

## Filosofía, Epistemología y Hermenéutica en el Pensamiento de Richard Rorty.

Francisco José Ávila F.

### Introducción

Rorty, es considerado por Álvaro Márquez-Fernández (2001) como el principal representante del “pragmatismo sin método”, “filosofía hermenéutica solidaria”. Rorty es realmente el *filósofo posmoderno de la solidaridad, de la contingencia y de la justicia*; antimetafísico y antimodernista, etnocentrista a profundidad, en fin, este pensador rompe el modelo modernista de clasificar los saberes y las ciencias, para aceptar todo tipo de pensamiento. José Delgado Ocando (2001) lo considera un “liberalista posmoderno”, “un ironista liberal”, en virtud de que postula redesccripciones de la realidad, se pronuncia en contra de cualquier modalidad de crueldad y porque inquiere sobre el modo de vivir en una sociedad democrática del siglo XX.

Richard Rorty, como él mismo se autodenomina, es el representante genuino de la post-filosofía, refiriéndose al período de la filosofía tradicional, de la cual él quiere emerger. La expresión “filosofía tradicional” es *eo ipso*, la que se interesa en comprender la naturaleza del conocimiento y de la mente, es decir, estudiar al hombre-como-ser-que-conoce. Mejor todavía, investigar los procesos mentales que hacen posible el conocimiento, estableciendo que la filosofía, sirve de base en la relación con el resto de la cultura, entendida ésta como el cúmulo de las pretensiones de conocimiento. En virtud de esto, ella debe juzgar dichas pretensiones.

De Rorty, podemos decir también, que ha sido un pensador formado en el vocabulario y obras de la filosofía analítica ya que ésta conforma su arquitectura conceptual básica, en la que se sustenta su conocimiento de los problemas filosóficos. Nuestro autor, siente especial deferencia por un grupo de filósofos como Quine, Davidson, Ryle, Malcolm y Kuhn; otros, son centro de disputas filosóficas como Dummett, Putnam y Habermas, entre otros. Rorty acude frecuentemente a algunos postulados de Wittgenstein, Heidegger y Dewey a quienes considera como los filósofos más importantes del siglo XX. Estos tres pensadores a quienes denomina “filósofos edificantes”, dejan de lado la noción del conocimiento como representación exacta de la filosofía, que compartieron Descartes, Locke, y Kant, y tratan de buscar una nueva manera de reubicar a la filosofía como fundamento del pensamiento, pero contrapuesto a la mera relación con la mente; con la búsqueda de la certeza cartesiana; o de la visión hegeliana de la historia, respectivamente.

En la década de los sesenta, Richard Rorty inicia la difusión de su pensamiento revolucionario. Luego, participa ampliamente en los debates mente-cuerpo que narra en gran parte de su obra *“La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza”*, en la cual intenta rescatar la herencia filosófica de los norteamericanos John Dewey y William James.

En *“La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza”* están contenidas más de diez años de investigación de Richard Rorty en su acontecer filosófico, en la que pone de manifiesto su cercanía con el pragmatismo y la hermenéutica, más que con la epistemología como sinónimo de teoría del conocimiento. En dicha obra, base del presente trabajo, Rorty, intenta acercarse al hermeneuta Gadamer -quien procura rescatar el pensamiento heideggeriano- a Bertrand Russell y a Nietzsche.

Una última idea para cerrar esta introducción: Para nuestro pensador, la filosofía tradicional es prisionera de la concepción de que la mente es un gran espejo, que contiene representaciones diversas, algunas exactas y otras no exactas, las cuales pueden estudiarse con métodos puros, no empíricos. Insiste igualmente, en que sin la idea de la mente como espejo no habría sido posible la estrategia común de Descartes y Kant de obtener representaciones más exactas, reparando y limpiando reiteradamente el espejo.

Entre sus obras más conocidas están: “*La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*” (1975); “*El Giro Lingüístico*” (1990); “*Contingencia, Ironía y Solidaridad*” (1991); “*Pragmatismo y Política*” (1992).

## Filosofía y Conocimiento

El estudio de la evolución del edificio construido en la historia alrededor de la filosofía está presente en todos los capítulos de “*La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*”. Desde la filosofía de la mente, que Descartes puso de moda cuando se habló de los fundamentos del conocimiento hasta la filosofía considerada como conversación de la humanidad, Rorty nos ofrece nuevos senderos para interpretar a la filosofía.

Con el denominado “giro epistemológico” de Descartes -que tenía como ideal construir un sistema de verdades científicamente bien establecidas, ordenadas de tal modo que la mente pase de verdades fundamentales evidentes por sí mismas, a otras verdades evidentes implicadas por las primeras- el escepticismo tradicional se había mostrado inquieto por el “problema del criterio”, es decir, el problema de dar validez a los procedimientos de investigación y evitar simultáneamente el dogmatismo. Dicho asunto, que Descartes creía haber resuelto mediante “el método de las ideas claras y distintas” no tenía relación con el tema de pasar del espacio interior al exterior, esto es, el problema del mundo exterior al que se dio gran importancia en la filosofía moderna.

Es así como la teoría de conocimiento creció en importancia cuando se analizó este último problema: el saber si nuestras representaciones internas eran exactas. En efecto:

“(..).La idea de una disciplina centrada en la “naturaleza, origen y límite del conocimiento humano” –definición de la “epistemología”, tal como aparecía en los manuales- necesitaba un campo de estudio llamado “la mente humana” y ese campo de estudio era lo que había creado Descartes (...)” (1).

