

## RICHARD RORTY Y EL ESPEJO DE LA FILOSOFIA

Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz

### Abstract

Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* could be viewed as a mirror itself reflecting Philosophy and thereby exposing also its own philosophical approach. Rorty's attack on analytical epistemology appears to be itself an exercise in epistemology within the same analytical *paradigm*. A dilemma is involved here. On one hand, if Rorty's thesis are a criticism from outside the analytical paradigm, they will be ignored by the latter as irrelevant and unintelligible. On the other hand, if they are actually another brick in analytical philosophy, many of those thesis will be somehow self-defeating. Rorty's perception of Philosophy as *edification* faces a double paradox. First, it proposes itself as the proper philosophical approach, but does not accept any standard of accuracy. Second, it dismisses the epistemological conventions as invalid, but uses the only language that can be understood by participants in those conventions: the language of epistemology.

---

Richard Rorty emplea la expresión «espejo de la naturaleza» en su libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979)<sup>1</sup> para aludir a una concepción de la mente propia de un modo, a su juicio inadecuado, de entender la filosofía. He parafraseado ese uso en el título de este comentario porque la reticencia que me inspiran las tesis de Rorty se refuerza intuitivamente con el tópico del espejo: imagino enfrentados dicho *espejo de la naturaleza* y aquél en el que Rorty nos muestra, críticamente, un reflejo de la filosofía analítica. Esta figura sugiere una multiplicación infinita de imágenes, y también de espejos (pues cabría añadir el sostenido por los comentaristas de Rorty, y así sucesivamente); y lleva a pensar en paradojas y acaso en sinsentidos. Ahora bien, advirtamos que aunque Rorty anima al pensamiento metafórico, su propia crítica es notablemente sistemática y precavida

---

<sup>1</sup> Hay trad. cast. de J. Fernández Zulaica: *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, edición que manejo; a ella corresponden los números de página. Original de referencia: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1980 (reimpr. de 1983).

(lo cual a su vez refuerza el carácter especular y paradójico de su ataque a la filosofía sistemática y especular). Y así, al final del libro citado, Rorty nos recomienda «eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo» (p. 335). Y a continuación, como si quisiera disuadirnos del uso de esta metáfora precisamente contra él, observa que oponer a los filósofos que combaten la idea de tener una opinión el que tengan a su vez una opinión (crítica) demuestra mal gusto y falta de tacto, más que ignorancia. Si es así, tal vez el título de estas líneas sea de mal gusto, pero expresa parte de lo que quiero decir<sup>2</sup>.

## 1. El programa de Rorty

Rorty declara querer continuar el trabajo de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, cuyo logro fundamental habría sido emanciparse de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina básica, constructiva y sistemática, de forma que sus últimos escritos, terapéuticos y edificantes, nos enseñan «a ponernos en guardia frente a las mismas tentaciones en las que ellos habían caído» (p. 15). La intención de Rorty es aplicar esa enseñanza a un campo especialmente hostil: la filosofía analítica; y para él la filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana. Kant es, en último

