Aristinete Bernardes Oliveira Neto

La Filosofía Latinoamericana como Política Cultural

Un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fornet-Betancourt

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO POLÍTICA CULTURAL

COLECCIÓN SUMMA CUM LAUDE

Bernardes Oliveira Neto, Aristinete.

La filosofía latinoamericana como política cultural : un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fornet-Betancourt / Aristinete Bernardes Oliveira Neto. -- Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2014

118 p. ; 17x21 cm (Summa Cum Laude)

ISBN: 978-958-631-851-8

Incluye referencias bibliográficas (p. 113-118).

Contenido: los límites de la epistemología en Richard Rorty. -- la transformación de la filosofía en Raúl Fornet-Betancourt.

1. Rorty, Rorty, 1931–2007 -- Pensamiento filosófico 2. Fornet-Betancourt, Raúl, 1946- -- Pensamiento filosófico 3. Filosofía latinoamericana. 4. Identidad cultural 5. Sociología I. Tít. II. Serie III. Universidad Santo Tomás. Facultad de Filosofía y Letras. Maestría en Filosofía Latinoamericana.

190 SCCD 23 CO-BoUST

© Aristinete Bernardes Oliveira Neto, 2013

© Universidad Santo Tomás, 2014

Ediciones USTA. Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfonos: (+571) 5878797 ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Blanco Betancourt.

Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto (coordinador), Lorena Castro Castro (asistente editorial).

Diseño y diagramación: Luis Carlos Manjarrés.

Corrección de estilo: Edson Guáqueta.

Fotografía de portada: Mona Lisa. Autor: Dan Gamboa Bohórquez. www.larepública.com.

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S.A., quien solo actúa como impresor.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-851-8

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

COLECCIÓN SUMMA CUM LAUDE

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO POLÍTICA CULTURAL

Un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fornet-Betancourt

ARISTINETE BERNARDES OLIVEIRA NETO

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

A Colombia

PRÓLOGO

Richard Rorty advertía en *Consecuencias del pragmatismo* que los filósofos contemporáneos suelen ver en el pragmatismo un movimiento filosófico desfasado, que floreció a comienzos de siglo en una atmósfera algo provinciana y que hoy día ya ha sido “refutado por completo” (1996, p. 23). Comprobamos que esta idea aún gravita en ciertas escuelas académicas –más en las nuestras–, que ven, o mejor, no ven, no alcanzan a vislumbrar los aportes de la tradición anglosajona, por tildarla apresuradamente de ser una filosofía al servicio de la ciencia y estar hecha de problemas alejados del “hombre concreto y arrojado”, como dramáticamente se muestra al hombre de hoy y a su entorno social, lo cual suele denominarse como “Crisis”, escrita con “K”. Nada más equivocado que esto. Basta ver y comprobar, dentro de la corta pero significativa tradición norteamericana, que son muchos los aportes de la filosofía pragmática a los llamados “problemas concretos”; es el caso, por ejemplo, de la política y la ética, o los avances de la estética contemporánea, o si se quiere, el cuestionamiento mismo del filosofar, que como bien se resalta constantemente, ha sido y sigue siendo puesto en duda por las “filosofías” actuales, o mejor llamadas “posmodernas” y de “pensamiento débil”¹. Richard Bernstein afirma que no solo se puede ver hoy un resurgir de temas pragmáticos, sino que además hay un interés creciente en los pragmatistas clásicos (James, Peirce y Dewey) que va más allá de los límites propios de las Facultades de Filosofía, dejando ver una “visión” nueva de la filosofía, en este caso norteamericana, que expone la continuidad y persistencia del legado pragmático, siendo llamada esta “visión” nueva neopragmatismo, que es una concepción que va desde la revisión de nuestros enunciados lingüísticos, pasando por la práctica social y recalando en una actitud fuertemente antifundacionalista, por no decir antimetafísica, de la filosofía misma.