Para Descartes, quien decidió no confiar en la autoridad de ningún filósofo anterior (léase Aristóteles) todo el edificio construido debía reposar sobre un fundamento seguro, que era el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la *razón*, de forma que el sistema fuera impermeable a los ataques corrosivos del escepticismo. Sin embargo, la invención de la mente cartesiana no fue un concepto que permitió el desarrollo pleno de la epistemología, pero suministró la idea de las representaciones internas cuestión que se sumó a la confusión lockeana (siguiendo a Aristóteles) surgida entre una explicación mecánica de las operaciones de nuestra mente y las “fundamentaciones” de nuestras pretensiones de conocimiento.

Ahora bien, el intento de comprender los procesos mentales que sirven de idea matriz para construir una teoría del conocimiento, es un aporte de John Locke en el siglo XVII. En el siglo XVIII, igualmente debemos a Kant -quien sigue la ideas del inglés y de Descartes- el concepto de la filosofía como gran juez de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura. Locke postulaba su *ethos*, siguiendo a Aristóteles, de que el conocimiento era una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones.

En este momento es oportuno mencionar que la aceptación de la idea del conocimiento como representaciones internas debidamente ordenadas, es decir, como un Espejo de la Naturaleza que no se empaña ni produce distorsiones, se debió a la idea de

que la diferencia existente entre el hombre que tenía creencias verdaderas y el hombre que poseía creencias falsas, era exclusivamente consecuencia del funcionamiento de sus mentes.

Fue después de Kant, cuando se impuso la distinción entre filosofía y ciencia. Los intelectuales que ahora llamamos filósofos dirigían sus esfuerzos a separar sus actividades intelectuales del campo religioso. La batalla de la demarcación sólo fue ganada cuando se insistió en que la filosofía se interesa por la “teoría del conocimiento” (*Erkenntnistheorie*), considerada como fundamento de las ciencias. A pesar de que los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII, se esforzaron por secularizar el pensamiento moral, fue Kant quien logró transformar la metafísica como reina de las ciencias –ya que se ocupaba de lo que era más universal y menos material- en la idea de una disciplina que tuviera el carácter de fundamento.

Podemos decir todavía un poco más. La expresión “teoría del conocimiento” sólo consiguió aceptación en la comunidad de pensadores cuando el pensamiento de Hegel perdió vigencia en el mundo intelectual de Alemania.

El intento de indagar cada vez más sobre lo que podíamos saber, se hizo estudiando el funcionamiento de la mente humana cuestión que con tiempo llegó a denominarse “epistemología”. En este orden de ideas, al sustituir Kant la filosofía de la comprensión de Locke por la psicología trascendental, permitió que la epistemología se consolidara en el mundo intelectual. Tal posibilidad se hizo cierta cuando Kant identificó como problema prioritario de la epistemología, la relación entre conceptos e intuiciones, cuestión que permitió establecer continuidades entre el nuevo campo de acción de la epistemología y los problemas de la razón y de los universales, que eran tradicionalmente motivos de estudios desde la antigüedad y la edad media.

En otro orden de ideas, el holismo y pragmatismo que es común a Sellars y a Quine, y que comparten con Wittgenstein, son algunas de las líneas maestras que Rorty desea ampliar en “*La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*” a fin de ver la verdad no como *la representación exacta de la realidad* sino como lo expresara William James “lo que es más conveniente creer”. El holismo, en oposición al atomismo, postula que cualquier realidad no son sino modos de un conjunto de relaciones, que se han creado -según el pragmatismo- de forma práctica, es decir, en la interacción directa con el mundo y con la otredad. Rorty nos presenta en “*La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*”, como él mismo dice, imágenes antes que proposiciones, metáforas más que afirmaciones, que en definitiva son las que determinan la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas.

Podemos decir todavía un poco más. La expresión “teoría del conocimiento” sólo consiguió aceptación en la comunidad de pensadores cuando el pensamiento de Hegel perdió vigencia en el mundo intelectual de Alemania. En este sentido, el hegelianismo había insistido en que la filosofía era la matriz epistemológica y el complemento de las demás disciplinas, en lugar de servirles de sustento y base.

Hume en su escepticismo científico insistía en que el hombre no puede alcanzar ni siquiera dentro de los límites de la experiencia, la estabilidad y la seguridad de un auténtico saber. El saber humano es sólo un saber probable; pero, aun este saber probable falta cuando el hombre menosprecia los límites de la experiencia y se aventura por los caminos de la metafísica. Las conclusiones del escepticismo de Hume son rebatidas por Kant.

Así pues, toda la filosofía prekantiana fue una permanente disputa entre el “racionalismo” que reduce todas las sensaciones a conceptos y el “empirismo” que postula la reducción inversa. En efecto, nuestro autor nos dice

“si el problema del conocimiento se hubiera formulado en términos de relaciones entre proposiciones y el grado de certeza que se les atribuía y no en términos de supuestos *componentes* de las proposiciones quizá no habiéramos heredado nuestra idea actual de “historia de la filosofía” (LFYEN p. 142.)

Antes de Locke, nos dice Rorty, “a nadie se le habría ocurrido buscar los fundamentos del conocimiento en el mundo de los sentidos (...)” (LFYEN p.151). Después de Descartes, cayó en desuso la distinción apariencia-realidad que fue reemplazada por interior-exterior de Locke.