<sup>2</sup> Este trabajo se debe a la curiosidad suscitada tras la lectura de un artículo sobre un tema en principio ajeno al carácter eminentemente (anti-) epistemológico de *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*: R. A. Belliotti, «Radical Politics and Nonfoundational Morality», *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX/1, núm. 113, 1989, pp. 33-51. Se trata de la descripción de los *Critical Legal Studies (CLS)*, una corriente norteamericana de filosofía jurídica cuyo presupuesto epistemológico básico es negar que exista un procedimiento racional objetivo para conocer las respuestas correctas sobre cuestiones prácticas, dado que no hay tales respuestas correctas preexistentes al debate social o a la decisión política. El artículo afirma que algunos enfoques recientes sobre la moral se presentan como «no-fundacionalistas» sin serlo en el sentido radical que demanda el *CLS* (así, los propuestos por A. MacIntyre, J. Habermas e incluso R. M. Unger, padre del *CLS*). Finalmente expone la visión «neo-nietzscheana» del *CLS*, y concluye que «si hay algún filósofo profesional contemporáneo que pueda verse como el campeón del *CLS*, éste es Richard Rorty. Las llamadas de Rorty al diálogo sin conclusiones ahistóricas, a la participación en la prolongada conversación de los humanos, a la edificación mejor que a los juicios objetivos, a la no exclusión de voces en nombre de algún sistema de valores sustantivo que denuncia como no humano a lo que es diferente, son todas ellas gratas a las aspiraciones neo-nietzscheanas. La admisión de Rorty de que las prácticas sociales son radicalmente contingentes, y su reconocimiento de que la historia y el contexto siempre están configurando lo que somos en el proceso de llegar a serlo, son ciertamente recibidas calurosamente por el *CLS*» (*op. cit.*, pp. 50-51). Sin entrar a comentar el artículo citado —que no hace más referencias a Rorty que la recogida—, podemos sin embargo notar que una preferencia tan señalada por un enfoque filosófico se compadece mal con la radicalidad «no-fundacionalista» que preconiza. Como nos enseña la conocida crítica al escepticismo, para que el ataque filosófico al cognoscitvismo tenga entidad debe estar al fin y al cabo basado en algún conocimiento de que los enfoques que recusa son erróneos, pero este conocimiento debe ser a su vez blanco del ataque anticognoscitivista. En cierto modo, este es el mismo problema al que se enfrenta Rorty, y parte de la tarea que éste asume es precisamente desmontar los presupuestos fundamentadores que respaldan el argumento contra el escepticismo.

término, el enemigo. Fue él —dice Rorty— quien recogiendo y reformulando de modo duradero las ideas creadas en el siglo XVII, especialmente por Locke y Descartes, sobre la existencia de una entidad no corporal en la que ocurren procesos (raciocinio, sensaciones...), situó la *mente* y sus procesos en el centro de la filosofía. Esta pasó así a ser sustancialmente una teoría del conocimiento, y por tanto la disciplina básica por excelencia, ya que estudiaba precisamente el fundamento de las pretensiones de conocimiento. Y esta tradición kantiana continuó presidiendo el grueso de la filosofía profesional hasta nuestros días, en que ha sido acogida por la poderosa corriente analítica, sin que las protestas de Nietzsche, James, Heidegger, Dewey o Wittgenstein hayan conseguido alterar aquella prevalencia. Según Rorty, «la imagen de la 'epistemología-y-metafísica' como 'centro de la filosofía' (y de la 'metafísica' como algo que surge de la epistemología y no al revés), que establecieron los neo-kantianos, es la que reflejan los programas de filosofía de la actualidad» (p. 129); pero es una imagen optativa, basada en una idea optativa: «considerar el conocimiento como una agrupación de representaciones» (p. 131).

La filosofía analítica —señala Rorty— conserva la pretensión ilusoria de construir un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por tanto para toda la cultura. Sin embargo —continúa— Quine y Sellars nos muestran que la verdad no es la representación exacta de la realidad, sino más bien lo que nos es más conveniente creer y que por ello premiamos con un término lleno de connotaciones positivas como *verdad*. La perspectiva holista y pragmatista de estos autores revela que el intento de la filosofía analítica por definir un marco neutral desde el que explicar la racionalidad y la objetividad sólo trata de prolongar el *discurso normal* del momento, que es aquel cuyos criterios permiten llegar a un acuerdo. En definitiva, la *filosofía normal* pretende ofrecer un enfoque racional y objetivo de la realidad (mediado por el estudio de la mente y de las posibilidades de conocimiento), pero en el fondo lo que hace es justificar los presupuestos, convenciones e intuiciones de las comunidades y de sus miembros en cada momento histórico. Esta supuesta actitud dominante es lo que Rorty quiere combatir: la filosofía debe ayudar a crear —*edificar*— convenciones, en lugar de limitarse a dar cuenta de las existentes. La filosofía no debe ver la mente como un espejo en el que se tienen lugar representaciones de la realidad cuya corrección ha de valorar el filósofo. El ansia de conocimiento objetivo es una ilusión engañosa, y debemos sustituirla por un sentido más abierto de cultura, más próximo a los valores estéticos que al supuesto rigor de la epistemología.

