa y el “principio”, es decir, aquello sin lo cual no es

---

<sup>707</sup> Rorty, R., “La contingencia del yo” en *CIS*, p. 52.

<sup>708</sup> Rorty, R., “Freud y la reflexión moral” en *EHO*, p. 217.

<sup>709</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 18.

posible que se de una determinada realidad. Así pues, se puede afirmar que Rorty está señalando la causa primera o principio de la utopía liberal, pues Rorty está diciendo que, si no se reconoce la contingencia del yo, no se puede dar “una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”. La contingencia del yo es la “condición”, en el sentido de que ésta es la condición de posibilidad de la utopía liberal. La contingencia del yo es el “fundamento”, es decir, aquello que si no está presente, no puede darse la utopía liberal y, por tanto, es aquello que funda, que origina la utopía del ironista liberal. Como ha dicho el Americano, el resultado del psicoanálisis, “ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental”<sup>710</sup>. Esta contingencia del yo, define, de forma diversa, pero sigue describiendo la forma del yo.

Además, la contingencia del yo es causa o condición de posibilidad primera, en el sentido de que para Rorty después de ésta puede que haya otra –de hecho él niega que la contingencia del yo sea primera, pues el ironista sabe de la contingencia de su yo–, pero ésta se establece como la primera en su utopía liberal. Se dice que la contingencia del yo es la primera causa formal de la utopía liberal, porque antes de ésta no se ofrece otra, porque es la que precede a todo lo demás; la contingencia del yo es causa, pero no es, a su vez, causada, no depende de otra causa. Es causa a partir de la cual no se puede ir más allá de ella, porque más allá de ésta no hay nada más que decir, que conocer. Es cierto que Rorty no dice que su neopragmatismo pretenda presentar la primera causa formal del yo o de la realidad, pero sí dice qué es lo que es preciso reconocer o asumir, para poder

---

<sup>710</sup> Rorty, R., “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en *ORT*, p. 241.

instaurar una utopía ironista liberal. Y para introducir la cultura ironista liberal es preciso reconocer la contingencia del yo y entender que la forma del individuo se configura sin ninguna estructura fija y predeterminada. Esta causa se constituye, necesariamente, como lo primero, porque es la primera explicación que él ofrece, su primer discurso, es decir, el discurso primero que justifica, explica o da razón, de la utopía liberal ironista, desde el punto de vista de la forma.

### iii) La absolutización del “nosotros” como primera causa eficiente

En la caracterización que Rorty reconoce como genuina de su pragmatismo, que lo excluye del pragmatismo de Peirce y que marca las diferencias con el de James y Dewey, dice lo siguiente: “Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos”<sup>711</sup>. Esta idea ha sido reconocida por Bernstein como el tema dominante que emerge, una y otra vez, de los escritos de Rorty y que puede ser resumida en los siguientes términos: no hay nada en lo que nos podamos apoyar, salvo en nuestros congéneres<sup>712</sup>. No hay ningún tipo de autoridad externa a la que podamos apelar, sea ésta llamada Dios, Verdad o Realidad, pues, como ha señalado Rorty “*We are answerable only to those who answer to us –only to conversation partners. We are not responsible to the atoms or to God, at least not until they start conversing with us*”. (Nosotros somos responsables solamente ante aquellos que nos responden –sólo hacia participantes en la conversación–. No somos responsables ante los átomos o Dios, a menos que éstos empiecen a conversar con nosotros)<sup>713</sup>.

<sup>711</sup> Rorty, R., “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 247.

<sup>712</sup> Bernstein, R., “Richard Rorty’s Deep Humanism”, p. 22.

<sup>713</sup> Rorty, R., “Comments on Jeffrey Stout’s *Democracy and Tradition*” (paper delivered at the annual meeting of the American Academy of Religion, Atlanta, GA, November 23,

El neopragmatismo de Richard Rorty asume, desde el primer instante, una centralidad del sujeto humano, como único y primer motor de acción para la utopía liberal. Esta centralidad del sujeto humano es fácilmente percibida en la posición neopragmatista del *epistemological behaviorism*, concerniente al conocimiento: “Nuestra certeza [dice Rorty] será cuestión de conversación, y no de interacción con la realidad no humana. De esta manera no veremos una diferencia de clase entre verdades «necesarias» y «contingentes». Todo lo más, veremos diferencias en el grado de facilidad con que se pueden poner objeciones a nuestras creencias”<sup>714</sup>. Así pues, es la acción del sujeto humano, en conversación con el resto de seres humanos la que determina la realidad y la verdad en el ámbito del conocimiento. Esta forma de entender la verdad y el conocimiento ha sido englobada bajo el título de *epistemological behaviorism*, que consiste en “explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero”<sup>715</sup>. En último término es la sociedad, lo que otros seres humanos nos permiten decir, lo que determina el inicio y el límite de nuestra actividad. Habermas ha caracterizado la centralidad del sujeto humano en la filosofía de Rorty como el verdadero y auténtico “giro pragmático”, pues, “la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que examina su yo interno, es desplazada por la primera persona del plural, por el “nosotros” de una comunidad de comunicación ante la cual justifica sus opiniones”<sup>716</sup>.

---

2003. (La traducción es mía).

<sup>714</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 149.

<sup>715</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 165.

<sup>716</sup> Habermas, J., “Richard Rorty’s Pragmatic Turn” en *Rorty and His Critics*, pp. 31-64. Traducción al español: “El giro pragmático de Richard Rorty” en Rorty, R./Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, p. 93.

La centralidad del sujeto humano en su relación con el resto de seres humanos es la condición de posibilidad de la cultura post-metafísica que el ironista profesa. En esta cultura post-metafísica, como es sabido, “hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá”<sup>717</sup>. Es el sujeto humano finito y temporal el que ocupa el lugar más alejado al que se puede invocar, ya que, como ha dicho Rorty, no existe vínculo alguno con el Más Allá. En esta cultura secularizada, el hombre de la utopía liberal asume que ya no es preciso humillarse ante una autoridad no-humana, ante el “Otro no-humano”, pues, el estado maduro de la humanidad post-metafísica se manifiesta en que la única autoridad que se requiere es la autoridad del consenso humano, del “nosotros”. Esto es expresión de la absolutización del yo, del yo que quiere serlo todo y tomarlo todo para sí. El yo absoluto, que no depende de nada, excepto de otros seres humanos finitos y temporales, parece poseer realmente, en definitiva, la libertad.

La cultura post-Filosófica y post-metafísica se ubica, nos dice Rorty, en el ámbito de los sofistas, un espacio sociocultural que se sustrae de Platón y su invención del “pensamiento filosófico”<sup>718</sup>. Los sofistas profesaron un profundo humanismo en el sentido de que su pensamiento se centra sobre el hombre mismo, que trata de dar respuestas, desde sí mismo, sin trascender los límites de lo que es humano. En este sentido, el pensamiento humanístico es la auto-cultivación del hombre y de toda la humanidad<sup>719</sup>.

---

<sup>717</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 58.

<sup>718</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 149.

<sup>719</sup> Cfr. Versényi, L., *Socratic Humanism*, Cambridge University Press, London 1963, p. 1. Esta obra presenta una posición favorable a los sofistas y al pensamiento pre-platónico, que está de acuerdo con la interpretación de Rorty sobre el humanismo del neopragmatismo. Cfr. nota al pie 39 de Rorty, R., *PMN*, p. 149.

Los sofistas presentan un programa nuevo, que pretende desviar el debate de los filósofos naturalistas desde Anaximandro hasta Demócrito. Las explicaciones basadas en primeros principios de carácter material y mecánicos de los llamados filósofos presocráticos fueron desplazados por el auge de la sofistería, considerando que las teorías sobre la naturaleza no satisfacían las exigencias de la experiencia cotidiana y, por lo tanto, eran inútiles para ordenar y mejorar nuestras vidas prácticas. Como ha señalado el autor de un estudio sobre los sofistas y el humanismo del que Rorty se siente deudor, los sofistas defendieron que el hombre abandonara toda especulación acerca de la última naturaleza del universo físico y, consagrando su atención al mundo de su experiencia humana, relativa y condicionada, llevaron a cabo un programa, a partir del hombre de aquí y ahora<sup>720</sup>.

La centralidad del sujeto humano en relación con los demás seres humanos finitos y temporales ha sido reconocida por el cardenal Ratzinger como una “dictadura del relativismo” en su homilía en la eucaristía celebrada, previa al cónclave, el 18 de abril de 2005 dónde se decía lo siguiente: “Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse zarandear por cualquier viento de doctrina, parece ser la única actitud que está de moda. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida al propio yo y sus ganas”<sup>721</sup>.

Este diagnóstico sobre el tiempo presente, ha sido defendido y corroborado por Rorty en un texto que escribió en los últimos años de su vida y dice así: “Aquella costumbre, que con desconsuelo el papa define como relativista, de dejarse llevar de un sitio al otro como por obra del viento es en cambio

---

<sup>720</sup> Cfr. Versényi, L., *Socratic Humanism*, pp. 5-6.

<sup>721</sup> Homilía de Card. Ratzinger en la misa previa al cónclave, 18 abril, Roma 2005.

considerada por filósofos como yo la apertura a nuevas posibilidades, la disponibilidad para tomar en consideración todas las sugerencias acerca de aquello que podría aumentar la felicidad humana. Creemos que estar abiertos a un cambio de doctrina es el único modo de evitar los males del pasado”<sup>722</sup>.

El neo-pragmatismo de Richard Rorty tiene como causa primera eficiente al género humano, ya que nunca habrá una verdad más grande que “nosotros”. En este sentido, la utopía del ironista liberal considera que el motor que pone en movimiento el poema visionario de la cultura post-metafísica es el sujeto humano, que lleva a cabo un proyecto común con los demás seres humanos a escala planetaria. Esta es la condición de posibilidad de una nueva visión del mundo, o como dice Rorty, una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal”<sup>723</sup>.

#### **iv) La libertad y la democracia como primera causa final**

Richard Rorty ha decidido suprimir la distinciones de la metafísica tradicional por otro tipo de distinción. Rorty propone que se “abandone la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles”<sup>724</sup>. Y si se le pregunta: ¿útiles para qué? El Americano respondería diciendo que “útiles para crear un futuro mejor”. Cuando se les pregunta a los pragmatistas ¿mejor según qué criterio?, éstos dicen algo vago como “mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo”. Y, cuando le preguntamos a Rorty, ¿qué considerarías los pragmatistas lo que es bueno?, el Americano responde que “la

---

<sup>722</sup> Rorty, R., *Un ética per i laici*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2008. Traducción al español: *Una ética para laicos*, Katz editores, Argentina 2009, p. 18.

<sup>723</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CIS*, p. 18.

<sup>724</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, p. 11.

variedad y la libertad”<sup>725</sup>. La democracia se presenta, según Dewey, como la nueva metafísica, es decir, la metafísica de la relación del hombre y de su experiencia en la naturaleza. Rorty defiende la sociedad democrática liberal, pero prefiere no hablar de metafísica de la democracia. Sin embargo, ambos coinciden en que la variedad, la libertad y el crecimiento (*growth*) es en sí mismo el único fin de la utopía liberal<sup>726</sup>.

En el ensayo “La contingencia de la comunidad liberal” Rorty establece el léxico apropiado para la preservación de las sociedades democráticas, que constituyen la meta de la utopía liberal. La contingencia del lenguaje y el énfasis en la afirmación freudiana de que el yo es fruto de complejos procesos que se dan circunstancialmente, permite redescibir y entender la democracia (o la comunidad liberal) de forma distinta a como lo hizo la Ilustración. Una vez más, Rorty considera que la concepción davidsoniana del lenguaje y la concepción freudiana de la conciencia y del yo no quiere ser una fundamentación filosófica de la democracia. Más bien, el pensador americano quiere mostrar cómo, el vocabulario o el léxico que le ofrece Davidson-Wittgenstein, con respecto al lenguaje y Nietzsche-Freud respecto a la conciencia y al yo, permiten redescibir las prácticas y metas de la democracia o de la comunidad liberal de manera no racionalista y no universalista<sup>727</sup>.