Esta respuesta estuvo vigente hasta que Hume “el filósofo de la naturaleza humana” (la naturaleza humana es la única ciencia del hombre) propuso las “impresiones”, es decir, las percepciones que penetran con mayor fuerza y evidencia en la conciencia (sensaciones, pasiones, emociones); las imágenes debilitadas de estas impresiones son las ideas o pensamientos (2).

Rorty ha considerado inútil haber seguido la senda de la verdad, como herencia platónica a través de la filosofía, puesto que el mundo de hoy exige una visión centrada en los aspectos ético y político y no en lo epistemológico. Nuestro pensador considera necesario, la construcción de nuevos lenguajes, crear nuevas metáforas que permitan una manera distinta de pensar aceptando que la realidad, la historia, la vida misma y todo lo que concierne a la cultura son resultados de la contingencia y del azar.

Acusado por sus adversarios de irracionalista y de relativista, puesto que deja a un lado la razón, concepto básico de la modernidad, Rorty no la evade pero no la considera prioritaria. En consecuencia, considera que no existen verdades inmorales absolutas. Lo que ocurre es que el léxico del racionalismo ilustrado parte de distinciones tradicionales como absolutismo y relativismo, moralidad y conveniencia, que el progreso intelectual de nuestro tiempo ha cuestionado, ya que la argumentación propia de la filosofía de las luces se basa en las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral, que son contrarias al uso de la metáfora y a la creación de sí mismo asociada a la racionalidad estético-expresiva.

Rorty de manera definitiva, postula la defensa de las instituciones y la cultura de una sociedad liberal mediante la utilización de un léxico de reflexión moral y político que evitase las distinciones señaladas en líneas anteriores.

En este orden de ideas, enfatiza que ahora debemos utilizar -por oposición a la verdad, a la racionalidad- términos como redescrición, metáforas, creación de sí mismo, imaginación.

## Conmensurabilidad y Epistemología

En este momento es oportuno argumentar, que el término “conmensurable” o “conmensurabilidad” lo tomaremos en sentido distinto al utilizado al hablar de Kuhn, esto es “atribuir el mismo significado a los términos” en virtud de la fragilidad de la expresión “igualdad de significado”.

Diremos más bien para ilustrar a los lectores, que en la evolución de la Epistemología, ésta parte del supuesto de que todos los aportes que se hacen a un discurso determinado tienen el carácter de “conmensurables”, a pesar de que la Hermenéutica no acepta tal supuesto. “Conmensurable es la capacidad que tienen dichos aportes de ser sometidos a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos o enunciados donde existe conflicto o desacuerdo entre las afirmaciones (p. 288).

En esta misma línea de pensamiento, podemos barruntar que el planteamiento central de la epistemología es que para pertenecer al mundo de los humanos, para ser *racional*, debemos ser capaces de llegar a un acuerdo con los otros seres humanos en los enunciados donde existen conflictos. Al respecto, en el terreno epistemológico, nuestro autor nos dice:

“(...) construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe (...)” (p. 288).

Para la Epistemología encontrar un terreno común en el cual los hablantes, mediante el lenguaje, -como postula la filosofía analítica- estén unidos por una racionalidad común mientras que la hermenéutica postula que ser *racional* es estar dispuesto a abstenerse de la Epistemología. Es decir, abstenerse de pensar que haya un conjunto de términos en los cuales deben ponerse todos los aportes a la conversación (LFYEN. p. 290).

Es que el concepto actual de lo que significa ser filósofo está aún tan asociado al ideal kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento, que es difícil pensar en la existencia de la Filosofía sin la Epistemología. Es decir, es difícil imaginar a la Filosofía si no tuviera absolutamente ninguna relación con el conocimiento o lo que es lo mismo, si no la consideráramos como una teoría del conocimiento o un método de conseguir conocimiento.

Sin embargo, en el estudio de Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson, encontramos que *dejan de lado* la idea de conmensuración y se ubican más que todo en el terreno *antifundacionalista y pragmatista* cuando abordan el tema del conocimiento desde la óptica holista. En otras palabras, estos pensadores son ante todo “relativistas”, esto es, las teorías holistas parecen suministrar a cada ser humano la posibilidad de construir su propio mundo -es decir, su propio paradigma, su propia práctica, su propio juego lingüístico- y luego se desliza en su interior (LFYEN. p. 289).

Por “antifundacionalistas” interpretaremos que no aceptan la existencia *a priori* de fundamentos del conocimiento o la existencia de una teoría de la representación. En efecto:

“La idea de que pueda haber...”fundamentos del conocimiento” (de todo conocimiento –en todos los campos, del pasado, presente y futuro) o una “teoría de la representación”, en los vocabularios conocidos y en los que ahora no podemos ni imaginar) depende de la suposición de que existe semejante constricción *a priori*” (LFYEN. p. 18).

El término “pragmatista” que también utiliza frecuentemente nuestro autor en la construcción de su arquitectura filosófica para identificar a los pensadores ya mencionados, es en este caso, sinónimo de “conductismo epistemológico” interpretado como la afirmación de que la filosofía sólo suministra el sentido común, con la ayuda de la biología, la historia entre otras ramas del saber, en relación al conocimiento y la verdad (LFYEN. pp. 166-167). Rorty hace énfasis en que la expresión “conductismo epistemológico” -entendido como la reacción actual contra la búsqueda de fundamentos del conocimiento- no tiene absolutamente ninguna relación con el conductismo psicológico de Watson o Ryle.