Estas tesis programáticas, ciertamente sugerentes, son una importante llamada de atención, pues atacan algunas concepciones básicas de la cultura occidental que a través de la socialización pasan a formar parte de nuestras intuiciones más profundas e incuestionadas. Por ejemplo, atacan el supuesto fundamental de que existe un modo correcto y otro incorrecto de razonar, y que sólo el primero permite alcanzar resultados rigurosos, *científicos*, de validez intersubjetiva (no ya de validez *objetiva*, la cual parece presuponer un punto de vista suprahumano). A mi entender combatir este supuesto es

muy arriesgado, pues hacerlo roza peligrosamente la contradicción (en virtud de la paradoja del escéptico) y además provoca el rechazo frontal de muchos interlocutores, que se negarán a discutir con quien pone en cuestión los propios cauces en los que entienden que debería discurrir una discusión racional<sup>3</sup>. Sin embargo creo que Rorty no llega tan lejos como para provocar este rechazo. Mi tesis es que su exposición se atiene a las reglas de juego tradicionales lo suficiente como para permitir la discusión de sus críticas desde los mismos supuestos que critica. No obstante, Rorty podría rechazar las objeciones alegando precisamente que nacen en el paradigma que está cuestionando y sólo tienen sentido en él, de modo que no tienen la menor fuerza ante su propuesta de prescindir de dicho paradigma y abandonar la imagen de la mente como espejo de la naturaleza. Así pues, este doble juego —exposición sistemática y crítica de la sistematicidad en la filosofía— permitiría a Rorty criticar la *filosofía normal* y seguidamente escabullirse de la respuesta defensiva de ésta. Incluso le permitiría esquivar la propia observación que acabo de hacer simplemente haciendo notar que participa del mismo planteamiento racionalista objeto de discusión.

El problema que estoy abordando es el que H. Kuhn denominó *inconmensurabilidad de los paradigmas*<sup>4</sup>. En efecto, hay la posibilidad de que el

<sup>3</sup> Pondré dos ejemplos. Alasdair MacIntyre se pregunta: por el lugar del argumento filosófico justificatorio en las construcciones de Rorty, puesto que por un lado reniega de él pero por otro lo emplea; por el peso de un vocabulario *irónico* cuya racionalidad no puede ser defendida; y por el interés de apelar a Wittgenstein, Davidson y otros cuando se niega que sus tesis puedan ser fundamentadas (vid. su reseña del libro de Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989, en *The Journal of Philosophy* 87/12, 1990, pp. 708-711). Y Manuel García Serrano escribe: «Rorty es repetidamente autocontradictorio (;) (...) contra sus propósitos expresos, se ve compelido a presentar alegaciones, a comprometerse con intenciones de convencer» («Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty», *Isegoría* 8, 1993, pp. 162-180; p. 171).