---

1 Afirma Kloppenberg al respecto que “algunos posmodernistas son atraídos hacia el pragmatismo debido a que ofrece una crítica devastadora de todos los fundamentos filosóficos y justifica un escepticismo lingüístico de amplio rango contra todo reclamo de objetividad, consenso y verdad. Concebida así como una especie de posmodernismo, más que como una versión actualizada de la búsqueda por la verdad, que James identificó con Sócrates y con Mill, el pragmatismo se ha convertido pues en un viejo nombre para nuevas formas de pensamiento”. Kloppenberg, J. T., “Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?” en: Dickstein, M. (Ed.), (1998). *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. Durham: Duke University Press (pp. 83-84). También, en Cardona, P. (2011). *Ética política. Estética neopragmática*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

El texto aquí presentado, *La filosofía latinoamericana como política cultural. Un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fornet-Betancourt*, del profesor brasileño Aristinete Bernardes Oliveira Neto, es una prueba fehaciente de la actualidad y vitalidad de la filosofía pragmática contemporánea. En éste se destaca la creatividad desplegada al poner en diálogo dos tradiciones filosóficas por lo general desvinculadas, como son la filosofía analítica y el latinoamericanismo filosófico, respectivamente a través de las figuras de Rorty y Fornet-Betancourt. Según la tesis sostenida por el profesor Bernardes Oliveira, la transformación intercultural de la filosofía, propuesta por éste último halla en la *des-epistemologización* rortiana su condición de posibilidad, pues la crítica que hace Rorty de la Filosofía tradicional, con “F” mayúscula, es que ésta se centró cada vez más en cuestiones epistemológicas, relegando las demás dimensiones prácticas de la vida. La *metáfora del espejo de la naturaleza* que surgió con el genio de Descartes hizo del filósofo un buscador de verdades infalibles, intocables, creando la imagen de la filosofía como ciencia, “como tribunal de la razón”. Este tribunal fue posible gracias a la idea de sujeto que surgió con el autor francés: *una esencia* de vidrio donde se encuentran las representaciones del mundo exterior.

En *La filosofía latinoamericana como política intercultural. Un diálogo con Richard Rorty y Raúl Fornet-Betancourt*, vemos que este sujeto cartesiano cuenta con un ojo interior (*perceptio mentis*) que examina de primera mano las representaciones mentales, con la ilusión de encontrar verdades claras y distintas: el *yo* cartesiano es pura representatividad. Esta centralización en cuestiones epistemológicas surgió en torno a la necesidad de saber si nuestras representaciones internas eran exactas, con el fin de que pudiera alcanzar una autoridad epistemológica frente a las demás áreas del saber. Para Rorty, este proyecto de la modernidad fue el esfuerzo filosófico de encontrar un núcleo central, ahistórico y transcultural en el sujeto mismo, desde donde fuera posible establecer, de una vez por todas, el *paradigma de racionalidad universal*. La filosofía de la subjetividad partía del principio de que en nuestra interioridad se esconde un “terreno común”: la mente, el escarabajo wittgensteiniano, y que al entrar en contacto con esa realidad estaríamos entrando en contacto con nuestro *verdadero yo*, desde donde procede la racionalidad universal. Para *des-epistemologizar* la filosofía, es necesario “destruir” la idea cartesiana de sujeto. Estamos frente a la idea de sujeto como realidad ontológica (mente), desde donde se torna posible el acceso inmediato y absolutamente cierto a las esencias de la naturaleza, a través de representaciones mentales. Rorty, siguiendo el *nominalismo psicológico* de Sellars, afirma que el conocimiento es una *cuestión lingüística*. Sellars *lingüistiza* lo que antes era considerado pura *representatividad*, de acceso inmediato e infalible. Esto nos lleva

a entender que el conocer no es un contacto inmediato con nuestra conciencia, sino que es la capacidad de *justificar* lo que se dice frente a otro. El conocimiento se torna una cuestión de práctica social, de poner nuestras creencias en el espacio lógico de las razones, justificándolas frente a un determinado auditorio. Rorty afirma que con Sellars se puede superar el solipsismo cartesiano, entendiéndolo ya no como un *ego cogito*, sino como un miembro activo de una comunidad lingüística (Bernardes Oliveira). En dicha comunidad lingüística, decidir si tal o cual enunciando finalmente es válido o no, a partir, como advertimos líneas atrás, de la idea wittgensteiniana de que hablar un lenguaje es participar de un universo lingüístico, *es tomar parte de una práctica humana gobernada por reglas*².

Bernardes Oliveira parte de esta “conversación” de la comunidad de hablantes para encontrar puntos en común entre Raúl Fornet-Betancourt y entre el autor norteamericano Richard Rorty; de ahí que es de resaltar, como bien advierte el profesor Leonardo Tovar, que “la polifonía filosófica alentada por el filósofo cubano residente en Alemania sirve como campo de aplicación de la deconstrucción epistemológica gestada por Rorty. Aunque suene contraveniente, la interculturalidad propugnada por Fornet se deriva del etnocentrismo planteado por aquél. El carácter inédito de la relación entre estos dos pensadores, pertenecientes a circuitos filosóficos y mundano-vitales distintos, no se le escapa al autor, pero haciendo gala de la imaginación creativa impulsada por el filósofo norteamericano, establece conexiones entre las dos tradiciones que, superados presumibles prejuicios de lado y lado, pueden ser de mutua conveniencia hermenéutica”.