Nos alineamos con las ideas de Sellars-Quine: “La ciencia es racional no porque tenga un **fundamento** sino porque es una empresa que se auto-corrige y puede hacer peligrar *cualquier* afirmación aunque no *todas* a la vez” (3). “El conocimiento no es como una estructura arquitectónica sino como un campo de fuerza y que no existen afirmaciones que sean inmunes a la revisión” (4).

## Discurso Normal y Discurso Anormal

Más adelante, el pragmatista norteamericano, hace una interpretación de la distinción tradicional entre la búsqueda de conocimiento objetivo y otras áreas de la actividad del hombre, haciendo un símil entre discurso “normal” –que no es más que la generalización de la idea de ciencia normal de Kuhn entendido como discurso científico, teológico, político, etc. que cumpla con los criterios aceptados para llegar a un acuerdo- y

discurso “anormal”, que no posee dichos criterios. Nuestro pensador, cree que el intento de la filosofía tradicional de explicar la “racionalidad” y la “objetividad” en función de condiciones de representación es un intento de eternizar el discurso normal del momento, postulando que desde la época de los griegos, la autoimagen de la filosofía ha estado subyugada por ese intento.

Para distinguir entre discurso “normal” y “anormal” podemos decir, que el primero, se efectúa dentro de un conjunto de convenciones en relación a lo que se tiene por aporte relevante o lo que debe tenerse en cuenta en la respuesta a una pregunta o por buen argumento en defensa de dicha respuesta o una crítica contra dicha respuesta. El discurso “normal” o generalización de la idea de “ciencia normal” de Kuhn es todo discurso político, científico, teológico o de cualquier área del conocimiento que resulte de la aceptación de los criterios para establecer un acuerdo, mientras que el discurso “anormal” es aquel que no tiene dichos criterios. El discurso “anormal” se produce cuando alguien deja de lado o ignora dichas convenciones.

Para Rorty, la epistemología en resumidas cuentas, es un producto del discurso “normal”, es decir, un tipo de afirmación en que existe un consenso de que es verdadera por parte de los participantes a quienes los demás participantes tienen por “rationales”. En esta misma línea de pensamiento, la filosofía tradicional ha tratado de explicar la “racionalidad” y la “objetividad” en función de condiciones de representación a fin de eternizar el discurso normal, y según Rorty, desde los griegos se ha insistido en presentar una auto-imagen de la filosofía bajo este modelo.

Es que para la epistemología, ser “racional” es ubicar el conjunto adecuado de términos al cual debe traducirse todos los aportes para poder llegar a un acuerdo. En fin, para la epistemología la conversación es investigación implícita, en cambio, para la hermenéutica la investigación es conversación rutinaria.

De manera contrapuesta, nuestro pensador argumenta que ser “racional” para la hermenéutica, es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología, estar dispuesto a adquirir la manera de hablar del interlocutor en lugar de traducirla a la suya propia. Por el contrario, nuestro autor postula que “el discurso “anormal” puede ser cualquier cosa, comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual, y no hay ninguna disciplina que lo describa (...)” (LFYEN p. 292) en clara alusión a la epistemología.

Nuestro pensador, para establecer una clara diferencia entre epistemología y hermenéutica, postula que la frontera entre una y otra no está establecida por la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, ni entre hecho y valor ni entre conocimiento objetivo y otro tipo de conocimiento. En efecto:

“Seremos epistemólogos donde ya tenemos prácticas admitidas de investigación o de manera general, de discurso, con la misma facilidad en el arte académico, filosofía, “escolástica” o política parlamentaria que en la ciencia “normal” (...) porque cuando una práctica lleva el tiempo suficiente las convenciones que la hacen posible –y que permiten un consenso sobre cómo dividirla en partes- se pueden aislar con facilidad. (...)” (LFYEN p. 292).

## Filosofía y Hermenéutica

En esta misma línea de pensamiento, podemos colegir que Gadamer al igual que Heidegger no hace concesiones ni al dualismo cartesiano ni tampoco a la noción de constitución trascendental, en cualquier sentido que se tome desde la óptica idealista. Más que el dualismo metafísico lo importante con nuestra intuición “existencialista” es la redescipción de nosotros mismos. Para Heidegger, Sartre y Gadamer, la investigación objetiva es posible y muchas veces real pero proporciona sólo algunas de las muchas

formas de describirnos a nosotros mismos y algunas de ellas pueden hacer difícil el proceso de edificación, suponiendo que el discurso que edifica es el discurso “anormal” –por oposición al discurso normal o constructivo, utilizado por los filósofos normales- puesto que nos ayuda a convertirnos en seres nuevos pues, nos saca por la fuerza de lo extraño o sobrenatural.

En esa línea de pensamiento, podemos decir, que el intento de Gadamer -quien parte de la crítica al “idealismo” y al “metodologismo de la teoría del conocimiento”- de rechazar la exigencia de objetividad no es más que el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa exclusivamente por su anormalidad (LFYEN p. 328) o de otro modo, es el intento de impedir que la educación se transforme exclusivamente en una instrucción en los resultados de la investigación normal. Rorty utiliza algunas ideas expuestas por Gadamer y Sartre para ilustrar el contraste existente entre la filosofía sistemática y filosofía edificante e indicar también el contraste entre filosofía “normal” y “anormal”. Esta última, según hemos podido ver no se adapta a las pretensiones del tradicionalismo cartesiano-kantiano de los siglos XVII y XVIII.