---

<sup>725</sup> Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, p. 15.

<sup>726</sup> Cfr. Rorty, R., “La verdad sin correspondencia” en *¿Esperanza o conocimiento?*, pp. 7-15. La bibliografía sobre la concepción política de Rorty es muy rica debido a sus provocativas afirmaciones. Él intenta abandonar la teoría en favor de la práctica. En este sentido, la filosofía debería mantenerse al margen de la política, como la religión. Cfr. Festenstein, M., “Pragmatism, Social Democracy and Political Argument” en *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge Polity Press, Cambridge 2001, pp. 203-218. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 141-153.

<sup>727</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, pp. 63-64. Cfr. Mouffe, C., (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996, pp. 1-12. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, “Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy”, pp. 115-125. La estrategia para no caer en la contradicción consiste en llevar a cabo una crítica del concepto de razón, pero sólo en el ámbito privado.

La diferencia entre la búsqueda de una fundamentación filosófica y el intento de la redescrición de la democracia es lo que distingue la cultura del liberalismo (la que el neopragmatismo profesa) y otras formas de vida cultural más antiguas<sup>728</sup>. La forma ideal del liberalismo es, para Rorty, una cultura en la que los miembros de una sociedad liberal hacen suyo el lema de “la libertad como reconocimiento de la contingencia”<sup>729</sup>. La sociedad idealmente liberal quiere que sus ideales sean alcanzados por medio de la persuasión antes que por la fuerza, por la reforma, antes que por la revolución, en un enfrentamiento libre y abierto de prácticas con otras sugerencias nuevas. Esto quiere decir, que el fin o el propósito de la *societas* no es otro que la libertad. La libertad es entendida, en sentido negativo, como dejarle a uno en paz<sup>730</sup>. Según Rorty: “Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale. [...] *una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar «verdad» al resultado de los combates así, sea cual fuere ese resultado*”<sup>731</sup>.

---

Cfr. McCarthy, T., “Private Irony and Public Decency: Richard Rorty’s New Pragmatism” en *Critical Inquiry*, vol. 16, n. 2 (1990), pp. 355-370. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 179-214.

<sup>728</sup> Cfr. Rorty, R., “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en *ORT*, pp. 243ss.

<sup>729</sup> Cfr. Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, p. 65. 72.

<sup>730</sup> Cfr. Rorty, R., “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía” en *TP*, p. 359. Markar Melkonian ha analizado esta noción de libertad con la idea de John Stuart Mill, en la que la autoridad de la ley debería intervenir exclusivamente cuando la realización de un deseo privado de un individuo interfiriese la realización privada de otro. Cfr. Melkonian, M., “Rorty on Liberty and Democracy” en *Richard Rorty’s Politics: Liberalism at the End of the American Century*, New York Humanity Books/Prometheus, USA 1999, pp. 63-84. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 95-109. La profesora Gordillo, experta en pragmatismo, ha analizado el concepto de libertad en Mill; cfr. Gordillo Álvarez-Valdés, L., *Sobre la libertad de J. Stuart Mill: análisis y comentarios*, colección filosófica, Ediciones Isabor-AVK Verlag, Murcia 2004.

<sup>731</sup> Esta es la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de «fundamentos filosóficos», aclara Rorty. “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, p. 71. (Cursivas del autor). Joaquín Jareño ha mostrado las paradojas a las que conduce el antifundamentalismo político para una sociedad que pretende albergar la libertad como

La libertad como reconocimiento de la contingencia es, de hecho, la virtud del ironista liberal. Rorty sostiene que “ese reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debiera tener como objetivo curarnos de nuestra «profunda necesidad metafísica»<sup>732</sup>. Por tanto, la libertad, entendida como reconocimiento de la contingencia, se erige en el neopragmatismo como el objetivo último, como la finalidad, y, al mismo tiempo, nos libera de la metafísica. Es decir, esta finalidad se constituye para el neopragmatismo como condición primera de posibilidad de la utopía liberal en cuanto al fin que se quiere establecer. Este fin es la libertad, entendida como maximización del ámbito de la posibilidad<sup>733</sup>.

Rorty habla de “fundamento de la democracia” cuando dice, precisamente, que una sociedad democrática sólo puede avanzar cuando elimina la idea de que tiene fundamentos filosóficos adecuados. “De acuerdo con este punto de vista, [dice Rorty] el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda metáfora nueva, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro”<sup>734</sup>. Pero si esto es

---

reconocimiento de la contingencia. Cfr. Jareño, J., “Egoism, Coexistence, and the Possibility of Altruism: A Rortyan Failure” en: G. Gasser, Ch. Kanzian, E. Runggaldier (eds.): *Cultures: Conflict, Analysis, Dialogue*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel 2006, pp.11-13.

<sup>732</sup> Rorty, R., “La contingencia de una comunidad liberal” en *CIS*, p. 65.

<sup>733</sup> Charles B. Guignon ha afirmado que Rorty presenta algún tipo de cosmovisión después del final de la filosofía. En este caso, el Americano presenta una visión apocalíptica después del final de la filosofía que consiste en la definitiva autonomía y liberación de cualquier autoridad, que se reduce en un concepto abstracto de libertad. Cfr. Guignon, Charles B., “On saving Heidegger from Rorty” en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n. 3, 1986, pp. 401-417. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 79-93. José Manuel Bermudo afirma: Rorty “no se resiste a la pasión metafísica de ser profeta, así sea como figura profética del vacío”. Bermudo, José M., “Richard Rorty o el miedo a la Ilustración”, en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia) n° 14 (1996), p. 73.

<sup>734</sup> Rorty, R., “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” en *EHO*, p. 37.

cierto, entonces, Rorty está admitiendo un fundamento. Según esto, el fundamento de la democracia liberal, es decir, aquello que funda y origina la democracia liberal es la posibilidad de escuchar a toda metáfora. Esta metáfora, a su vez, deberá de convertirse en una metáfora muerta, cuando los ciudadanos lo consideren oportuno, pues ya ha quedado claro que para el neopragmatismo, la imaginación y la creatividad en el mundo de la posibilidad prevalece sobre la verdad y sobre la razón<sup>735</sup>. De este modo, se determina la finalidad de la democracia en la utopía liberal que consiste en albergar la libertad. Esta libertad supone la aceptación de que cualquier deseo tiene derecho a hacerse realidad, a condición de que no interfiera con la concreción de otros deseos. Por esta razón, la acción democrática supone una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos que permitan a los ciudadanos una maximización del ámbito de la posibilidad. Con esta propuesta, Rorty está indicando cuál es la única finalidad de su utopía liberal, ofreciendo una visión de la sociedad, que es una alternativa a la tradición filosófica. El fin último de la sociedad liberal es cuidar de la libertad, ya que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía y sobre la verdad, como el propio neopragmatismo ha reconocido: “Mi lema es que si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma. [...] Si cuidamos la libertad, obtenemos de regalo la verdad”<sup>736</sup>.

---

<sup>735</sup> Eduardo Mendieta, que ha considerado al neopragmatismo de Rorty como una nueva metanarrativa, dice lo siguiente: “Como los grandes pensadores de la filosofía occidental, él [Rorty] nos ha ofrecido una gran meta-narrativa. Rorty fue un meta-filósofo, para quien el meta-relato más importante es el de la filosofía como lucha contra dioses, fetiches y mitos que han subyugado y humillado al hombre. A la vez, esta meta-narración tiene como columna básica la centralidad de la capacidad de persuadir mediante el juego de dar y recibir razones, razones que expanden el círculo de aquellos que debemos considerar dialogantes. En esta expansión de nuestro círculo de conversación la imaginación tiene prioridad sobre la razón”. Mendieta, E., “Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty” en *Ideas y valores*, nº 138 (Diciembre 2008), p. 17.

<sup>736</sup> Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 165.

## CONCLUSIONES

El propósito de esta tesis doctoral ha consistido en exponer una de las maneras en que la filosofía contemporánea está reformulando y orientando la actividad filosófica, que se inició en la Antigüedad a partir del famosísimo exordio de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>737</sup>. Con estas palabras se anuncia la misión de la filosofía, una de las tareas más nobles que el género humano ha llevado a cabo desde el origen de nuestra civilización.

Este trabajo de investigación se centra en el pensamiento del autor norteamericano Richard Rorty, pues su influencia, no sólo en el campo de la filosofía, sino en otros muchos ámbitos de la cultura, es tan notoria que ha llegado a convertirse en uno de los personajes más leídos, estudiados y citados en los últimos años. Pero, además, cabe considerar que un análisis exhaustivo del pensamiento de Rorty nos ayuda a entender el tiempo presente, definido por algunos autores como la época de la posmodernidad.

---

<sup>737</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 1.

En líneas generales, se ha establecido que la filosofía en la posmodernidad ha intentado situarse más allá del *lógos*, con la esperanza de ofrecer un panorama cultural que se aleje de las categorías y conceptos que han sido configurados a los largo de la tradición filosófica de Occidente. Este ha sido el caso del neopragmatismo de Richard Rorty, que, con la herencia del pragmatismo clásico norteamericano y con el análisis desconstruccionista de la filosofía analítica del siglo XX, ha intentado arrinconar en el olvido la tradición filosófica con la esperanza de ofrecernos un panorama cultural nuevo, mejor y más brillante que el anterior. ¿Sobre qué puntos se ha establecido esta transición?

**1. La epistemología en el neopragmatismo de Rorty.** Para Rorty, la filosofía occidental, erigida sobre el supuesto de que es posible conocer la Verdad (objeto de preguntas últimas), ha agotado todas sus posibilidades. Las causas de este fin de la filosofía residirían en la total imposibilidad de seguir explotando, por un lado, la idea de verdad como correspondencia entre pensamiento (o lenguaje) y realidad y, por otro, la del conocimiento como representación precisa de los objetos del mundo externo. El neopragmatismo de Rorty considera que estas nociones fueron forjadas por Platón y Aristóteles, pero han sido reelaboradas en las teorías correspondentistas de la filosofía analítica del siglo XX.

En primer lugar, Rorty asume la crítica a cierta concepción del realismo indicando que la noción de mundo como Realidad en sí misma (como algo totalmente independiente de nuestro conocimiento) es un cumplido que no dice nada, porque o bien ésta se reduce a “la causa inefable de nuestra sensibilidad”, o bien es el “nombre de algo que la investigación no tiene en cuenta”. Además, los filósofos que han asumido el giro lingüístico nos han mostrado que el uso del lenguaje es el requisito previo para tener conciencia de la experiencia y que, por

consiguiente, tanto la verdad como el conocimiento son una cuestión lingüística. En este sentido, no es posible establecer una confrontación entre nuestro lenguaje y el mundo tal-como-es-en-sí-mismo, pues el lenguaje penetra tan profundamente en lo que se llama realidad que la posibilidad de vernos a nosotros mismos como sus cartógrafos supondría que, de alguna manera, podríamos salirnos de nuestro lenguaje para poder verificar la correspondencia entre las palabras y el mundo.

El neopragmatismo, en contraposición con la idea de confrontación entre pensamiento (o lenguaje) y realidad, ofrece una explicación antirrepresentacionista de la verdad y del conocimiento, constituyendo de esta forma los pilares de una cultura post-Filosófica. Esta cultura se despoja de la Filosofía (con mayúsculas), una disciplina especializada que, a juicio de Rorty, se pregunta por la naturaleza de ciertas nociones como “verdad” para saber más sobre “La Verdad”. El neopragmatismo trata la cuestión de la verdad y del conocimiento simplemente como el estudio de ciertas formas en que interactúan los seres humanos, sin un fundamento ontológico que implique una forma específicamente filosófica de describir a los seres humanos y a la realidad. Con esta propuesta, Richard Rorty pretende entender la verdad y el conocimiento de forma pragmática, es decir, considerar sólo y exclusivamente las relaciones de interés que mantenemos entre nosotros los seres humanos temporales y finitos. Esta forma de entender la verdad y el conocimiento ha sido englobada bajo el título de *epistemological behaviorism*, que consiste en explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero.