<sup>4</sup> No es gratuito acudir a Kuhn en este respecto, aunque sólo sea porque Rorty lo menciona como uno de los inspiradores de su punto de vista. Kuhn nos interesa aquí por ser quien elaboró las ideas de paradigma y normalidad en la creación científica, las cuales he utilizado antes referidas a la creación filosófica. Como es sabido, según Kuhn la ciencia no es una sucesión de teorías que se sustituyen unas a otras progresivamente mediante el rechazo sistemático de las que no se ajustan a los hechos. A su juicio la sucesión de teorías no es progresiva sino que viene marcada por modificaciones abruptas de las coordenadas y referencias que manejan los científicos. Estos entramados de coordenadas y referencias (que seguimos conociendo con el vago término original de *paradigmas*, pese a su depuración posterior) marcan el tipo de problemas que se plantea la ciencia durante el período en que rigen (*ciencia normal*), así como el modo de afrontar su solución. Las teorías no se abandonan sólo porque no se ajustan a los hechos (esto simplemente provoca el esfuerzo de los científicos por resolver el problema), sino porque se oponen a otro paradigma rival que se impone finalmente tras un período de crisis. Ahora bien, nos dice Kuhn: «La elección entre paradigmas en competencia resulta una elección entre modos incompatibles de vida en la comunidad. Debido a que tiene este carácter, la elección no está y no puede estar determinada sólo por los procedimientos de evaluación característicos de la ciencia normal, pues éstos dependen en parte de un paradigma particular, y dicho paradigma es discutido. Cuando los paradigmas entran, como deben, en un debate sobre la elección de paradigma, su función es necesariamente circular. Para argüir en la defensa de ese paradigma cada grupo utiliza su propio paradigma» (Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E., 1987 [12ª reimpr. de la ed. 1975; 1ª 1971], p. 152, traducción A. Contín. Orig. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962).

*paradigma* kantiano de lo que Rorty llama «filosofía normal» no sea conmensurable con la crítica neopragmatista de Rorty. En este caso sus objeciones a la teoría del conocimiento inspirada en Kant sólo serían inteligibles en el contexto del propio paradigma que sigue Rorty, de modo que no pueden afectar sensiblemente al planteamiento antagonista de la filosofía analítica postkantiana. No veo de qué modo resuelve Rorty este problema, que se agudiza cuando emplea la terminología kuhniana y enfoca su crítica en términos de paradigma rival de la *filosofía normal*. Por mi parte, pienso que en realidad si los argumentos de Rorty resultan inteligibles en el seno de la tradición analítica es porque participan de su mismo paradigma. Por ello no sería legítimo pretender al mismo tiempo situarse fuera de él. Según creo, debemos tomar tales tesis de Rorty como una profundización en las críticas *internas* contemporáneas contra ideas clave de la primera filosofía analítica. Eso sí, podemos reconocer cierta diferencia cualitativa en el modo en que Rorty reúne estas críticas y las potencia; y también en que las relaciona con paradigmas externos (que, sin embargo, no pueden responsabilizarse de ellas, por el problema de la inconmensurabilidad). Junto a estas críticas encontramos también otras ideas, como la equiparación de verdad y conveniencia, que sí estarían fuera del paradigma kantiano, pero que no le afectan porque no lo tocan.

## 2. Crítica epistemológica

Veamos brevemente cómo Rorty desarrolla su programa dentro de la tradición filosófica analítica. La primera parte del libro mencionado la dedica a combatir la concepción del hombre como poseedor de una entidad no corporal (alma, mente) que viene a ser una *esencia de vidrio* en la que se *refleja* la realidad exterior a él (Dios, naturaleza). Su primer blanco es, pues, el dualismo mente/cuerpo. Rorty critica a los filósofos que perseveran en el dualismo por no rechazar «la intuición cartesiana de que la distinción entre lo mental y lo físico es insuperable por medios empíricos», a pesar de que tampoco pueden justificar esta forma de conocimiento intuitivo *a priori* (p. 26). Para él la clave de todo el problema es que «lo que llamamos intuición sobre lo que es mental quizá no sea más que nuestra disposición a aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico» (p. 29).

Su compleja recusación de la idea de mente se basa en situar lo intencional y/o lo fenoménico en el ámbito de lo mental, de modo que para oponer *lo mental* a *lo meramente físico* habrá que justificar que tanto lo intencional como lo fenoménico son inmateriales. Pero, a su juicio, el hecho de que los veamos así se debe a que pensamos en los fenómenos con metáforas visuales, hipostasiando las sensaciones privadas —v. gr. el dolor— como si fueran un tipo de *particulares* que tenemos ante el *ojo de la mente*. En definitiva, lo que hacemos es ver los universales como particulares, de modo que basta con ser nominalista para considerar que la distinción mente-cuerpo es ininteligible.