Rorty postula que hay que dejar de lado esta concepción tradicionalista de los seres humanos. En efecto:

*“Hay que dejar de lado esta imagen clásica de los seres humanos antes de poder dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología. El intento de conseguirlo tiene el nombre de “hermenéutica”, término polémico dentro de la filosofía contemporánea” (LFYEN p. 328).*

El término “Hermenéutica” utilizado en este sentido, lo extrapola Rorty de la obra *Truth and Method* de Hans-Georg Gadamer (5) quien establece claramente que la Hermenéutica no es un método para hallar la verdad que se adapte a la imagen clásica del hombre. Incluso, refiere que los problemas hermenéuticos tuvieron su origen en determinadas ciencias como la teología y la jurisprudencia, que luego se extendieron a las ciencias históricas. Lo que pone en práctica Gadamer, de manera general, es preguntar qué conclusiones podemos colegir del “fenómeno hermenéutico” como realidad que la epistemología ha tratado de evadir.

Gadamer postula que desde el punto de vista educacional como antítesis del epistemológico o tecnológico, la manera de decir las cosas es más importante que la posesión de verdades.

Rorty prefiere utilizar la palabra “edificación” en lugar de “educación” o “Bildung” (educación, auto-formación), utilizadas por Gadamer, para referirse al intento de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas; el uso del término “edificación” quizás descansa en la consecuencia que él sigue como pensador, en la defensa de los postulados de la “filosofía edificante”, que veremos más adelante. Al respecto, nos dice:

*“El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura (...) que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede consistir también en la actividad “poética” de elaborar esas metas nuevas, nuevas palabras o nuevas disciplinas, a lo que seguiría por así decirlo, lo contrario de la hermenéutica: el intento de reinterpretar nuestros entornos familiares en términos, no familiares de nuestras nuevas invenciones” (LFYEN. p. 325).*

Luego, continúa:

*“En cualquier caso, la actividad (...) es edificar sin ser constructivo –al menos si “constructivo” significa aquella forma de cooperación en la realización de los programas*

*de investigación que tiene lugar en el discurso normal. Se supone que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos” (LFYEN. p. 325).*

Así pues, vemos que el intento de Gadamer, es disolver la imagen tradicional del hombre-como-esencialmente-conocedor-de-esencias, es un esfuerzo por dejar de lado la distinción entre hecho y valor, y para referirnos que “descubrir los hechos” es sólo uno de los diferentes proyectos de “edificación.

Es que en la conversación -aspiración de la filosofía edificante- somos sujetos más que buscadores de la verdad, cuestión que explica que el filósofo edificante tiene como tarea primordial ayudarnos a “evitar el auto-engaño que se deriva de creer que nos conocemos a nosotros mismos conociendo un conjunto de hechos objetivos (...) o el auto-engaño de pensar que poseemos una naturaleza profunda, oculta, metafísicamente significativa que nos hace “irreductiblemente” diferentes (...)”(LFYEN. p. 337).

Para nuestro autor, una forma de conseguir la sabiduría, no es encontrar el vocabulario correcto para representar la esencia sino pensar en ella como la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación. En efecto: “Una forma de ver la filosofía edificante como amor a la sabiduría es verla como el intento de impedir que la conversación degenera en una investigación, en un intercambio de opiniones” (LFYEN. p. 336).

Nuestro autor piensa que no debemos intentar tener un sucesor de la epistemología sino más bien dejar de lado la idea de que la filosofía debe centralizarse en torno al descubrimiento de un marco permanente de investigación (LFYEN. p. 343). Ya hemos visto que Rorty insiste en la idea de que espacio cultural dejado por la desaparición de la epistemología, concebida como la búsqueda de *fundamentos* del conocimiento, no pretende ser cubierto por la hermenéutica ni tampoco como una actividad que sustituya a la actividad desarrollada en otras épocas por la filosofía centrada en la epistemología, esto es, en la búsqueda permanente de fundamentos (LFYEN. p. 287).

En efecto:

*“(...) hermenéutica no es el nombre de una disciplina, ni de un método de conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es 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 (...)” (LFYEN. pp. 287-288).*

Los términos *constricción* y *confrontación* que utiliza Rorty en la cita anterior, reflejan un rechazo hacia la confrontación de los objetos en la mente, objetos que se impongan a sí mismos o representaciones que no se puedan negar o a las reglas que, según nuestro autor, constriñen o limitan la investigación, es decir, un permanente deseo a encontrar fundamentos en todo discurso.

En esta línea de pensamiento, la epistemología ha ido avanzando bajo la suposición de que todos los aportes que se hagan a un discurso son “conmensurables” (LFYEN. p. 11-12). Así pues, la hermenéutica ha planteado una lucha permanente contra este presupuesto.

Rorty, quien se confiesa conocedor del vocabulario y de las obras de la filosofía analítica, piensa que dentro de ésta se ha establecido que el terreno común con los otros seres humanos, está en el lenguaje, pues se daba como supuesto que suministraba una especie de esquema universal para todo tipo de contenido (LFYEN. p. 287-288). Creer que dicho terreno común no existe es dudar incluso de la propia racionalidad. De esta manera, Kuhn, Feyerabend, Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson, han sido cuestionados por otros pensadores porque han abandonado la búsqueda de tal conmensuración y han sido considerados como “filósofos relativistas”. El término

“relativista” es aplicado por algunos pensadores cuando cuestionan a otros que no comparten sus ideas, teorías o vocabularios, para conseguir la verdad.