---

2 Esta idea, como es bien sabido, fue desarrollada con mucho detalle por el norteamericano J. Searle. Ahora bien, Searle amplía propiamente los trabajos de su maestro J. Austin. De este modo, si “hablar una lengua” es involucrarse en todo un sistema de prácticas y actividades, “hablar una lengua” es por consiguiente *hacer cosas con palabras*. Los profesores J. J. Acero, E. Bustos y D. Quesada afirman que a Wittgenstein es a quien le debemos *el habernos refrescado estas cosas*, pero es a Austin a quien le debemos “los primeros pasos sistemáticos en la investigación del género de cosas que llevamos a cabo por el mero hecho de usar nuestras palabras. ¿Qué cosas son éstas? La respuesta la hallamos en su importantísima obra póstuma: *How to Do Things with Words*. Cuando uno se vale de la propia lengua —sostuvo Austin—, lleva regularmente a cabo actos de los tres siguientes tipos: *locutionary acts*, *illocutionary acts* y *perlocutionary acts*”. Cfr. J. J. Acero, E. Bustos y D. Quesada. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, op. cit., p. 204.

Ahora bien, no queremos entrar en el debate de si las obras de Wittgenstein influyeron o no en el oxoniense, lo que sí dejamos claro es que Searle, bajo un *espíritu pragmático* e influido por su maestro Austin, sistematizó propiamente lo que hoy conocemos como “la teoría de los actos de habla”. Para seguir este debate de las posibles influencias entre Wittgenstein y Austin, recomendamos leer el texto introductorio a la edición en español del libro de Austin *Cómo hacer cosas con palabras*. Cfr. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, “La filosofía de John L. Austin”, en: J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Trad. G. R. Carrió y E. A. Rabossi (Barcelona, Paidós, 1982).

Felicito la publicación de este texto, pues ratifica que la filosofía, por una parte, no pertenece a regiones, a lugares señalados y que, por otro lado, relacionar pensamientos, corrientes o escuelas “aparentemente” dispares no siempre es peligroso; todo lo contrario, deberíamos hablar más seguido, pues lo que importa en realidad es el trabajar con seriedad en filosofía y no casarnos con rótulos desde antes de empezar nuestra tarea, pues muchos de nuestros enunciados son provisionales ya que, sin lugar a dudas, somos contingentes. Por eso quiero terminar, como lo advertía Rorty en “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, Con la afirmación de que “aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos” (Rorty, 1996, p. 247).

Freddy Santamaría

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	13
1. LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA EN RICHARD RORTY	
1.1. Introducción	19
1.2. La Filosofía en el «Punto Cero»	26
1.3. El «yo» como representatividad y el autoritarismo epistemológico	35
1.4. La contingencia del «yo» y la filosofía como el arte de la creación	47
1.5. De la epistemología a la filosofía de la solidaridad	59
2. LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN RAÚL FORNET-BETANCOURT	
2.1. Introducción	67
2.2. El «des-filosofar» de la filosofía y la pluralidad de voces de la razón	70
2.3. La contextualización de la razón y la pluriformidad de «filosofías» en América Latina	79
2.4. El neopragmatismo rortiano y la filosofía intercultural	86
CONCLUSIONES	101
REFERENCIAS	113

INTRODUCCIÓN

*La filosofía es un nombre para encasillar diferentes cosas
en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en
universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo.*

Richard Rorty

En los espacios académicos dedicados a la filosofía latinoamericana predomina la preocupación de defender la tesis de que en América Latina hay un verdadero filosofar. Esta lucha filosófica contra titanes solo hace que nuestro quehacer filosófico *se fustigue a sí mismo*, en lugar de explorar nuevos horizontes.

La pregunta por la filosofía latinoamericana es el problema del cual me ocupo en esta investigación. En las primeras páginas, daremos cuenta de que solo se hace la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana en los espacios que siguen todavía colonizados por la racionalidad occidental; así, en razón de esta “colonización mental”, el punto de partida es deconstruir el *logocentrismo* europeo. En la medida que la idea de filosofía tradicional se vuelve apenas un vocabulario más en la historia de la humanidad, nos damos cuenta de que no hay realidades ahistóricas y trascendentales que definan el verdadero filosofar.