Descubierta la trama subyacente a las intuiciones dualistas, queda por ver cómo había llegado a urdirse. Para ello, Rorty emprende una reconstrucción histórica del vocabulario filosófico, pues cree con Wittgenstein que «descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando» (p. 40). Por mi parte encuentro que la estrategia genealógica es convincente. Es indudable que las ideas e intuiciones no nacen *ex novo* de los filósofos, sino que en buena parte se deben a los supuestos culturales (y socioeconómicos) del contexto en que se generan, y por eso es apropiado indagar en esos supuestos para apreciar mejor el cariz y solidez de tales ideas. Pero la constatación de este fenómeno no implica invalidar dichas ideas, cuyo valor es independiente de su origen. La cuestión es compleja respecto a las intuiciones: por una parte, quien las experimenta puede estar tentado a mantener que son verdades absolutas, mientras que la estrategia de Rorty puede revelar su procedencia histórica concreta; pero, por otra parte, no podemos negar tajantemente que las nociones así intuitidas sean en efecto verdaderas, y sin embargo Rorty no reconoce tal posibilidad de verdad (en realidad cuestiona el mismo problema del conocimiento). Esto se ve, por ejemplo, en como Rorty critica la unificación cartesiana de los dolores y del conocimiento matemático como parte del mundo de lo indubitable, asociado a la conciencia y a la mente. Según él, si Descartes intuye que ambos son «percepciones claras y distintas» es debido a hábitos lingüísticos previos y al deseo de justificar un presentimiento. Pero creo que mostrar el origen intencional de esta identificación no la invalida necesariamente. Es más, creo que es todavía plausible: *parece* indubitable que sentimos dolores cuando los sentimos, sin error de percepción posible al respecto, y que esta apariencia no se debe tan sólo a las coordenadas lingüísticas en las que actuamos.

Ahora bien, ¿qué necesidad hay de postular la idea de mente para acoger las sensaciones indubitables? Imaginemos —nos pide Rorty— unos seres como nosotros que no saben que tienen mente, pero que cuentan con explicaciones detalladas de los procesos cerebrales. Ya que estos seres —los *Antípodas*— no describen el dolor como nosotros, ¿podemos concluir que lo que tienen no es dolor? (p. 81). La pregunta es incisiva. Si respondemos que *no* es dolor, estamos presuponiendo que la creencia en la mente altera cualitativamente procesos que podrían tener una explicación fisiológica, lo cual es presuponer demasiado. Si respondemos que *sí* es dolor, nos quedamos sin una importante base para justificar la existencia de la mente: ya no es precisa para explicar dónde y cómo se producen las sensaciones indubitables primarias. Estimo, no obstante, que la pregunta no tiene respuesta: no podemos saber qué es lo que los Antípodas *sienten*. En realidad tampoco lo sabemos de nuestros paisanos no Antípodas. Por ello considero asumible la conclusión de Rorty en este punto —«deberíamos estar dispuestos a enfrentarnos a la posibilidad de que los Antípodas 'materialistas' (...) estén en lo cierto: hemos estado hablando de neuronas cuando hablábamos de sensaciones primarias» (p. 84)—, pero a condición de aceptar igualmente, como con-

trapartida, la posibilidad opuesta: que sea correcto hablar de sensaciones primarias mentales. El problema es que no podemos *saber* cuál es la solución, porque no podemos salir de nuestra mente/cuerpo para estudiarla. Los argumentos de Rorty son un buen motivo para no afirmar que poseemos un conocimiento indubitable de las sensaciones primarias, pero no pueden reputarse definitivos.

### 3. Imágenes especulares

Es llamativo que para desplazar a la epistemología del «centro de la filosofía» Rorty tenga que explicar que problemas metafísicos como la existencia de una mente separada del cuerpo dependen de intuiciones epistemológicas (a su vez nacidas de convenciones compartidas a través del lenguaje). Toda su argumentación trata en realidad de epistemología, y por ello no puedo evitar la impresión de que Rorty está tirando piedras contra su propio tejado. Aplicando la epistemología descubre que la epistemología es un engaño, porque está contaminada genéticamente: nace de preconcepciones del mundo presentes en sus creadores e impulsores. No hay aquí propiamente contradicción lógica; y ya que Rorty expone desde el principio a dónde quiere llegar, tampoco contradicción pragmática por violación de la regla de sinceridad (al hacer argumentaciones epistemológicas cuando últimamente no cree en la epistemología). Pero sí hay una paradoja que crea dificultades.