El *epistemological behaviorism* que Rorty defiende entiende que la verdad puede tener un uso como aval o de aprobación y apoyo, un uso precautorio o de advertencia (como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera) y, por último, un uso desentrecomillador

como cuando decimos: “la nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. El neopragmatismo prefiere hablar de justificación en vez de verdad, porque considera que, a la hora de establecer la verdad de una proposición, no disponemos de otro criterio que no sea el de la justificación de las creencias frente a otros interlocutores. Esta es la conclusión del “etnocentrismo” que Rorty profesa y que dice que no puede decirse nada sobre la verdad o sobre la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad utiliza en un determinado ámbito de indagación.

En cuanto a la cuestión del conocimiento, concretado en la hermenéutica, Rorty prefiere verlo como una cuestión de conversación. El conocimiento se inserta de manera exclusiva en la conversación entre hablantes y no en la confrontación con la realidad. En este sentido, la hermenéutica ve la conversación como un terreno propicio con la esperanza de que se lleguen a “acuerdos”, contrastando las diversas maneras en las que los hablantes utilizan la realidad. Para ello, el pragmatismo concibe el conocimiento no como una relación entre la mente y un objeto, sino como un instrumento o una herramienta para usar la realidad: *el conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad*. En este sentido, el conocimiento es una herramienta que nos permite actuar de manera concreta en función de su utilidad para un fin determinado. El giro crucial en el panorama epistemológico de Rorty supone un cambio en el modo de concebir al sujeto cognoscente: una radical centralidad del sujeto cognoscente, que ya no tiene en cuenta la realidad. Es el sujeto –en diálogo con los demás– el que afecta, determina y opera sobre la realidad para modificarla, tomando como punto de partida las consideraciones oportunas sobre lo que es más conveniente y más útil para una sociedad, en un momento concreto para satisfacer aquellos fines que ella se ha dado.

La instauración de una cultura post-Filosófica debe reunir, finalmente, la característica fundamental de la filosofía edificante, que consiste en la liberación de la epistemología. Esta nueva cultura post-Filosófica se ríe de la imagen clásica del hombre. Esta nueva forma de hacer y de entender la filosofía tiene el siguiente lema: “Decir cosas sin decir cómo son las cosas”. La filosofía en la cultura post-Filosófica asume hasta las últimas consecuencias la ruptura total con la Filosofía, con un tipo de saber que, a juicio de Rorty, se cuestiona sobre la esencia de la Verdad y del Conocimiento como hicieron los filósofos de la Antigüedad. Para el neopragmatismo las cosas son de otro modo o, por lo menos, se consideran de otro modo, porque –como proclama con insistencia el neopragmatismo– “debemos dejar de vernos a nosotros mismos como si que  *vemos*  esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto”<sup>738</sup>.

**2. La metafísica en el neopragmatismo de Rorty.** Se ha considerado también el papel que ha tenido la metafísica, según Rorty, en la filosofía de Occidente. La metafísica es para el neopragmatismo la disciplina que ha estado en la base de la epistemología desde los orígenes en Grecia. La tarea fundamental del metafísico ha consistido en tratar de obtener la visión última de la realidad, indagando sobre las esencias de las cosas. La metafísica es entendida por Rorty como la disciplina que intenta buscar “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”<sup>739</sup>. Rorty cree que esta misión que la metafísica se ha otorgado a sí misma parte de la idea aristotélica de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, apropiándose de la tesis platónica según la cual, “el

---

<sup>738</sup> Rorty, R., *PMN*, p. 335. (Cursivas del autor).

<sup>739</sup> Rorty, R., Rorty, R., *Cuidar la libertad*, p. 66.

objeto de la investigación es entrar en contacto con algo como el Ser, el Bien, la Verdad o la Realidad”. El neopragmatismo asume la crítica a la metafísica que tanto Nietzsche como Heidegger lanzaron contra la filosofía occidental, para tomar distancias respecto a la tradición de la metafísica occidental y, así mismo, evitar caer en el confort metafísico último de estos autores. La figura que se opone al metafísico se reconoce en el neopragmatismo como el “ironista liberal”. Éste se define como una persona que tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza y que es consciente de que su léxico no se halla más cerca de la realidad que otros o que esté en contacto con un poder distinto de los demás. Nietzsche y Heidegger han sido paradigmas del ironista liberal en la medida en que han respetado el historicismo y contingentismo, pero se han constituido finalmente como los últimos filósofos, cuando han aceptado que la filosofía y la metafísica termina con ellos.

La estrategia de Richard Rorty para no caer en la petición de principio de los que han criticado a la metafísica, consiste en una desvinculación de cualquier intento para escapar al tiempo y al azar. Por esta razón, el neopragmatismo se ha comprometido con un proceso de secularización de la filosofía, en la dirección del historicismo radical del ironista liberal y de los poetas románticos. El neopragmatismo presenta los rasgos de una cultura post-metafísica, esbozados por Rorty, como una versión alternativa a la Filosofía que fundaron Platón y Aristóteles. Esta otra versión se presenta como la voluntad de querer cambiar de tema, “de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”. Esta posición, nos dice Rorty, es análoga a la de los laicos que insisten en que la investigación en torno a la Naturaleza o la Voluntad de Dios no nos lleva a ninguna parte, porque ya no son de utilidad social.

El eje central de la cultura post-metafísica es la desvinculación total con el

“Más Allá”. Para Richard Rorty el “Más Allá” es todo aquello que se presenta como lo absoluto, lo a-temporal, lo incondicional o lo no-relacional. Por esta razón, los hombres y las mujeres de la cultura post-metafísica, que han culminado el proceso de secularización, se sentirían abandonados a sí mismos como seres meramente finitos, temporales y sin ningún vínculo con el Más Allá. Para ello y para asegurar una cultura en la que los seres humanos se conciban como creadores de su propio mundo de la vida –no tanto como responsables frente a Dios o la naturaleza de la realidad que les dice de qué clase de realidad se trata–, es preciso asumir una liberación de la metafísica hasta sus últimas consecuencias. La clave para no caer en un confort metafísico se articula en dos puntos fundamentales: uno es el abandono de la tradición metafísica, es decir, de la ambición de trascendencia; el otro es implantación de otro mundo intelectual, una nueva alternativa. Rorty se hace cargo de las principales críticas que se han hecho a la metafísica en los últimos años, para mostrar que éste género se está leyendo con distanciamiento en la actualidad. Sin embargo, para el Americano, la posibilidad real de que se abandone definitivamente el discurso de la metafísica reside en la presentación de un programa nuevo, más brillante y mejor. En este sentido, el neopragmatismo entiende la liberación respecto a la metafísica, mediante la formulación de “ideas brillantes”, ya que el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o eliminar nuestras creencias anteriores sino ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas.

Ahora bien, este nuevo sustituto de la tradición metafísica no puede argumentar contra el programa que se quiere sustituir, admitiendo que se ha demostrado que lo anterior era inconsistente, incorrecto o falso. El peligro de argumentar contra el programa que se quiere sustituir es que se corre el riesgo de formular el nuevo léxico en los mismos términos que el anterior. Por esta razón, el

neopragmatismo considera que el nuevo panorama cultural no puede pretender un ascenso hacia “La Verdad”, es decir, concebirse así mismo como la filosofía que corresponde a la forma de ser realmente las cosas. Si se supone que se ha alcanzado la visión que se corresponde con la realidad auténtica de las cosas, estima Rorty, se estarían restituyendo, una vez más, las “molestas oposiciones metafísicas” de apariencia y realidad. Precisamente, la teoría ironista pretende erradicar el impulso metafísico que le conduce a la teorización y liberarse de él. La teoría ironista es *un andamio del cual uno debe desprenderse tan pronto como se ha comprendido qué le ha conducido a la teorización*. Esta idea hace referencia al principio anti-fundacionalista y anti-fundamentalista de la cultura post-metafísica, un principio necesario para evitar el consuelo metafísico. Este principio exige que el nuevo programa no se presenta jamás, como si proporcionase “los nuevos fundamentos filosóficos”. Esta es la diferencia radical entre la cultura post-metafísica y la metafísica, entre lo nuevo y lo viejo, entre lo más brillante y lo más oscuro.

El paradigma de la cultura post-metafísica de Richard Rorty se expresa a través del género de la novela, porque en ella no se ofrece un argumento en favor de lo nuevo. El paradigma contra el tratado ontoteológico se lleva a cabo a través de los ejemplos de Proust y Kundera, ya que ambos autores evitan el vocabulario de la metafísica. Los novelistas nos sitúan en un mundo en el que ya no es posible ningún tipo de anclaje o confort metafísico. Con ellos, Rorty establece los nuevos héroes de la cultura post-metafísica. Los poetas son los inventores de nuevas metáforas y vocabularios, que vienen a suplantar la creencia de que el metafísico es el protagonista cultural de nuestro tiempo.

**3. La solución precipitada del neopragmatismo a la Modernidad.** A raíz de la exposición de la postura del neopragmatismo en relación con la epistemología, se ha presentado el principio metodológico que tiene lugar en la Modernidad para explicar las motivaciones de Rorty. En este apartado, se ha mostrado la cuestión del “problema crítico” para indicar que la filosofía se ha centrado fundamentalmente sobre las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano. La génesis del criticismo kantiano, con su consecuente agnosticismo, es decir, la exclusión de la posibilidad del conocimiento de la cosa-en-sí, dependiente de la disposición representacionista cartesiana, ha supuesto el verdadero giro de la filosofía moderna. La filosofía lleva a cabo una revolución metodológica, pues en vez de indagar sobre el mundo, se buscan las condiciones por las que el “yo” –con sus estructuras a priori– conoce la realidad. Así, la filosofía se ha ocupado del estudio del pensamiento que introduce la representación en el lugar de la cosa conocida provocando un dualismo irresoluble entre “yo” y “mundo”, entre el sujeto y la realidad, que se acentuó con la aportación de la filosofía idealista alemana. La contraposición del realismo al idealismo, que se inició en la Modernidad con Kant, se ha transformado en discusión entre realistas y anti-realistas en el campo de la filosofía analítica en el siglo XX. Mientras que los realistas han defendido la “existencia” e “independencia” radical de los objetos, los anti-realistas, aún concediendo la existencia de los objetos, niegan su independencia y sus propiedades respecto a las creencias, prácticas lingüísticas o esquemas conceptuales.

El debate entre realistas y anti-realistas, que heredó la discusión entre realistas e idealistas, constituye el trasfondo en el que se ubica la concepción neopragmatista de la verdad y el conocimiento. En este sentido, se ha concluido que el neopragmatismo de Rorty, como una propuesta contra los “falsos

problemas” creados a partir de la confrontación realismo/anti-realismo es acertada. Ambas posiciones, tanto la del realista como la del anti-realista, asumen presupuestos que escinden el panorama epistemológico en una dualidad insalvable entre sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. Se puede afirmar que, con la perspectiva que nos da el tiempo, el destino de la filosofía moderna está determinado por la sombra del dualismo, dejando de lado “la intencionalidad” y sustituyéndola por la “representación”. Las últimas consecuencias de la perspectiva moderna es un mundo escindido en, por un lado, un yo pensante encerrado en su subjetivismo, del otro lado, un mundo objetivo totalmente independiente de nuestro conocimiento. Esta forma de entender el conocimiento ha sido el blanco de las críticas del neopragmatismo de Rorty, para mostrar que es preciso abandonar la epistemología.