En esta misma línea de pensamiento, Rorty critica fuertemente a la filosofía analítica al considerarla como un intento de mantener los puntos de vista de la filosofía kantiana, puesto que postula que la representación es lingüística en vez de mental. En tal sentido, la filosofía analítica considera que la filosofía del lenguaje, en lugar de ser considerada como “crítica trascendental” o psicología es la disciplina que da los “fundamentos del conocimiento”.

Rorty piensa que la manera tradicional de relacionar hermenéutica y epistemología es separando los aspectos de la cultura en dos grandes sectores o áreas: la epistemología se encargaría de toda la parte “cognitiva” seria e importante (aquella en que cumplimos nuestras obligaciones con la racionalidad) y la hermenéutica se ocuparía de todo lo demás (LFYEN. p. 291). La idea que subyace a esta división de la cultura, es que el conocimiento en sentido estricto, sólo puede darse por el descubrimiento de un método de conmensuración.

En este sentido, nuestro autor nos dice que la idea de conmensurabilidad está subsumida a la idea de “cognición auténtica” y todo aquello que la epistemología no puede convertir en conmensurable, sencillamente, no lo toma en cuenta porque se trata de algo “subjetivo”.

Ahora bien, el enfoque pragmatista del conocimiento que hemos identificado como “conductismo epistemológico” considera que la división entre los discursos que pueden hacerse conmensurables y los no conmensurables (o inconmensurables), es la misma que existe entre discurso “normal” y discurso “anormal”. Según nuestro pensador, esta distinción es la generalización de la discriminación que utiliza Kuhn entre ciencia “normal” y ciencia “revolucionaria”. En efecto:

“La ciencia “normal” es la práctica de resolver los problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre lo que se tiene por una buena explicación de los fenómenos y sobre lo que haría falta para que un problema estuviera resuelto” (LFYEN. p. 291).

Luego, nuestro autor agrega:

*“La ciencia “revolucionaria” es la introducción de un nuevo “paradigma” de explicación y por tanto, de un nuevo conjunto de problemas. La ciencia normal está todo lo cerca que puede estar la vida real de la idea del epistemólogo de lo que significa ser racional. Todos están de acuerdo en cómo evaluar todo lo que dicen todos los demás (...)”* (LFYEN. p. 291).

## **Filósofos Sistemáticos y Filósofos Edificantes**

Nuestro autor sostiene que “las excepciones al consenso neokantiano, son ....Dewey, Wittgenstein y Heidegger” (LFYEN. p. 154). Especialmente, Rorty hace referencia de manera frecuente en la segunda y tercera parte de *“La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza”* a estos tres pensadores, pues, los considera como filósofos “edificantes” que contraponen a los filósofos “sistemáticos”, en cuanto a que nos han suministrado una nueva forma de interpretar la realidad, tratando de imprimirle un nuevo carácter “básico” a la filosofía, a fin de postular un contexto definitivo de pensamiento (LFYEN. p. 15).

Dewey dio una nueva versión naturalizada a la interpretación hegeliana de la historia; Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que se diferenciara ampliamente del mentalismo cartesiano; Heidegger, una nueva manera de categorización filosófica que no tuviera relación con la ciencia, la epistemología o con la búsqueda de la certeza.

Estos tres filósofos revolucionarios que nacieron hacia finales del siglo XIX, han ejercido impacto en la manera de estudiar la realidad mundana en el siglo XX y aún su pensamiento tiene una plena vigencia. En este sentido, el pensamiento de estos filósofos hace eclosión dejando de lado la concepción kantiana de la filosofía como disciplina básica que insistía en las ideas sobre el conocimiento y la mente del siglo XVIII.

Wittgenstein, Heidegger y Dewey pretendieron ayudar a la sociedad como conjunto, a liberarse de actitudes y vocabularios caducos y a no suministrar una base para las intuiciones y costumbres del presente.

En efecto, nuestro autor nos dice:

“ (...) todos ellos, en sus obras posteriores, se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía como disciplina básica...Por eso, sus escritos últimos son más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico” (LFYEN. p. 15).

Los tres filósofos “edificantes” ya nombrados, dejan de lado el concepto de “mente” postulado por Descartes, Locke y Kant. En esta misma línea de pensamiento, podemos barruntar que desde el momento en que Descartes hizo del solipsismo gnoseológico (6), la idea central del pensamiento filosófico riguroso, los filósofos se han dado a la tarea de tratar de encontrar la base del conocimiento, de la estética, de la moralidad y de todo aquello considerado de importancia en el individuo.

En otras palabras, Dewey, Wittgenstein y Heidegger rechazan la epistemología y la metafísica como disciplinas posibles; tal actitud obedece al hecho de que la argumentación del discurso de aquéllas hacia los conceptos tradicionales de la filosofía carecía de la intención de buscar proposiciones erróneas.

Para Rorty, estos tres pensadores del siglo XX, han suministrado una filosofía revolucionaria –siguiendo el concepto de ciencia revolucionaria de Kuhn- pues han introducido nuevos elementos para estudiar la realidad humana en la que no aparece la tradicional manera de concebir al mundo desde Platón hasta Kant. Nuestro pensador, compara la posición asumida por Dewey, Wittgenstein y Heidegger, con la posición asumida por el iluminismo con el vocabulario vigente hasta el siglo XVIII.