La crítica radical de la epistemología no puede ser sino epistemología ella misma (la *meta-epistemología* es asimismo una epistemología, como el metalenguaje es también un lenguaje), y por tanto resultará a su vez objeto de la crítica, a no ser que el paradigma desde el que ésta se sustancia (la *hermenéutica genealógica*, digamos) sea tan distinto del paradigma criticado (la filosofía analítica) que no puedan volverse contra él sus propios argumentos disolventes. Pero en este caso surge la duda de si tales argumentos pueden ya, de entrada, afectar a un modelo de pensamiento que en principio no los entiende, porque no están formulados en su mismo lenguaje. A lo sumo sería viable proponer las objeciones anti-epistemológicas como ejercicio constructivo de un programa filosófico presentado como alternativo a la filosofía dominante, pero no ya como objeciones precisas dirigidas contra desarrollos concretos de dicha filosofía con el propósito de invalidarlos. No es de extrañar, por tanto, que Rorty reconozca que las críticas de Sellars y Quine contra los fundamentos kantianos de la filosofía analítica han de verse como «absurdamente paradójicas» desde el enfoque del *Espejo de la Naturaleza* que en último término están minando (p. 161).

Según Rorty, los argumentos de Quine contra la distinción *necesario/contingente* y de Sellars contra la distinción *dado/no dado* muestran al conocimiento «como una cuestión de conversación y práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza», y sugieren que «entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia» (p. 162).

Por ello podemos descartar la idea de la mente como *espejo de la naturaleza* y de la filosofía como búsqueda de certeza. Ante la pregunta de cómo saben nuestros semejantes cuáles de nuestras afirmaciones exigen posterior confirmación y cuáles pueden aceptar bajo palabra, Rorty niega que poseamos representaciones *privilegiadas* y acepta la contundente respuesta de Sellars y Quine: nuestros semejantes simplemente no se molestan en poner en duda algunas de nuestras afirmaciones, que por ello resultan certeras. Rorty asocia esta respuesta —el *conductismo epistemológico*— con Wittgenstein, con un holismo sin soporte metafísico y con el pragmatismo. Probablemente sea este último el componente más destacado<sup>5</sup>. Para el pragmatista lo que distingue a las supuestas *representaciones privilegiadas* es, al fin y al cabo, que los demás las aceptan tal y como se las comunicamos. La naturaleza epistemológica de la representación pierde así todo interés y se convierte en una disquisición inútil<sup>6</sup>.

Nos hallamos de nuevo ante el tema recurrente de la inconmensurabili-

<sup>5</sup> Si la verdad era para William James «el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia...» (W. James: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensamiento*, Barcelona, Orbis, 1985 [antes en Aguilar Argentina, 1975], p. 61. Traducción L. Rodríguez Aranda. Orig. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*, 1907), para Rorty es también «lo que es bueno que creamos» (*La Filosofía... cit.*, p. 166).