**3.1. Respecto a la verdad.** Una vez que se ha presentado la cuestión del problema crítico, se ha expuesto y analizado la definición “clásica” de la verdad para mostrar las diferencias entre este tratamiento, las teorías modernas de la representación y las teorías correspondentistas de corte analítico. Muchas veces, tanto en el lenguaje cotidiano, como en filosofía, se ha adoptado el uso de “La Verdad” en mayúscula y en singular. Así pues, se habla de: “el conocimiento de la Verdad”, “la búsqueda de la Verdad” o “la posesión de la Verdad”. En todos estos modos de hablar, el término verdad ha sido substancializado, en el sentido de que, en el discurso, se ha hecho de la verdad una substancia, es decir, se ha tratado a la verdad como “objeto”, como algo que existe separado y perfectamente determinado. Richard Rorty ha entendido también que la tradición filosófica de Occidente, desde el principio, se ha interesado por “La Verdad” en mayúscula y en singular. Sin embargo, la cuestión de la verdad en la tradición occidental, que,

como él dice, arranca con Platón, ha sido concebida, desde el punto de vista filosófico, de manera muy diversa. Hemos visto que, tanto para Platón como para Aristóteles, la verdad es una propiedad que pueden tener o no los juicios asertivos o apofánticos. Según esto, se dice que el juicio es verdadero, cuando dice cómo son las cosas, o es falso si dice cosas diferentes de las que son, o sea, dice lo que no es, como si fuera. Así pues, es la realidad, en cierto sentido, la que determina la verdad de las oraciones ya que, como dice Aristóteles: “Tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, estamos en lo verdadero”<sup>740</sup>. La noción “clásica” de verdad ha sido también reformulada por Tomás de Aquino mediante la famosa expresión *adaequatio intellectus et rei*.

Cuando se ha hecho referencia al aspecto reflexivo del *lógos apophantikós*, se ha sostenido que la noción “clásica” de verdad –en contra de la caracterización que Rorty hace del realista obsesivo– no habla de las cosas allí, fuera de nosotros, en un mundo externo totalmente ajeno a nosotros. En contra de una concepción realista del mundo como Realidad-en-Sí-Misma, se ha especificado que la “conformidad” de la que habla la noción “clásica” de verdad, se establece entre el intelecto que, en posesión de datos suficientes, formula un juicio cierto sobre las cosas conocidas, es decir, evalúa el conocimiento que posee de las cosas, sin huir de él mismo. La tesis de la verdad “clásica” establece una conformidad entre “el intelecto” (que formula el juicio) y la “*res*” (entendiendo por *res* cada ente, también la propia persona, sus actos y pensamientos). La proposición verdadera resulta de la relación entre un juicio y los datos que el sujeto posee en el momento en el que se dispone a juzgar. El juicio, por tanto, es el acto del intelecto, con el

---

<sup>740</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 7-9.

cual se expresa la conformidad del mismo intelecto con las cosas conocidas y dicha conformidad no es otra cosa, sino la que otorga a la proposición la propiedad de ser verdadero.

Pero la noción “clásica” de verdad tampoco defiende una correspondencia entre las partes de las oraciones y las partes del mundo emparejadas, en contra de las teorías fisicalistas de la referencia. La conformidad de la que habla la filosofía clásica, entre el enunciado y la realidad, se refiere a la idea de que el intelecto es capaz de tener presente las cosas, de apropiarse de las cosas intencionalmente. El carácter reflexivo del juicio, en el que se expresa la verdad, implica que el intelecto conoce la realidad misma y la misma conformidad del entendimiento a ella. Esta *adaequatio* del intelecto a la cosa no significa, por otro lado, un conocimiento exhaustivo y concluyente de la cosa por parte del intelecto, es decir, conocimiento de los rasgos esenciales y accidentales de una cosa, sino “conformidad”. Hay, como si dijéramos, una identificación entre el intelecto y la cosa (desde un punto de vista intencional). Así como la percepción o conocimiento sensible asume –a través de los órganos sensoriales– la forma sensible de las cosas, de igual modo, el intelecto asume la forma inteligible de las cosas.

A raíz de esta exposición, se ha abordado la primera dimensión de la tesis respecto a la verdad, que sostenía lo siguiente: el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde el abandono de la noción de verdad como correspondencia al uso neopragmatista de la verdad, no puede justificarse, cuando se demuestra que el uso que Rorty hace de la verdad se apoya en la noción “clásica” de verdad.

La concepción neopragmatista de la verdad, que sostiene que la verdad es simplemente

1. un uso como aval o de aprobación y apoyo;
2. un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia *S* está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera;
3. un uso desentrecomillador como cuando decimos: “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca<sup>741</sup>;
4. aquello cuya creencia resulta beneficiosa<sup>742</sup>.
5. aquello que se reemplaza por la justificación<sup>743</sup>

es inconsistente, pues, esta misma concepción neopragmatista de la verdad, o mejor, el uso que Rorty hace del término verdadero se apoya en la noción “clásica” de verdad, pues 1, 2, 3, 4 y 5 dicen cómo son las cosas (se conforma a la realidad). Y el juicio que asevera “cómo son las cosas” tiene la propiedad de ser verdadero.

De manera similar, Rorty ha podido sostener que el juicio de la filosofía tradicional, que asevera que la verdad es

(a) correspondencia entre el pensamiento o el lenguaje y la Realidad-tal-como-es-en-Sí-misma, como una correspondencia entre los elementos del lenguaje y realidad en sus “hechos”,

es falso, porque (a) no dice “cómo son las cosas”, sino “dice cosas diferentes de las que son”, o sea, “dice lo que no es, como si fuera”<sup>744</sup>. Y el juicio que no

---

<sup>741</sup> Los usos 1, 2 y 3 se encuentran en Rorty, R., “Pragmatismo, Davidson y la verdad” en *ORT*, p. 175.

<sup>742</sup> Cfr. Rorty, R., *PMN*, pp. 19. 166; “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *CP*, p. 243; “¿Solidaridad u objetividad?” en *ORT*, p. 41.

<sup>743</sup> Rorty, R., “Introducción” en *TP*, pp. 13. 14.

<sup>744</sup> Platón, *El sofista*, 263b

asevera “cómo son las cosas” tiene la propiedad de ser falso.

Hemos concluido, por tanto, que Rorty no puede escapar a la noción “clásica” de verdad, pues ésta es una noción básica, esencial de nuestro pensamiento. En el mismo momento en el que se hace una aseveración asertiva o apofántica (por ejemplo: “lo verdadero es «el resultado de una comunicación no distorsionada, el punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere»”<sup>745</sup>), ésta tiene la propiedad de ser verdadera o de ser falsa. Y si se ha demostrado en esta tesis que la noción “clásica” de verdad no viene sino a expresar una propiedad que, necesariamente, tienen o no tienen los enunciados asertivos, se ha podido concluir, en consecuencia:

A) Que el neopragmatismo no puede concluir diciendo que la verdad tiene únicamente los usos 1, 2, 3, 4 y 5, cuando 1, 2, 3, 4, y 5 se hacen cargo de la noción “clásica” de verdad.

B) Que el neopragmatismo no puede defender una posición deflacionista de la verdad, cuando éste se hace cargo de la noción filosófica “clásica” de verdad.

**3.2. Respecto al conocimiento.** Frente a la propuesta gnoseológica de Richard Rorty de eliminar la consideración realista del mundo como cosa-en-sí o como hechos isomórficamente emparentados con el lenguaje, se ha presentado la concepción del realismo clásico. Este tratamiento del realismo supone que, en el acto del conocimiento, se parte del dato inmediato de la realidad de las cosas: *res sunt*. Esta realidad existente le sirve al sujeto para aseverar que la presencia del ente no es producto de su pensamiento, sino efecto de la consistencia ontológica

---

<sup>745</sup> Rorty, R., “La contingencia de la comunidad liberal” en *CIS*, p. 86.

de la realidad, es decir, de lo que hay, de lo que existe: del ente. Esta aprehensión del ente comienza –como ha enseñado Aristóteles– con la percepción y, a través de ella, el intelecto permanece constantemente en contacto directo con la realidad de las cosas concretas. El realismo metodológico significa, por tanto, la presencia de lo existente concreto real desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo y hasta el final.

La relación entre realidad e intelecto es posible porque el intelecto es capaz de expresar lo que hay en la realidad (comprender lo que hay). Se ha visto que la relación entre la actividad del intelecto o acto del conocimiento ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) y la realidad ( $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), no ha sido considerada desde el origen de la filosofía como algo en contraposición. Parménides, Platón y Aristóteles han coincidido en decir que comprender intelectivamente ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) significa que el acto intelectual del  $\nu\omicron\upsilon\delta$  –no discursivo– se identifica con el ente, con lo que es:  $\tau\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (“Lo mismo es conocer y ser”)<sup>746</sup>.

En la tradición que abarca la Antigüedad y la época medieval, se consideraba que el conocimiento es siempre “intencional”. Este término indica que el conocimiento está siempre referido a algo e indica algo; este “algo” es el objeto conocido. La intencionalidad del conocimiento es caracterizada por su “relacionalidad”, es decir, un evento en el que se pone el sujeto cognoscente en relación con la realidad conocida. Así pues, el intelecto en el acto cognoscitivo pasa de la potencia (de conocer) al acto (de conocer) en presencia de la cosa cognoscible (es decir dotada de un cierto grado de cognoscibilidad). Esto indica, a su vez, que el intelecto se hace cargo de la realidad (comprende el ente) en el acto cognoscitivo, porque ella es inteligible; se parte y se tiene como principio, por

---

<sup>746</sup> Parménides, *Poema*, fr. 3.

tanto, que la realidad es algo que se puede comprender.

A raíz de esta exposición, se ha abordado la primera dimensión de la tesis respecto al conocimiento, que sostenía lo siguiente: la conclusión a la que llegaba el *epistemological behaviorism*, que consiste en “explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir”, es decir, “entender el conocimiento como una cuestión de conversación o práctica social”<sup>747</sup> (y la consecuente superación de la epistemología), no sólo es contradictoria con el neopragmatismo –éste se sirve necesariamente de “la concepción clásica del conocimiento” y, por lo tanto, no se limita a entender el conocimiento como conversación–, sino que, además, es ilógica –y, por tanto, no puede pensarse–, puesto que entender el conocimiento como una cuestión de “conversación o práctica social” exige un conocimiento no sólo de los hablantes en la conversación, sino de la propia realidad.

Para demostrar esta tesis, hemos explicado cómo se forman los conceptos en el entendimiento, para ver cómo se relacionan pensamiento y realidad en la adquisición del conocimiento. La relación de conformidad entre pensamiento y realidad obliga a entender la cuestión del conocimiento de manera muy distinta a como lo ha hecho el neopragmatismo, pues no es posible reducir el conocimiento a la conversación entre los hablantes, ya que esta actividad requiere un conocimiento previo de la realidad. El diálogo entre los hablantes de una conversación exige que un sujeto individual comunica a otros, a través del lenguaje, un determinado conocimiento que ha adquirido en relación con la realidad. Se establece, por tanto, una relación entre el *voûç*, *intellectus*, y la

---

<sup>747</sup> Rorty, R., *PMN*, pp. 162. 165.

realidad que permite entender el conocimiento en términos de “conformación” y no de “representación exacta” de la realidad. La disyuntiva no es considerar el conocimiento “como relación con proposiciones” o “como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan dichas proposiciones”, como presenta Rorty. Los polos del conocimiento, o sea, proposición y objeto de la proposición son coexistentes. Es la realidad la que, a partir de su propia configuración, nos permite conceptualizarla y llegar a obtener conceptos, que componen los elementos indivisibles que nos permiten hacer juicios. No tendríamos conceptos, si no hubiera realidad y no sabríamos que hay algo real si no fuésemos capaz de conceptualizar. Ahora bien, sólo basándose en esta dinámica entre realidad e intelecto, que permite que el sujeto humano pueda hacer juicios y describir la realidad, es posible empezar a dialogar con nuestros congéneres y establecer una conversación con ellos. La conversación entre hablantes exige, por tanto, una previa formación de conceptos y, éstos se forman a partir de una configuración “formal” de la realidad. En consecuencia, hemos podido afirmar que la supuesta cultura post-Filosófica de Richard Rorty es inconsistente cuando declara la “superación” de la epistemología tradicional, porque, precisamente, esta cultura se está haciendo cargo de la relación entre intelecto y realidad, tal y como la cultura clásica la entendió.