Nuestro autor, al argumentar sobre las revoluciones científicas habidas a lo largo de la historia de la humanidad, hace alusión a la actividad de *conocer* como principal paradigma de la tradición filosófica occidental. El *conocer* como acto volitivo es considerado por nuestro autor, como sinónimo de tener creencias verdaderas justificadas o creencias convincentes que hacen innecesaria la justificación (LFYEN. p. 331).

Dicha actividad humana ha permitido un conjunto de revoluciones en el ámbito científico promovidas por filósofos que han dejado su huella permanente en la historia del mundo. Dichos filósofos han puesto en vigencia un conjunto de prácticas, consideradas como paradigma de *conocer* y luego tratan de probar que el resto de la cultura puede beneficiarse de dicho paradigma. Algunos ejemplos son: las críticas de Descartes y Hobbes a la escolástica, la mecánica de Galileo, la lógica matemática, entre otras.

En este sentido, cuando un paradigma o línea de investigación consigue imponerse, los filósofos que nuestro autor categoriza como pertenecientes a la corriente principal, tratan de reconstruir toda la investigación e incluso toda la cultura existente para ceñirla al nuevo modelo, a fin de que se impongan la “objetividad” y la “racionalidad” en áreas que se encontraban anteriormente en la penumbra bajo el manto de la superstición, la convención y lo que es más importante, la falta de una adecuada comprensión epistemológica para que el hombre pudiera representar con exactitud la naturaleza.

Pero han existido figuras relevantes del mundo filosófico que sin llegar a formar una corriente tradicional de pensamiento, se han caracterizado por realizar una especie de abscisión en concepción eidética impuesta por otros pensadores de que la “*esencia*” del hombre es ser un “*conocedor de esencias*” (LFYEN. p. 333). Rorty incluye en este grupo

de filósofos “edificantes” a John Dewey, Goethe, Kierkegaard, William James, Wittgenstein, Martin Heidegger, entre otros. Nuestro pensador distingue a estos filósofos periféricos, quienes se han caracterizado por su escepticismo hacia la filosofía tradicional sistemática o en otras palabras hacia todo proyecto de “conmensuración universal”. En efecto, nuestro pensador nos dice:

*“Los grandes pensadores periféricos de nuestro tiempo son Dewey, Wittgenstein y Heidegger. En los tres casos resulta difícil interpretar su pensamiento como expresión de concepciones sobre los problemas filosóficos tradicionales...Se ríen de la imagen clásica del hombre, la imagen que contiene la filosofía sistemática, la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final...”* (LFYEN. pp. 332-333).

Nuestro autor, postula que los primeros –que centran sus postulados en la Epistemología- son constructivos y dan argumentos, mientras que los grandes filósofos edificantes o periféricos –que tienen su punto de partida en la desconfianza hacia la Epistemología- son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Los grandes filósofos sistemáticos construyen para la eternidad como los grandes científicos; los filósofos edificantes destruyen en beneficio de sus semejantes, de su propia generación; saben perfectamente que su discurso perderá efectividad y vigencia, una vez que pase el período contra el cual reaccionaron.

Mientras los filósofos sistemáticos quieren dejar su huella indeleble en el camino de la ciencia, los filósofos edificantes, periféricos prefieren dejar un espacio abierto para la admiración de los poetas –en abierta alusión a Platón quien definió al filósofo como antítesis del poeta que podía argumentar sus opiniones, suministrar razones y justificarse- admiración que se traduce en la postulación de algo nuevo, “algo que no sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se puede explicar y difícilmente se puede describir” (LFYEN. p. 334).

Quizás esta sea la razón por la cual los filósofos sistemáticos, que nuestro autor identifica como “revolucionarios” -como antítesis de los filósofos “normales”- que defienden la argumentación como Husserl y Bertrand Russell, no consideran filósofos a Nietzsche ni a Heidegger. Husserl y Russell considerados por nuestro autor, como filósofos revolucionarios sistemáticos (al igual que Descartes y Kant) han fundado nuevas escuelas en las cuales se puede practicar la filosofía normal, profesionalizada. Éstos, consideran que la inconmensurabilidad de su nuevo vocabulario en relación con el antiguo es un mero problema e institucionalizar el nuevo vocabulario (LFYEN. p. 333).

Pero paralelamente, nuestro autor considera también otro grupo de filósofos revolucionarios que se sorprenderían de que su vocabulario llegara a institucionalizarse o bien que su obra pudiera llegar a ser conmensurable o apegado a la tradición. En este grupo, Rorty incluye al segundo Wittgenstein, el segundo Heidegger así como a Kierkegaard y Nietzsche.

El asunto que le concierne al filósofo edificante a diferencia del filósofo sistemático, es que el primero se interesa por presentar un nuevo 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)” (LFYEN. p. 333) y no en suministrar argumentos, que es el papel tradicional del filósofo desde Descartes. Podría decirse que el filósofo edificante está violando las reglas de la filosofía normal, es decir, las reglas de la filosofía de su época así como también una especie de meta-regla como es sugerir exclusivamente un cambio de reglas ya que ha visto que las anteriores ya no son las adecuadas porque son un obstáculo para la solución de los problemas eternos.

Los filósofos edificantes a diferencia de los filósofos sistemáticos revolucionarios son los denominados “anormales” es decir, en lugar de presentarse como si hubieran descubierto alguna verdad objetiva (por ejemplo, qué es la filosofía), a lo cual se niegan rotundamente, prefieren identificarse como personas que hacen algo distinto y más

importante que ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas (LFYEN. p. 335).