No estoy seguro de que pueda atribuirse a Wittgenstein una posición conductista como la que Rorty describe. El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* —el que sigue Rorty— contestaría la pregunta del texto remitiéndose al juego de lenguaje en que nuestros semejantes ofrecen una explicación con sentido sobre la aceptación de nuestra palabra. Aunque este juego tiene por fuerza una base conductual, creo que en Wittgenstein la clave de la respuesta estaría más en el lenguaje en sí que en las convenciones sociales que lo crean. Así, escribe: «Cuando digo ‘Tengo un dolor’ estoy en cualquier caso justificado *ante mí mismo*’ —¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir: ‘Si otro pudiera conocer lo que llamo ‘dolor’ convendría en que empleo la palabra correctamente?’ Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente» (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Crítica, 1988, p. 243, § 289, traducción A. García Suárez y U. Moulines. Orig. *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations*, Oxford, 1953). Es decir, lo importante no es que el otro admita que tengo de hecho un dolor cuando digo que lo tengo (esto es, que estoy justificado al decirlo, dadas nuestras convenciones sobre el dolor); lo que importa es que acepte que puedo estar utilizando el lenguaje correctamente al decirlo (esto es, que uso «dolor» correctamente en mi juego de lenguaje).

<sup>6</sup> Extendiendo su crítica, Rorty recusa también a aquellos filósofos morales que creen en «fundamentos ontológicos para los derechos humanos» y piensan que la sociedad reconoce derechos preexistentes en lugar de decidirlos *ex novo*. Ante el problema de la fundamentación moral, Rorty cree que «nada figura como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya, y que no hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar alguna prueba que no sea la coherencia» (pp. 168-169). Por mi parte, creo que incluso dentro de tales límites cabe esperar una fundamentación prepositiva de derechos, por aplicación de una estrategia constructivista que combine argumentos pragmáticos y contractualistas. Es decir, aún ciñéndonos al discurso laico al que nos constriñe Rorty —y habría que saber qué está detrás de la expresión «Dios mediante» (p. 194), *God willing* en el orig. (p. 208)—, hay esfuerzos notables por lograr una fundamentación moral sólida del tipo que Rorty desprecia, y parece muy cínico afirmar que ello es sólo porque lo contrario supondría el fin de la filosofía profesional (como apunta Rorty en pp. 169 y 171). Por lo demás, Rorty tampoco puede salir de nuestro lenguaje y creencias para afirmar que no hay un fundamento ontológico, o que la fundamentación intralingüística es defectuosa por estar lenguaje y creencias viciados genéticamente.

dad de paradigmas. Rorty reconoce que «no encontraremos una base metafísica neutra para demostrar las cuestiones que plantean Quine y Sellars. No están ofreciendo una ‘explicación’ cuya ‘adecuación’ haya que comprobar, sino señalando la inutilidad de presentar una ‘explicación’» (p. 170). La advertencia es también aplicable a Rorty, pero no debe intimidarnos. Porque pese a lo que da a entender, Rorty ha estado considerando los criterios ofrecidos por Quine y Sellars como una auténtica «explicación», que aquél presenta al juicio del lector contrastándolos con los de Kant en su mismo marco de entendimiento (o «juego de lenguaje», si se prefiere). No hubo diferencia de paradigmas más que nominalmente, pero sin embargo ahora nos pide que, en virtud de ese declarado carácter *anormal*, evitemos toda comparación. Dicho en lenguaje llano, eso no es jugar limpio<sup>7</sup>.

Confluyen, entonces, dos planos reflectantes: el llamado *espejo de la naturaleza*, con las ideas de mente y de representaciones privilegiadas que lo acompañan; y un segundo vidrio que Rorty dispone ante nosotros para ofrecernos «visiones» críticas de lo qué es, cómo se genera y cómo actúa aquel primer espejo, con el propósito de que comprendamos su carácter falaz y lo abandonemos. Pero está claro que esto no se logrará sin resistencia. En primer lugar, precisaríamos de una justificación de la particular epistemología (el segundo espejo) que emplea para mostrarnos la falacia. Y, en segundo lugar, la convicción del *espejo de la naturaleza* es muy difícil de destruir, por cuanto forma parte de nuestra cultura. Por decirlo todavía con la metáfora visual que tanto incomoda a Rorty: aunque hagamos añicos el Espejo de la Naturaleza, las piezas continuarán sirviendo de espejos.