**4. ¿Superación o sustitución de la metafísica clásica?** Con motivo de la exposición de Rorty respecto a la función de la metafísica en el neopragmatismo, se ha desarrollado la segunda dimensión de la tesis que se ha defendido, formulada del siguiente modo: a pesar del intento de la cultura post-metafísica de Richard Rorty por desplazar a la metafísica y defender que es posible disolver cualquier tipo de saber que se presente como “filosofía primera”, el neopragmatismo de

Rorty no esquivo o suprime la filosofía primera, sino más bien, la repropone de manera diversa.

La estrategia para demostrar esta tesis ha consistido en una presentación rigurosa de eso que ha pasado ha denominarse como metafísica. Aquello que viene considerado como metafísica es una disciplina que tiene lugar desde el origen de la filosofía, en la que autores concretos como Parménides, Platón y Aristóteles crearon este saber con unas características peculiares. En este sentido, Parménides tuvo el mérito de reconocer que la realidad no se capta sólo y exclusivamente a través de los sentidos, sino que hay una facultad, el intelecto, que expresa lo real. Platón ayudó a entender que existen causas suprasensibles de lo real, pues la realidad no se explica en su totalidad por causas de carácter sensible. Aristóteles, que ha sido el primero en exponer de forma sistemática este tipo de saber, ha reconocido que eso que ha pasado a llamarse como metafísica es ciencia o σοφία, que investiga los primeros principios y las causas; ciencia que investiga los primeros principios y las causas del ente en cuanto ente; ciencia que investiga los primeros principios y las causas de la substancia; ciencia teológica que investiga si hay o no substancias inmóviles y separadas.

En relación con la ciencia que se expone en la *Metafísica* se ha mostrado, por otro lado, que la metafísica aristotélica no es ontología (en contra de Natorp), ni teología en un determinado momento y ontología en otro (en contra de Jaeger), ni ontoteología (en contra de Heidegger). La metafísica de Aristóteles no tiene dos objetos, es decir, el ente en cuanto ente y el ente divino, como quiera que pueda entenderse la relación entre ambos, sino un único objeto. El objeto de esta ciencia es, pues, el ente en cuanto ente, aquello que debe explicarse y justificarse, o sea, aquello acerca de lo cual se buscan las primeras causas y principios. Así pues, la metafísica es ciencia del ente en cuanto ente, en el sentido de ser conocimiento de

sus causas, pero no puede tener como objeto a las causas o alguna causa en particular (como puede ser el ente divino), pues éstas son lo que hay que buscar e indagar. Con esta exposición sistemática se ha intentado mostrar que la comprensión que Rorty tiene de la metafísica como “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”<sup>748</sup>, no deja de ser una síntesis histórica-cultural que se ciñe a una lectura muy particular de la metafísica. Esta se ha convertido en la imagen más extendida, a partir de la *Metafísica* de Aristóteles, coincidiendo con la interpretación heideggeriana de la metafísica como ontoteología.

Una vez que se ha expuesto la formulación histórica de la metafísica, se ha planteado la siguiente cuestión: ¿es posible admitir la presencia de un discurso, que se establece como filosofía primera, en el neopragmatismo de Richard Rorty? ¿Se puede sostener que Rorty ofrece una filosofía primera, aún cuando él dice con insistencia que no pretende ofrecer una fundamentación filosófica de la realidad? ¿Se puede afirmar que Rorty ofrece las causas primeras de la realidad en cuanto tal, aún cuando entre éstas no se halle ninguna causa primera de carácter suprasensible?

Rorty ha establecido que, para que la utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso “un reconocimiento del que aún se carece”. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad política de pertenencia, que son desarrollados en los tres primeros ensayos de *Contingencia, ironía y solidaridad*. Pues bien, hemos visto que, en cierto sentido, se puede afirmar que este reconocimiento, del

---

<sup>748</sup> Rorty, R., Rorty, R., *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid 2005, p. 66.

que aún se carece, está indicando las causas, es decir, los “principios”, las “condiciones” o los “fundamentos” que se precisan, para “adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal”<sup>749</sup>. Hemos visto que la causa es “principio”, es decir, aquello sin lo cual no es posible que se de una determinada realidad. Por otro lado, esta comprensión de la causa tiene también el sentido de “condición”, en la medida en que la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son las condiciones de posibilidad de la utopía liberal. Y, finalmente, la causa significa también el “fundamento”, pues la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son los fundamentos, es decir, aquello, sin cuya presencia, no puede darse una determinada realidad y, por tanto, es aquello que funda, que origina y que da lugar a la utopía liberal. Las causas son, en definitiva, las razones de ser de algo, las que explican o justifican algo, aquellas que responden al porqué de una cosa, τὸ διότι, es decir, la explicación, o mejor, αἰτία, la causa.

Además, estas causas o condiciones de posibilidad, que Rorty ofrece para que se dé la utopía liberal son primeras, en la medida en que son las primeras que él ofrece. Este argumento no se desmorona, aún cuando Rorty defienda que la contingencia del lenguaje, del yo o de la comunidad no son las causas primeras de la teoría ironista liberal, ya que estos tres elementos son las causas primeras, en el sentido de que no aparece ninguna anterior a éstas. Son aquellas causas de las que no se puede ir más allá, porque más allá de éstas no hay nada más que decir, que conocer o, por lo menos, el neopragmatismo no dice nada más.

Finalmente, se ha sostenido que Rorty ofrece una filosofía primera, un

---

<sup>749</sup> Rorty, R., “La contingencia de la comunidad liberal” en *CIS*, pp. 79-80.

desarrollo que ofrece las causas primeras del ente en cuanto ente, en el sentido de que el neopragmatismo se presenta como una visión general de la realidad. El neopragmatismo no trata un aspecto concreto de la realidad o un género particular, como el resto de disciplinas, sino que constituye una filosofía (en minúscula), una teoría general de la realidad. Esta idea se justifica porque Rorty admite una visión panrelacionista de la realidad, que se configura como una nueva ontología. Así pues, mientras que Aristóteles en el capítulo 2 de  $\Gamma$  ha dicho: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (“Ente se dice en varios sentidos”)<sup>750</sup>, el neopragmatismo ha dicho que ente se dice en un solo sentido: panrelacionismo. A pesar de que el neopragmatismo insiste en que el panrelacionismo no dice cómo son las cosas, es decir, cómo es la realidad en cuanto tal, lo que sí está claro es que es más conveniente mirar a la realidad y concebirla, según relaciones. De este modo, el panrelacionismo está considerando la realidad, todo lo que es, como relaciones cambiantes. El ente, para el panrelacionismo, si no se dice (porque el neopragmatismo no dice cómo son las cosas), al menos, concibe y entiende lo que es en un solo sentido: ente es lo que es, en virtud de sus relaciones.

Además, hemos visto que el neopragmatismo se presenta como filosofía primera, porque se adhiere a ciertos principios o condiciones primeras de posibilidad de la utopía liberal. Así pues, rastreando todo el conjunto de la obra filosófica de Rorty, hemos encontrado que el lenguaje se constituye como la primera causa material, la contingencia del yo como la primera causa formal, el nosotros como la primera causa eficiente y la democracia o libertad como la primera causa final del neopragmatismo. Estas causas, que ofrecen un tipo diferente de explicación y responden al porqué del neopragmatismo, se presentan

---

<sup>750</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2,1003a 33.

como una filosofía primera, es decir, un discurso que ofrece las causas primeras y los principios de lo que hay.

La contingencia del lenguaje le ofrece a Rorty la posibilidad de “deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano”. Desde este punto de vista, la contingencia del lenguaje se configura como piedra angular de la utopía liberal de Rorty, que permite asimilar y hacerse cargo del historicismo, elemento fundamental para la supuesta cultura post-metafísica. Si consideramos la concepción del lenguaje que Rorty defiende, éste es un instrumento o una herramienta. Esta concepción del lenguaje, que deriva del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, asume que el lenguaje son filas de notas y ruidos utilizadas por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de prácticas sociales. El lenguaje, por tanto, no tiene un carácter cognitivo ni suprasensible, sino material: las marcas de tinta en el papel y los ruidos que se pronuncian por la boca. El lenguaje es lo primero que explica y hace posible la experiencia del mundo externo y, por consiguiente, se constituye como la causa primera que explica el neopragmatismo, teniendo en cuenta su materialidad.

Ya hemos visto cómo el panrelacionismo introduce una nueva manera para concebir la realidad en cuanto tal. Ahora bien, en “La contingencia del yo” Rorty se interesa sobre un tipo particular de ser, para desarrollar la primera causa desde el punto de vista de la forma. Frente la imagen de un yo esencial, que la tradición filosófica ha profesado, Rorty pretende mostrar el carácter efímero y contingente de la propia conciencia humana a través de la psicología moral de Freud. La contingencia del yo está definiendo la primera causa formal del neopragmatismo, centrándose en un tipo de realidad como es el sujeto humano individual. La contingencia del yo es la primera causa formal en el sentido de que permite entender lo que es el yo, es decir, la manera en que se estructura y se configura el

ser humano. Para introducir la cultura ironista liberal es preciso reconocer la contingencia del yo y entender que la forma del individuo se configura sin ninguna estructura fija y predeterminada. A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esa alternativa nueva y original, el Americano afirma que para que la utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso “un reconocimiento del que aún se carece”. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del yo y ésta define al ciudadano que es apto para residir en la utopía liberal del ironismo.

El neopragmatismo de Richard Rorty asume también, desde el primer instante, una centralidad del sujeto humano, como único y primer motor de acción para la utopía liberal. Esta centralidad del sujeto humano es fácilmente percibida en la posición neopragmatista del *epistemological behaviorism*, en la medida en que es la acción del sujeto humano, en conversación con el resto de seres humanos, la que determina la realidad y la verdad en el ámbito del conocimiento. Pero, además, esta centralidad del sujeto humano en su relación con el resto de seres humanos es la condición de posibilidad de la cultura post-metafísica, ya que “hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá”<sup>751</sup>. Es el sujeto humano finito y temporal el que ocupa el lugar más alejado al que se puede invocar, ya que, como ha dicho Rorty, no existe vínculo alguno con el Más Allá.

Por último, la libertad como reconocimiento de la contingencia se erige en el neopragmatismo como el objetivo último, como la finalidad para que el ironismo sea universal. Esta libertad se concreta en un ideal democrático que supone la aceptación de que cualquier deseo tiene derecho a hacerse realidad, a condición de

---

<sup>751</sup> Rorty, R., “Introducción” en *CP*, p. 58.

que no interfiera con la concreción de otros deseos. Con esta propuesta, Rorty está indicando cuál es la única finalidad de su utopía liberal, ofreciendo una visión de la sociedad, que es una alternativa a la tradición filosófica. El fin último de la sociedad liberal es cuidar de la libertad, ya que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía y sobre la verdad.

Queda así justificado el título de la tesis *La propuesta metafísica de R. Rorty*, ya que, todavía hoy, sigue estando vigente la tesis filosófica más importante del *Protréptico* de Aristóteles, en la que, si se quiere negar la filosofía, aún en este caso, se sigue haciendo filosofía. Con *La propuesta metafísica de R. Rorty* se ha intentado mostrar que, a pesar de que hay entre nosotros nuevos “maestros” con palabras artificiosas, se sigue anunciando a toda la humanidad que todo hombre, de cualquier lengua, raza, pueblo o nación, desea por naturaleza saber. La tarea del filósofo, que es en definitiva nuestra tarea, consiste en proclamar, a tiempo y a destiempo, que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, pues ya sea ahora, ya sea en el principio, todos los hombres buscan y han buscado saber, a causa de la maravilla o de la admiración.