El punto de partida de nuestra investigación es el *malestar* que causa la pregunta por la filosofía latinoamericana entre nosotros, la cual consideramos un presupuesto. Al principio, el problema de este trabajo es la pregunta por la filosofía latinoamericana; no obstante, poco a poco mostraremos que no pasa de un *pseudoproblema* que ha fustigado el filosofar en América Latina. Por tal razón, reemplazaremos la pregunta *¿hay una filosofía latinoamericana?* por una nueva: *¿cuál es la mejor actitud filosófica desde el continente latinoamericano?* Es decir, el problema ya no es la existencia, sino el quehacer filosófico en América Latina.

Este malestar que mencionamos nos movió a emprender un camino terapéutico, mostrando que gran parte de los problemas filosóficos no pasan de ser falsos problemas.

Entre ellos se encuentra la cuestión del conocimiento como *representatividad*: que los seres humanos cuentan con un teatro interno (mente) donde se escenifican las esencias de la naturaleza. Entonces, el conocimiento se da a través de un contacto inmediato que el sujeto tiene con el mundo de la conciencia. De este modo, la filosofía cuenta no solo con la *objetividad ontológica* (la mente) sino, además, con la *objetividad epistemológica*: el *yo* conserva una autoridad epistémica incorregible. El modelo del conocimiento como representatividad es el fundamento de la racionalidad moderna, determina los límites de la filosofía; en otras palabras, solo se puede filosofar verdaderamente a partir de la racionalidad europea.

Ahora bien, desde el *método analítico-lingüístico*, veremos que todos los problemas de la filosofía no pasan de ser vocabularios creados por genios como Platón y Descartes para fines específicos. Descartes no descubrió el *cogito* como si fuera una realidad ontológica que siempre estuvo a la espera de alguien que lo encontrara; el *cogito* hace parte del vocabulario creado por Descartes y corresponde a sus propios intereses. Así, los problemas filosóficos no están escritos en la naturaleza, sino que son apenas una creación humana. Este proceso deconstructivo nos lleva a ampliar nuestro concepto de filosofía, entendiéndola ahora como la creación de vocabularios que se hace desde los distintos mundos culturales.

Las lecturas de las obras del filósofo estadounidense Richard Rorty fueron cruciales en estos años de investigación. Ciertamente, muchos podrán refutarme diciendo que no es adecuado el estudio de un filósofo estadounidense en un trabajo de Maestría en Filosofía Latinoamericana. No obstante, es suficiente la lectura de algunas páginas de las obras de Rorty para que el estudiante de filosofía latinoamericana se dé cuenta de que el autor nos ayuda a *repensar la filosofía*, evitando el peligro de que nos quedemos *embruados* por los grandes centros filosóficos, por la idea de que solo se hace filosofía cuando planteamos cuestiones relacionadas con la metafísica o con la epistemología. El pensamiento rortiano amplía el concepto de filosofía, de tal modo que da espacio para defender las pluralidades filosóficas y reconfigurar el quehacer latinoamericano. Las siguientes palabras de Rorty justifican, por sí mismas, la presencia del autor en nuestra investigación: “*La filosofía es un nombre para encasillar diferentes cosas en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo*” (2005a, p. 181).

En América Latina también se encuentran propuestas filosóficas muy similares a la filosofía de Richard Rorty. El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt dedica sus textos a promover una *transformación de la filosofía*, hasta que se pueda reconocer que cada contexto

cultural tiene sus propias potencialidades filosóficas. Este proyecto de transformación de la filosofía que se encuentra en ambos autores nos permite reconocer el pensamiento latinoamericano como un verdadero filosofar, como una voz más entre las polifonías de las culturas de la humanidad.

Rorty y Fornet-Betancourt comparten dos momentos filosóficos cruciales para nuestra investigación, a saber: *la deconstrucción y la idea de filosofía como conversación de la humanidad*. Empiezan con el proceso deconstructivo de la concepción de una racionalidad transcultural como fundamento universal, que defina los criterios para el verdadero filosofar. Esto los lleva a reconocer la pluralidad de voces de la razón y, por tanto, a defender la tesis de que la filosofía se hace desde los mundos de la vida, sin necesidad de someterse al logocentrismo europeo. La actitud crítica de ambos autores frente al *uso colonizado de la razón* hace posible una nueva figura de la filosofía, sin rasgos de autoritarismos epistemológicos, donde todos los discursos culturales participan de la conversación de la humanidad. La pluralidad de la filosofía reclama una *racionalidad comunicativa*.