El capítulo VII de *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* refleja ya desde su mismo título —«De la Epistemología a la Hermenéutica»— el cambio de paradigmas aludido. El tono analítico y sistemático que Rorty venía empleando en su exposición deja paso ahora, por momentos, a un discurso más abierto y metafórico (que no llega a abandonarse completamente a los aforismos): «la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse» (p. 287); «para la hermenéutica la investigación es conversación rutinaria» (p. 290). Con todo, la idea central sigue siendo la misma, y expuesta en términos parecidos: el planteamiento fundacionalista de la epistemología analítica, la imagen del filósofo como supervisor cultural y guardián de la racionalidad; frente al planteamiento hermenéutico, antifunda-

<sup>7</sup> Dicho filosóficamente: «Este tipo de historicismo radical parece situarle (a Rorty) en tradiciones auto-referenciales familiares. Si está proponiendo nociones de razón y verdad relativas-a-un-marco, entonces no puede pretender para sí mismo una metaperspectiva neutra-respecto-al-marco desde la cual describir —en términos absolutos, como si dijéramos— tales verdades relativas-al-marco. La idea-del-ojo-de-Dios que parece pretender implícitamente este tipo de relativismo cultural no puede existir, por su propia explicación» (Th. MacCarthy: «Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory», conferencia pronunciada en el Seminario «Teoría Social Crítica» organizado por la UIMP en Santander, 16-20/07/1990).

cionalista y holista del filósofo como mediador socrático que cataliza el compromiso entre varios discursos.

A esta altura del libro se nos ofrece por primera vez una posible respuesta al problema de la posición de Rorty en el enfrentamiento de los dos paradigmas rivales: la «epistemología» y la «hermenéutica» (por continuar con los nombres ya usados). Se trata de una frase que a mi juicio es clave: «*la hermenéutica es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal*» (p. 292). Así pues, la hermenéutica no sería en rigor un paradigma alternativo a la epistemología, sino un tipo de argumentación peculiar, que participa de las mismas reglas de juego que aquélla. Esto explicaría que la crítica hermenéutica de Rorty sea inteligible en el debate epistemológico: Rorty respeta reconocidamente las condiciones de éste, pese a cuestionarlas. La peculiaridad de Rorty estaría en que llama la atención sobre el exterior de la epistemología, pero no en que la abandone.

Sin embargo, las cosas no son tan claras. Los problemas de la inconmensurabilidad de paradigmas no se resuelven con una frase como la antes destacada. Además, el lugar que Rorty señala para la hermenéutica no siempre es compatible con su propia posición: a veces parece querer salirse del discurso normal y ver desde fuera el discurrir de los debates internos. Y también declara, poco después: «La hermenéutica no necesita un nuevo paradigma epistemológico (...). La hermenéutica es más bien, lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos» (p. 266). ¿Qué hemos de pensar, entonces? Por mi parte, como ya he manifestado, creo que es más adecuado ver la *hermenéutica* en el sentido de Rorty como un paradigma ajeno a la epistemología, y por ello esta última frase de Rorty me parece más acertada que la anterior. Pero en cualquier caso, la vacilación que aquí se nos presenta y la visible utilización de un enfoque dual (parcialmente dentro del discurso normal, parcialmente fuera) sugieren paradojas que son dificultades que Rorty no ha resuelto suficientemente.

Rorty recapitula al final de su libro presentando una imagen nueva de la filosofía como *edificación* (*edification*). Según la presenta, la filosofía edificante, contrariamente a la epistemología, no es un método para conseguir la verdad, sino tan sólo una guía propedéutica «para encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas» (p. 325). No es constructiva, no da argumentos, no quiere investigación; es destructiva, satírica, quiere *conversación*. Sin embargo hemos visto que tal filosofía edificante está inmersa en una doble paradoja: porque se propone a sí misma como planteamiento filosófico adecuado pese a que no acepta ningún criterio de adecuación; y porque invoca la invalidez de las convenciones epistemológicas con el único lenguaje que pueden entender quienes participan de las mismas: el lenguaje de la epistemología.

Joaquín RODRIGUEZ-TOUBES MUÑIZ  
Universidad de Santiago de Compostela