## BIBLIOGRAFÍA

La relación bibliográfica responde exclusivamente a las obras citadas en la tesis.

La bibliografía se distribuye en tres apartados.

El primero se corresponde con los textos de Rorty, que es la fuente originaria. Se ha trabajado sobre las obras de Rorty en su versión original, pero se han usado las traducciones a la hora de citarlo en español. En alguna ocasión, se ha modificado la traducción para ceñirse mejor al texto original. La primera vez que se cita una obra de este autor se dan los datos completos, que además se aportan en esta bibliografía. Para algunas obras de Rorty, se han utilizado las abreviaturas que se usan habitualmente al citarlas, pero indicando la página de la edición española.

El segundo apartado de esta bibliografía se corresponde con las diversas fuentes que se han utilizado concernientes exclusivamente al pensamiento de Rorty. La primera vez que se cita una obra de cualquier autor se indican todos los datos. Las siguientes veces, se menciona el nombre y unas palabras del título, suficientes para identificar inequívocamente la obra.

En el apartado tercero, se mencionan el resto de fuentes que se han citado en la tesis, siguiendo el modelo del apartado segundo.

Las abreviaturas de las fuentes de Richard Rorty utilizadas en la tesis han sido las siguientes:

*CIS: Contingency, Irony, and Solidarity.*

*CP: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980).*

*EHO: Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2).*

*LT: The Linguistic Turn.*

*ORT: Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1).*

*PCP: Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4).*

*PMN: Philosophy and the Mirror of Nature.*

*PSH: Philosophy and Social Hope.*

*TP: Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3).*

## 1. Obras de Rorty

“Mind-Body Identity, Privacy, and Categories” en *Review of Metaphysics*, 19, nº 1 (1965), pp. 24-54.

*The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago 1967. Traducción al español: *El giro lingüístico. Dificultades de metafísicas de la filosofía lingüística*, Paidós, Barcelona 1990.

*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey 1979. Traducción al español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983.

*Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Traducción al español: *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid 1996.

*Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989. Traducción al español: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991.

“Philosophy and the Future” en *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics* (ed. Herman Staatskamp), TN: Vanderbilt University Press, Nashville, London 1995. Traducción al español: *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona 2002.

- Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996.
- Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993.
- El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, (Lecciones impartidas por Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, de la Universidad de Girona, en junio de 1996), Ariel, Barcelona 2000.
- Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3)*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Traducción al español: *Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3)*, Paidós, Barcelona 2000.
- Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona 1998.
- Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge (MA), USA 1998. Traducción al español: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Paidós, Barcelona 1999.
- Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.
- “Universality and Truth”, in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-30. Traducción al español: “Universalidad y verdad” en Rorty, R./Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires 2007.
- “Response to Akeel Bilgrami” en *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford 2000, pp. 262-267.
- “Response to Barry Allen” en *Rorty and His Critics*, pp. 236-241.
- “Response to Donald Davidson” en *Rorty and His Critics*, pp. 74-80.
- “Response to Hilary Putnam” en *Rorty and His Critics*, pp. 87-90.
- “Response to Jacques Bouveresse” en *Rorty and His Critics*, pp. 146-155.
- “Response to John McDowell” en *Rorty and His Critics*, pp. 123-128.
- “Response to Jürgen Habermas” en *Rorty and His Critics*, pp. 56-64.
- “Response to Michael Williams” en *Rorty and His Critics*, pp. 213-219.
- “Response to Robert Brandom” en *Rorty and His Critics*, pp. 183-190.
- Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, publicado por primera vez en *Philosophie und Zukunft*, Fráncfort 2000, pp. 122-136. Traducción al español: “Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario”, en *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid 2003, pp. 41-57.

- “Comments on Jeffrey Stout’s *Democracy and Tradition*” (paper delivered at the annual meeting of the American Academy of Religion, Atlanta, GA, November 23, 2003).
- Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty (Cultural Memory in the Present)*, (edited and introduced by Eduardo Mendieta), Stanford University Press, USA 2006. Traducción al español: *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid 2005.
- The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, New York 2005. Traducción al español: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2006.
- What is the Use of Truth?*, Columbia University Press, New York 2007.
- Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4)*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Un’etica per i laici*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2008. Traducción al español: *Una ética para laicos*, Katz editores, Argentina 2009.

## 2. Estudios sobre Rorty

- Allen, B., “What was Epistemology” en *Rorty and His Critics*, pp. 220-236.
- Ankersmit, F., “Rorty and History” en *New Literary History*, nº 38 (2008), pp. 79-100.
- Bello R., G., “Introducción. Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica” en Rorty, R., *El giro lingüístico*, pp. 9-44.
- Bermudo, José M., “Richard Rorty o el miedo a la Ilustración”, en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia) nº 14 (1996), p. 73.
- Bernstein, R., “One Step Forward. Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy” en *Political Theory*, 15, nº 4 (1987), pp. 538-563.
- Bernstein, R., “Richard Rorty’s Deep Humanism” en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 13-27.
- Bernstein, R., “Rorty’s Liberal Utopia” en *The New Constellation*, Cambridge Press, Cambridge 1991, pp. 258-292. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 5-32.
- Bilgrami, A., “Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth” en *Rorty and His Critics*, pp. 242-262.
- Bond, E.J., “Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth” en *Ratio*, vol. 29 (1987), pp. 79-88. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 1, pp. 187-195.

- Bouveresse, J., "Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences" en *Rorty and His Critics*, pp. 129-146.
- Brandom, R., (ed.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford 2000.
- Brandom, R., "Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism" en *Rorty and His Critics*, pp. 156-183.
- Calder, G., *Rorty*, Alianza editorial, Madrid 2003.
- Caputo, J. D., "On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida" en Madison G. B. (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, IL: Northwestern University Press, USA 1993, pp. 147-169. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 131-152.
- Caputo, J. D., "The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty" en *Review of Metaphysics*, vol. 36 (1983), pp. 661-685.
- Cleveland, T., "The Irony of Contingency and Solidarity" en *Philosophy*, vol. 70, n. 272 (1995), pp. 217-245. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 157-177.
- Cole, Steven E., "Evading the Subject: The Poverty of Contingency Theory" en Herbert W. Simons and Michael (eds.), *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, Sage, London 1994, pp. 38-57. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 267-283.
- Critchley S., "Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?" en *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n. 1, (1994), pp. 1-21. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 109-129.
- Darós, W. R., "¿Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty", en *Pensamiento*, nº 222 (2002), pp. 387-410.
- Darós, W. R., "La propuesta filosófica de Richard Rorty" en *Dáimon*, nº 23 (2001), pp. 95-121.
- Darós, W. R., "Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty", en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, nº 99 (2001) pp. 95-107.
- Dombrowski, D., "Rorty versus Hartshorne, or, Poetry versus Metaphysics" en *Metaphilosophy*, vol 38, n. 1 (January 2007), pp. 88-110.
- Elijah D., G., *After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London 2006.
- Festenstein, M., "Pragmatism, Social Democracy and Political Argument" en *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge Polity Press, Cambridge 2001, pp. 203-218. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 141-153.

- Geras, N., "That Most Complex Being" en *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Verso, London 1995, pp. 47-70. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 215-231.
- Gross, N., *Richard Rorty: The making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, USA 2008.
- Guignon, Charles B., "On saving Heidegger from Rorty" en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n. 3, 1986, pp. 401-417. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 4, pp. 79-93.
- Gumbrecht, H.U., "The Inspirational Power of a Shy Philosopher" en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 69-70.
- Gutting, G., "Rorty's Critique of Epistemology" en Guignon C., Hiley, David R., *Richard Rorty*, Cambridge University Press, USA 2003, pp. 41-60.
- Habermas, J., "... And to define America, her athletic democracy: The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty" en *New Literary History*, 39 (2008), pp. 3-12.
- Habermas, J., "Richard Rorty's Pragmatic Turn" en *Rorty and His Critics*, pp. 31-64. Traducción al español: "El giro pragmático de Richard Rorty" en Rorty, R./Habermas, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*
- Hirsch Jr., E.D., "Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy" en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 35-52.
- Jareño, J., "Egoism, Coexistence, and the Possibility of Altruism: A Rortyan Failure" en: G. Gasser, Ch. Kanzian, E. Runggaldier (eds.): *Cultures: Conflict, Análisis, Dialogue*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel 2006, pp.11-13.
- Kalpokas, D., "Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty" en *Ágora*, nº 18 (1999), pp. 41-63.
- Kalpokas, D., "Justificación, verdad y práctica social. El debate Putnam-Rorty sobre los alcances de la verdad y la justificación" en *Analogía filosófica*, nº 1 (2003), pp. 133-157.
- Kalpokas, D., *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, ediciones del Signo, Buenos Aires 2005.
- Leyoldt, G., "Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making" en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 145-163.
- Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Basil Blackwell, USA 1990.
- Malachowski, A., *Richard Rorty*, (four set volume), Sage Publications, USA 2002.
- Malachowski, A., *Richard Rorty*, Philosophy Now, Acumen, UK 2002.

- McCarthy, T., "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism" en *Critical Inquiry*, vol. 16, n. 2 (1990), pp. 355-370. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 179-214.
- McDowell, J., "Towards Rehabilitating Objectivity" en *Rorty and His Critics*, pp. 109-123.
- Melkonian, M., "Rorty on Liberty and Democracy" en *Richard Rorty's Politics: Liberalism at the End of the American Century*, New York Humanity Books/Prometheus, USA 1999, pp. 63-84. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 95-109.
- Mendieta, E., "Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty" en *Ideas y valores*, nº 138 (Diciembre 2008), pp. 17-28.
- Mendieta, E., "Hacia una política post-filosófica" en *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid 2005.
- Mouffe, C., (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996, pp. 1-12. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy", pp. 115-125.
- Nehamas, A., "Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy" en *Boundary 2*, vol. 10, n. 3 (1982), pp. 395-413.
- Owens, J., "The obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency" en *The Review of Metaphysics*, n. 54 (September 2000), pp. 27-41.
- Putnam, H., "Richard Rorty on Reality and Justification" en *Rorty and His Critics*, pp. 81-87.
- Ramberg, B., "Richard Rorty" en Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>
- Sleat, M., "On the Relationship between Truth and Liberal Politics" en *Inquiry*, vol. 50, n. 3 (2007), pp. 288-305.
- Steinhoff U., "Truth vs. Rorty" en *The Philosophical Quarterly*, vol. 47, n. 188 (1997), pp. 338-341. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 1, pp. 201-204.
- Stieb, J., "Rorty on Realism and Constructivism" en *Metaphilosophy*, vol. 36, n. 3 (April 2005), pp. 272-294.
- Stout, J., "Rorty at Princeton" en *New Literary History*, nº 39 (2008), pp. 29-33.
- Topper, K., "Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription" en *American Political Science Review*, vol. 89, nº 4 (1995), pp. 954-965. Recopilado por Alan Malachowski en *Richard Rorty*, vol. 3, pp. 33-56.
- Williams, B., "Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism" in *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, pp. 26-37.

Williams, M., “Epistemology and the Mirror of Nature” en *Rorty and His Critics*, pp. 191-213.

Zabala, S., “Introducción: Una religión sin teístas ni ateos” en Rorty, R., Vattimo, G., *El futuro de la religión*, pp. 15-45.

### 3. Otras fuentes

Aristóteles, *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870.

Aristóteles, *Protreptico, Essortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Torino, Utet-Libreria, 2000.

Aristóteles, *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Gredos, Madrid 1982.

Aristóteles, *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Gredos, Madrid 1982.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978.

Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por García Yebra, Gredos, Madrid 1982.

Berti, E., “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*” en Sáez L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., (eds), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, Madrid 2007, pp. 85-103.

Berti, E., “La Metafísica di Aristotele: «onto-teología» o «filosofía prima?»” en *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafísica*, Morcelliana, Brescia 2005.

Berti, E., “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004.

Berti, E., “Verità e Filosofia” en Possenti, V., *Ragione e verità*, Armando editore, Roma 2005.