Es preferible ver a los filósofos edificantes como interlocutores en una conversación a verlos como si tuvieran opiniones sobre temas de interés común; es que la filosofía edificante, postulada por Rorty, como amor a la sabiduría es vista como el intento de impedir que la conversación degenere en investigación, en un intercambio de opiniones. La aspiración de la filosofía edificante es mantener una conversación más que a descubrir la verdad.

Una última idea en esta sección. Rorty al tratar de precisar más claramente la diferencia entre epistemología y hermenéutica, utiliza la metáfora empleada por Oakeshott :

“mientras la primera ve a los participantes unidos por intereses mutuos en la consecución de un fin común (*Universitas*), la hermenéutica los observa en bajo una *societas* es decir, personas que tienen distintos caminos en la vida pero que se han unido más por urbanidad que por un objetivo común” (7)

## Conclusiones

Si logramos echar la mirada hacia atrás, en el tiempo, en una visión general retrospectiva de la historia de la filosofía, el *factum* de Rorty indica los orígenes de la filosofía y sus características desde la concepción cartesiana hasta los noúmenos kantianos que representa el intento de la filosofía por encontrar los fundamentos del conocimiento. La filosofía fue considerada como discurso o filosofía “normal” convertida en el siglo XX en epistemología, en clara alusión al vocabulario de Kuhn y definida como posición ortodoxa en los círculos intelectuales de los siglos XVII y XVIII.

A dicha interpretación Rorty contrapone la filosofía revolucionaria y edificante de un grupo de pensadores que califica de filósofos anormales, antifundacionalistas, reactivos y relativistas, más que constructivos, entre quienes destacan Wittgenstein, Heidegger y Dewey, considerados como los tres grandes filósofos del siglo XX, quienes tuvieron un pasado “normal” pero que luego consiguieron una nueva vía que los llevó a emerger de la filosofía fundacional y epistemológica.

Igualmente, emulando a los tres grandes pensadores, la obra de Rorty desea ser un aporte a la conversación más que a la investigación, desea ser una obra terapéutica, reactiva, -dejando de lado más que buscando argumentos en contra de la filosofía tradicional- como él mismo la califica, más que constructiva, orientada a hacer reflexionar al lector sobre los motivos que tiene para filosofar, más que a presentarle un nuevo paradigma filosófico.

El énfasis puesto en el lenguaje de la filosofía analítica, terreno que conoce ampliamente Rorty por tener sus raíces fuertemente asentadas en dicho pensamiento, pone de relieve el agotamiento de la tradición epistemológica del siglo XX.

Nuestro autor en el intento de ofrecernos un nuevo camino para filosofar, se sirve de postulados kuhnianos y de la hermenéutica de Gadamer, que nos ayudan a alejarnos de la tradición filosófica como el intento de buscar alguna verdad, abogando por participar en una conversación más que intentar dicha búsqueda.

La sabiduría práctica que viene de la *phronesis* aristotélica y la conversación son las actividades post-filosóficas que quedan como único camino a quienes desean salir de la tradición filosófica orientada por la epistemología.

## Bibliografía

- Delgado Ocando, José Manuel (2001). “Richard Rorty. Contingencia, ironía y Solidaridad”. Librarius. LUZ. Maracaibo.

- Ghirdelli Jr, Paulo (2001). "Richard Rorty: Verdad y lenguaje". Universidad Estatal Paulista. Ciudad de Marília, Brasil.
- Iglesias, Mercedes (2001). "R. Rorty: Una propuesta postmoderna de la cultura". LUZ. Maracaibo.
- Márquez-Fernández, Álvaro (2001). "Richard Rorty: Filosofía, postmodernidad y lenguaje". LUZ. Maracaibo.
- Rorty, Richard (1995). *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Tercera edición. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Ediciones Cátedra Madrid.
- ----- (1998). *Pragmatismo y Política*. Traducción al castellano por Rafael del Águila. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

## Notas

(1) Cfr Richard Rorty. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Tercera edición. Trad. Cast. Jesús Fernández Zulaica. Ediciones Cátedra. S.A. Madrid, 1995. p.134. En adelante identificaremos con las siglas LFYEN.

(2) Cfr. Abbagnano, Nicolas. *Historia de la Filosofía*. Volumen II. p.320.

(3) Cfr. Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. Londres y Nueva York. 1963. p 170

(4) Cfr Quine, W. O. *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass. 1953. p. 42.

(5) Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Nueva York, 1975.

(6) **solipsismo** puede definirse como la radicalización del subjetivismo, como la teoría gnoseológica y metafísica, según la cual **la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, "mi yo sólo" (solus ipse)**. Sin embargo, lo frecuente es distinguir entre solipsismo metodológico o gnoseológico y el solipsismo metafísico. El primero el solipsismo metodológico es un momento lógico en un proceso cuya finalidad es asentar en un suelo seguro las verdades que deben ser consideradas con principios. En este sentido se dice de la **duda metódica de Descartes** y en general de todo el idealismo gnoseológico moderno, están fundados en un solipsismo. Véase *Diccionario de Filosofía*, de Ferrater Mora. Tomo Q-Z, página 3341. Editorial Ariel-Referencia. Barcelona. 1994.

(7) Cfr. Oakeshott, Michael. *On Human Conduct*. 1975