Berti, E., *Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2004.

Berti, E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma 1989.

Berti, E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977.

Berti, E., *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006.

Brock, S., Mares, E., *Realism and Anti-Realism*, Acumen, UK 2007.

Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” in *Truth and Interpretation. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest Lepore (comp.), Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319. Traducción al español: “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” en Davidson, D., *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona 1992, pp. 73-97.

- Davidson, D., "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy*, 87/6 (1990), pp. 279-328. Traducción al español: "Estructura y contenido de la verdad" en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada 1998, pp. 145-206.
- Davidson, D., *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984. Traducción al español: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona 1990.
- Décarie, V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Vrin, París 1961.
- Derrida, J., *Márgenes de filosofía*, Cátedra, Madrid 1989.
- Derrida, J., *Posiciones: entrevista con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, Pre-textos, Valencia 1977.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, edit. Adam-Tannery (VI), Vrin, París 1982. Traducción al español: *Discurso del método*, edición con prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1981.
- Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, edit. Adam-Tannery (IX). Traducción al español: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid 1977.
- Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.
- Engel, P., *Truth*, Acumen, UK 2002.
- Forment, E., *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid 1992.
- Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997.
- Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada 1998.
- Frede, M., "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics" en Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 81-95.
- Fullat, O., *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Crítica, Barcelona 2002.
- García Marqués, A., "¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?" en *Dáimon*, suplemento 2 (2008), pp. 149-159.
- García Marqués, A., "La peculiaridad del conocimiento humano" en Luis Miguel Pastor (ed.), *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Universidad de Murcia, Murcia 1993, pp. 61-73.
- García Marqués, A., "¿Qué es eso de Metafísica?", en *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso (Chile) 1994, pp. 21-43.
- Garrido, M., Valdés, Luis M., Arenas, L., (coords.), "El empirismo radical y holista de Quine" en *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2005, pp. 321-324.

- Gilson, E., *Le réalisme méthodique*, Téqui, Parigi 1935. Traducción al español: *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid 1977.
- Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis, USA 1978.
- Gordillo Alvarez-Valdés, L., *Sobre la libertad de J. Stuart Mill: análisis y comentarios*, colección filosófica, Ediciones Isabor-AVK Verlag, Murcia 2004.
- Hale, B., "Realism and its oppositions" en Hale, B., Wright, C., (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, USA 1997, pp. 271-308.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Klostermann, Frankfurt 1993. Traducción al italiano: *I concetti fondamentali della filosofia antica*, traducción de Gurisatti, G., edición a cargo de Volpi, F., Milán, Adelphi, 2000.
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 24, Klostermann, Frankfurt 1975.
- Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1980.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 Bände, Neske, Pfullingen 1961. Traducción al español: *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona 2000.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1953. Traducción al español: *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2003.
- Heidegger, M., *Tiempo y ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Tecnos, Madrid 2000.
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?* en Wegmarken, Klostermann, Frankfurt 1976. Traducción al español: *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1967.
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga 1976.
- Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidman, Berlin 1923. Traducción al español: *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México 1946.
- James, William, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.
- Jarauta, F., "Fragmento y totalidad, Sobre los límites del clasicismo" en AA.VV., *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona 1988.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.
- Livi, A., *Dizionario storico della filosofia*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005.
- Livi, A., *Il principio di coerenza*, Armando editore, Roma 1997.

- Livi, A., *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005.
- Livi, A., *Metafisica e senso comune. Sullo estatuto epistemologico della filosofia prima*, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2007.
- Livi, A., *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2002.
- Manganaro, P., *Il realismo filosofico. Nuove prospettive nel pensiero anglo-americano*, Aracne, Roma 1996.
- Miller, A., "Realism and Antirealism" en Lepore E., Smith, B., (eds.), *A Handbook of Philosophy of Language*, OUP, Oxford 2006, pp. 983-1005.
- Miller, A., "Realism" en Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/realism/>.
- Natorp, P., "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", en *Philosophische Monatshefte*, nº 24 (1888), pp. 37-65, 540-574.
- Nehamas, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1985. Traducción al español: Nietzsche, *la vida como literatura*, traducción de Ramón J. García (Madrid), Turner, FCE, México, 2005.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres*, Introducción de Manuel Barrios, traducción de Alfredo Brotons, 2 vol. Clásicos de pensamiento Akal, Madrid 1996.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990.
- Parménides, *Poema en Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Zehnte Auflage Herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1961. Traducción al español de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Gredos, Madrid 1978.
- Patzig, G., "Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles" en *Kant Studien* LII, (1961), pp. 185-205.
- Pieper, J., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974.
- Pitcher, G., *A Theory of Perception*, Princeton University Press; Oxford University Press, London 1971.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1988.
- Possenti, V., *La questione della verità*, Armando editore, Roma 2003.
- Possenti, V., *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando editore, Roma 2004.
- Possenti, V., *Ragione e verità*, Armando editore, Roma 2005.
- Putnam H., *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1983.

- Putnam H., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990.
- Quine, W.v.O., "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60; reimp. en *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1951, pp. 20-46. Traducción al español: "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona 1984, pp. 49-81.
- Quine, W.v.O., *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.
- Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milán 1993.
- Reale, G., *Aristotele. Metafisica, Sommari e commentario*, vol III, Vita e pensiero, Milán 1993.
- Reale, G., Dario, A., *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 volúmenes), Herder, Barcelona 1988.
- Reale, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999.
- Rossitto, C., "Metafisica" en Berti, E., *Guida ad Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 2007, pp. 199-239.
- Segura, C., *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsa, Navarra 1991.
- Seidl, H., *Metafisica e realismo*, Lateran University Press, Roma 2007.
- Seidl, H., *Storia della filosofia e verità*, Mursia, Roma 1999.
- Sellars, W., *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid 1971.
- Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Introduction by Richard Rorty), Harvard University Press, Cambridge 1997.
- Sierra González, A., *Las utopías: del estado real a los estados soñados*, Lema, D.L., Barcelona 1987.
- Tarski, A., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological*, IV (1944), pp. 341-375. Traducción al español: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica" en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Nueva visión, Buenos Aires 1960, pp. 111-157.
- Tomás de Aquino, *De potentia*, en Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Marietti, Roma 1965.
- Tomás de Aquino, *De veritate*, en Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, vol. I, Marietti, Roma 1964.
- Vattimo, G., (y otros), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 2003
- Versényi, L., *Socratic Humanism*, Cambridge University Press, London 1963.

## THE METAPHYSICAL PROPOSAL OF R. RORTY

### SUMMARY

“All men by nature desire to know”<sup>1</sup>. The *Metaphysics* of Aristotle starts with these solemn words. A little bit after, Aristotle specifies that “for it is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize”<sup>2</sup>. That is, both now and in the beginning, all men (human beings) seek and have sought to know because of their wonder. But also Plato came up with the same words when he said that to wonder is characteristic of the philosopher<sup>3</sup>. Therefore, both Plato and Aristotle, the two major philosophers of the Ancient Times, reached the same conclusion: All men desire to know because of their wonder, and it is by nature, i.e., it occurs to all human beings, man and woman, barbarian and Greek, slave and free man.

---

<sup>1</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 1, 980a 21.

<sup>2</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982b 12-13.

<sup>3</sup> Cf. Plato, *Theaetetus*, 155d.

Men's wonder that provokes the desire to know has been manifested again by Aristotle when he said the following: "And a man who is puzzled and wonders thinks himself ignorant (whence even the lover of myth is in a sense a lover of wisdom, for myth is composed of wonders); therefore since they philosophized in order to escape from ignorance, evidently they were pursuing science in order to know, and not for any utilitarian end"<sup>4</sup>. Men's wonder is the consciousness of their own ignorance and the desire to escape from it, that is to say, to learn and to know. But this attempt to know is free from material necessities, pleasure or power, since it is not for any utilitarian end: "Evidently then we do not seek it for the sake of any other advantage; but as the man is free, we say, who exists for himself and not for another, so we pursue this as the only free science, for it alone exists for himself"<sup>5</sup>.

Men's wonder, to which Plato and Aristotle referred, determines the reason for philosophy. Men's wonder provokes a theoretical attitude, manifested by the desire to know. But what is it to be known? The answer is the reason, the "why", the explanation of what is in front of us, that is to find its cause. In this sense, the wonder of a human being in front of his experience and in the presence of an object, an event or an action, provokes the necessity of an answer; some kind of explanation or justification in order to satisfy his wonder.

Besides, the exordium of the *Metaphysics* that we have mentioned before, states that the wonder is particular to "all men". This reference to Πάντες ἄνθρωποι ("all men") is, somehow, revolutionary, because for the Ancient Greek society, which established strong social differences, ἄνθρωποι is everybody: men and women, Greeks and barbarians, slaves and free men. Thus, all men desire to

---

<sup>4</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982 b 17-21.

<sup>5</sup> I, 2, 982 b 24-28.

know. In addition, Aristotle adds the term φύσει, i.e., by nature; it is not by any historical contingency or by any casual fact, but by nature, that is, by the fact that men are human beings or by virtue of their human nature.

At the beginning of the *Metaphysics*, Aristotle is saying to the Greek world that any human being, independently of sex: man or woman, and race or nation: Greek or barbarian, and of social condition: slave or free man, desires by nature to know. In this sense, the philosophy that starts with Plato and Aristotle is offering in advance the same words of the Christians by the mouth of St. Paul: ‘Do not lie to one another, seeing that you have put off the old nature with its practices and have put on the new nature, which is being renewed in knowledge after the image of its creator. Here there cannot be Greek and Jew, circumcised and uncircumcised, barbarian, Scythian, slave, free man, but Christ is all, and in all’<sup>6</sup>. For Christianity, it is also possible to conceive of some kind of element which may bond all of humanity, independently of sex, race, social condition, and above all religion.

Philosophy, born and nurtured when human being first asked questions about the reason for things, has been constituted as one of noblest of human tasks. Although times change and knowledge increases, it is possible to discern a core of philosophical insight within the history of thought as a whole. However, and with the perspective of time, this initial task of philosophy has recently been devaluated by some philosophical schools. Our age has been termed by some thinkers the age of “postmodernity”. Often used in very different contexts, the term designates the emergence of a complex of new factors which, widespread and powerful as they are, have shown themselves able to produce important and lasting changes. The

---

<sup>6</sup> Col., 5: 9-10.

term was first used with reference to aesthetic, social and technological phenomena. It was then transposed into the philosophical field, but has remained somewhat ambiguous, both because judgment on what is called “postmodern” is sometimes positive and sometimes negative, and because there is as yet no consensus on the delicate question of the demarcation of the different historical periods. One thing however is certain: according to some of them, the time of philosophy, in the way the Greeks invented it, has passed away. Postmodernity is against both Plato and Aristotle’s declaration: “All men by nature desire to know”.

The title of this doctoral thesis, *The Metaphysical Proposal of R. Rorty*, is related to the transformation of philosophy, throughout the analysis of one of the most influential thinkers of our time, Richard Rorty. The North American philosopher offers a new philosophical program along two main axes. One is negative: a critical diagnosis of what Rorty takes to be defining projects from Plato and Aristotle until Analytic Philosophy of the twentieth Century. The other is positive: an attempt to show the possibility of a culture, once we free ourselves from the governing metaphors of Epistemology and Metaphysics. Richard Rorty persuades us to abandon philosophy in order to install an alternative version recognized as neopragmatism. This proposal introduces the legacy of thinkers such as Dewey, Heidegger and Wittgenstein with an unique purpose: “To encapsulate the whole sequence which runs from Plato and Aristotle to Nietzsche and Carnap, set it aside, and offer something new –or at least a hope of something new”<sup>7</sup>. The term “neopragmatism” has been used to distinguish the classical pragmatists –Peirce, James and Dewey– from the “neopragmatism” (used by Rorty) to emphasize the break between the two, throughout the so-called “linguistic turn”.

---

<sup>7</sup> Rorty, R., “Overcoming the Tradition” in *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, p. 46.

The novelty and originality regarding the neopragmatism of Richard Rorty is that, throughout the rigorous analysis of analytic philosophers and the contribution of the most important continental philosophers such as Nietzsche, Heidegger and Derrida, the present society could be directed towards a post-Philosophical and post-metaphysical culture. In such a culture, there would not be a necessity of philosophy as Plato and Aristotle conceived it. The categories of the old philosophy would be substituted by newer, more brilliant and attractive forms of life. According to this ideal, the Rortian proposal is an expression of hope that the cultural space left by the demise of Epistemology and Metaphysics will not be filled<sup>8</sup>.

The present work is articulated in the following moments. In chapter I, once the place for philosophy has been contextualized in the current cultural panorama, as well as Richard Rorty's place in American Philosophy and Postmodernity (part 0), a general view of is given of Rorty neopragmatist's account regarding truth and knowledge. Here there is explained, on the one hand, Rorty's interpretation about these notions for the tradition in Western philosophy. For the American thinker, the tradition in Western culture has centered on the notion of the search for Truth, taking this notion as the correspondence between mind or language and reality. Knowledge has been considered to represent accurately what is outside the mind (Part 1). On the other hand, Rorty's neopragmatism, indebted to the contributions of analytic philosophy, will consider that the notions that were built on Plato and Aristotle are metaphors which have persisted in time, but which are no longer of any use whatsoever (Part 2). Rorty's intention is to shift the traditional notions of truth and knowledge to establish what he calls "epistemological behaviorism". The

---

<sup>8</sup> Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey 1979, p. 315.

epistemological behaviorism of Richard Rorty consists in the turn to social practice to bring us down from the clouds and back to earth, that is, back to the concrete forms of life in which our working notions of reason, truth, objectivity, knowledge and the like are embodied (Part 3).

In chapter II, the neopragmatist version of Richard Rorty regarding Metaphysics is provided. At this point, we deal with the Rortian view on the concept of Metaphysics in the classical tradition (Part 1). Rorty's criticism of twentieth Century's critique to traditional Metaphysics is developed at this moment. Rorty considers that the figure of the metaphysician, who asks himself the ultimate questions, searching for the "essence" of things, has been overcome by Nietzsche or Derrida (Part 2). Because of the fear of an absolutist and fundamentalist thought, the neopragmatism of Richard Rorty is deeply concerned with the idea of introducing a post-metaphysical culture. This new culture includes a similar historical process to that of secularization. But in this case, the emergence of rationality and the development of science as a substitute for superstition would not take place in post-metaphysical culture. Richard Rorty announces with enthusiasm that there is no place for Metaphysics, because the secularization of reason is possible. This secularization consists of another meaning for "rational". In this sense, "it names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinions of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force... in a way which eschews dogmatism, defensiveness, and righteous indignation"<sup>9</sup> (Part 3).

Chapter III attempts to manifest the methodical principal of Modern Philosophy, in order to understand Rorty's motivations and the predilection for

---

<sup>9</sup> Rorty, R., "Science as solidarity" in *Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume I)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 37.

neopragmatism as epistemological behaviorism (Part 1). At this point, the classical notions of truth and knowledge are developed to see whether the thesis of Rorty is plausible. A neopragmatist conception of truth implies that Truth cannot be a goal of inquiry. We understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation. Therefore, truth and knowledge for epistemological behaviorism are a matter of conversation and of social practice, rather than an attempt to mirror nature. (Parts 2-3).

In chapter IV, the last of our investigation, the classical conception of metaphysics is presented to clarify whether the Rortian judgement about metaphysics is appropriate to the authors' source-texts, who define the so-called metaphysics (Part 1). Finally, the possibility of considering neopragmatism a new form of metaphysics is taken into account in part 2, to try to demonstrate that we can find a *prima philosophia*, which goes against Rorty's original purpose.

The ultimate goal of this research consists of two main dimensions. On the one hand, regarding the epistemological treatment of neopragmatism, the following thesis is defended:

The switch of Rorty's neopragmatism, from the abandonment of the notion of truth as correspondence and knowledge as accurate representation of reality to the neopragmatist use of truth and knowledge, cannot be justified, and thus, is inconsistent, when it is demonstrated that the neopragmatist use of these terms are based on the "classical" notions of truth and knowledge.

Furthermore:

Despite the attempt of the rortian post-metaphysical culture, in which metaphysics or any kind of discipline as first philosophy are rejected, and considering that metaphysics is a science that investigates the first principles and

causes of being as being, it can be stated that Rorty's neopragmatism is a general theory of reality which assumes certain metaphysical presuppositions. Thus, Rorty's neopragmatism does not escape from first philosophy, but reiterates it.

This doctoral thesis does not pretend to gather the large number of discussions related to Rorty and his contemporary philosophers. The heart of the thesis is a specific and rigorous examination of the overcoming of epistemology and metaphysics in the philosophy of Richard Rorty. We really believe that gnoseology and ontology should be considered indissoluble, because they imply "that which is" and how we know "that which is".

We hope that the title of this doctoral thesis, *The Metaphysical Proposal of R. Rorty*, is clear after this brief introduction. The neopragmatism of Richard Rorty, through the basic elements of a post-Philosophical and post-metaphysical culture, brings to the light some concrete metaphysical presuppositions, connecting with the large tradition of Western philosophy. Philosophy still now, as in the beginning, is motivated by the statement of the Greeks: "All men by nature desire to know... for it is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize". It is worthy to raise again this issue in order to contrast two different ways of answering wonder or admiration: that of the Classics, who said that "all men by nature desire to know", and that of the neopragmatists, who consider that "all men desire pleasure".

## CONCLUSIONS

The aim of this doctoral thesis is the exposition of a new way in which philosophical activity is being changed and reformulated. Concretely, we have focused on one of the most influential, leading thinkers today: Richard Rorty.

Most philosophy since Plato and Aristotle has aimed at true knowledge, penetrating beneath appearances to an underlying reality. To this tradition, argues Richard Rorty, neopragmatism opposes a philosophy of hope. The American considers that the traditional notion that truth is correspondence to reality is an uncashable and outworn metaphor. Here is the explanation: “Even if we construct a metaphysical scheme which pairs off something in the world with each part of every true statement, and some first-order relation with every relevant metalinguistic relation. For we should still be faced with the question of whether the first-order language we use *itself* «corresponds to reality»”<sup>1</sup>. The neopragmatist concludes that the intuition that truth is correspondence should be extirpated rather

---

<sup>1</sup> Rorty, R., “Texts and lumps” in *ORT*, p. 80.

than explicated. Consequently, Rorty's view on knowledge has been recognized as epistemological behaviorism, that consists in "explaining rationality and epistemic authority by reference to what society lets us say, rather than the later by the former"<sup>2</sup>.

Regarding the neopragmatist conception of epistemology, the first dimension of the thesis has been developed. The switch of Rorty's neopragmatism, from the abandonment of the notion of truth as correspondence and knowledge as accurate representation of reality to the neopragmatist use of truth and knowledge, cannot be justified, and thus, is inconsistent, when it is demonstrated that the neopragmatist use of these terms are based on the "classical" notions of truth and knowledge.

The classical notion of truth says that "he who thinks the separated to be separated and the combined to be combined has the truth, while he whose thought is in a state contrary to that of the objects is in error. [...] It is not because we think that you are white, that you are white, but because you are white we who say this have the truth"<sup>3</sup>. According to this notion, we have concluded the following. The neopragmatist treatment of true as having no explanatory use, but merely<sup>4</sup>:

(a) an endorsing use

(b) a cautionary use as "Your belief that S is perfectly justified, but perhaps not true"

(c) a disquotational use: to say metalinguistic things of the form "S is true iff..."

cannot be justified because (a), (b) and (c) says how things are and because

---

<sup>2</sup> Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 174

<sup>3</sup> Aristotle, *Metaphysics*, IX, 10, 1051 b 2-9.

<sup>4</sup> Rorty, R., "Pragmatism, Davidson and truth" in *ORT*, p. 128.

they are, we (neopragmatists) who say this have the truth. Therefore, Rorty cannot state that true has merely the uses (a), (b) and (c), when, precisely, these uses are based on the very “classical” notion of true.

The classical treatment of knowledge puts into relation mind and reality, because the first is able to grasp reality through concepts. In order to see knowledge as a matter of conversation and of social practice (as neopragmatism does), both conversation and social practice require some kind of confrontation between one's mind and reality. For instance, it is my mind that grasps reality in such a way to be able to say that knowledge is a matter of conversation and of social practice.

Rorty thinks that we are better off without metaphysics. He describes the desire to do metaphysics in Heideggerian terms: awareness of our mortality leads us to want realities that are “beyond”. The key for overcoming metaphysics is to deny the will to go beyond our fellow human beings. The new culture raised as post-metaphysical invites us to follow Nietzsche, Heidegger and Derrida in their drastic deconstruction of the metaphysics of presence. Post-metaphysical thought fundamentally aims at an ontology of weakening that reduces the weight of the objective structures and the violence of dogmatism. The task of the philosopher today is a reversal of the Platonic and Aristotelian program: the philosopher now summons humans back to their historicity rather than to what is eternal.

At his point, the second dimension of the thesis has been formulated. Despite the attempt of the Rortian post-metaphysical culture, in which metaphysics or any kind of discipline as first philosophy are rejected, and considering that metaphysics is a science that investigates the first principles and causes of being as being, it can be stated that Rorty's neopragmatism is a general theory of reality which assumes certain metaphysical presuppositions. Thus, Rorty's

neopragmatism does not escape from first philosophy, but reiterates it.

First off, we have presented the science known as metaphysics. We have seen that metaphysics, according to Parmenides, Plato and Aristotle, is a discipline (product of our understanding) that investigates the first principles and causes of being as being, considering the existence of non-sensible substances. At this point, the neopragmatist defense of “panrelationism” has been described. While Aristotle has said that “there are many senses in which a thing may be said to be”<sup>5</sup>, Rorty supports that there is only one sense in which a thing may be said to be: panrelationism. According to this idea, a thing is relation.

Finally, the first causes of neopragmatism have been analyzed. The contingency of language is presented as a first cause for neopragmatism because language penetrates so deeply into what we call “reality” that we cannot conceive ourselves as being “language-independent”. Language is the first cause, the “why” that justifies the possibility of Rorty’s neopragmatism, from a material point of view; language is its material cause. The contingency of the ‘I’ explains what a human being is, from the standpoint of the form. To some extent, we can conclude that selfhood is characterized by historicity and anti-essentialism. Thus, the contingency of the ‘I’ is what explains the real as its form. The “we” is constituted as the first cause of Rorty’s neopragmatism, as the source of change. This implies that we are answerable only to those who answer to us –only to conversation partners. We are not responsible to atoms or to God, at least not until they start conversing with us. Thus, “we” is the first efficient cause that makes neopragmatism to be possible. Neopragmatists replace the appearance-reality distinction by that between descriptions which are less useful and those which are

---

<sup>5</sup> Aristotle, *Metaphysics*, IV, 2, 1003 a 33.

more useful. If we ask, “useful for what?”, they have nothing to say except useful to create a better future. When they are asked, “better by what criterion?”, they answer better in the sense of containing more of what we consider good and less of what we consider bad. And what do neopragmatists consider good? They can only say “variety and freedom”<sup>6</sup>. As it is clear, freedom is the final cause; it is the sake of which and the good, for this is the end of change for neopragmatists in the post-metaphysical culture.

Still today, the most important thesis of the *Protrepticus* is valid: if someone were to say that one should not philosophize, even in this case, should philosophize. *The Metaphysical Proposal of R. Rorty* has tried to show that philosophy, as in the beginning, is motivated by the statement of the Greeks: “All men by nature desire to know... for it is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. Rorty, R., “Truth without Correspondence to Reality” in *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, pp. 27-28.

<sup>7</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 1, 980a 21; I, 2, 982b 12-13.