El *des-filosofar de la filosofía* en Fornet-Betancourt y la *des-epistemologización de la filosofía* en Rorty hacen parte del mismo proyecto de transformación de la filosofía, indispensable para superar el colonialismo epistemológico y, consecuentemente, la fastidiosa pregunta por la existencia de una filosofía propiamente latinoamericana. Ahora bien, nuestra actividad filosófica sigue con la esperanza de nuevos horizontes, cuestionando las posibilidades del quehacer filosófico en América Latina. El neopragmatismo de Rorty y la *interculturalidad* de Fornet-Betancourt nos muestran que lo mejor que podemos hacer en América Latina es edificar una filosofía como conversación.

Contextualizado así lo que se desarrolla a lo largo de este trabajo, y antes de presentar el contenido de los capítulos que constituyen el *corpus* del mismo, quiero mencionar los alcances y límites de esta investigación. El presente texto presenta no solo un buen estudio de la filosofía de Rorty y Fornet-Betancourt, sino que además se arriesga con nuevas propuestas filosóficas para el contexto latinoamericano. Los dos primeros capítulos hacen el esfuerzo de mostrar los *puntos de encuentro* entre pensadores de contextos filosóficos distintos: el hecho de que Rorty sea estadounidense y Fornet-Betancourt cubano favorece nuestra propuesta de romper con los centralismos filosóficos y empezar a filosofar entre mundos. El esfuerzo metodológico que hicimos de entrelazar discursos de vertientes distintas hace parte de nuestra propuesta: filosofar en la interculturalidad. Ahora bien, las conclusiones del presente trabajo pueden

presentar un tono polémico a quienes todavía acreditan que es posible construir una filosofía latinoamericana sobre los principios de la metafísica. Nuestra afirmación de que lo único que podemos hacer en América Latina es una filosofía como política cultural provoca malestar a muchos filósofos, pero son los malestares que provocan las grandes investigaciones. Nuestro propósito consiste en provocar la conversación.

Veamos ahora, en términos generales, el contenido de nuestro trabajo. El primer capítulo, titulado “Los límites de la epistemología en Richard Rorty”, hace una reconstrucción histórica de los grandes momentos de la filosofía que configuraron la racionalidad occidental. El concepto de *yo* en Descartes hace que la filosofía se centralice en la epistemología, creyéndose que la más noble de sus funciones consiste en descubrir las verdades absolutas e inmutables. La metáfora del espejo de Rorty nos muestra que el sujeto cartesiano es como una cáscara que protege una esencia de vidrio (mente) donde se reflejan las esencias de la naturaleza. Para Descartes, solo somos sujetos en la medida que representamos verdades incorregibles en nuestro teatro interior. Con Wilfrid Sellars veremos que no hay un conocimiento pre-lingüístico como pensaba Descartes, sino que conocemos solo a través del lenguaje. Ahora bien, el segundo Wittgenstein nos dice que no hay un lenguaje privado, sino que el significado depende del uso y del contexto. Entonces, concluiremos con Rorty y Donald Davidson que la racionalidad es un rasgo social, propio de aquellos que son capaces de comunicarse. Este es el paso de la racionalidad moderna a la racionalidad comunicativa.

El segundo capítulo, “La transformación de la filosofía en Raúl Fornet-Betancourt”, señala los momentos filosóficos que el filósofo cubano comparte con el neopragmatista Richard Rorty. Para Fornet-Betancourt, es necesario “des-filosofar la filosofía”, que consiste en reformular nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón, desde los contextos culturales en el marco de una comunicación abierta. En el segundo capítulo veremos que la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt se aproxima a la filosofía como conversación de la humanidad de Rorty.

En las conclusiones, desde los instrumentos filosóficos adquiridos en los capítulos anteriores, hacemos el esfuerzo por pensar el quehacer filosófico latinoamericano como política cultural. Con la política cultural podemos dar voz a las creencias, deseos, miedos y esperanzas de los latinoamericanos por medio de géneros como la etnografía, la novela, la música y la pintura. La política cultural es la esperanza social de que la narración libere a las víctimas de la crueldad.

1. LOS LÍMITES DE LA EPISTEMOLOGÍA EN RICHARD RORTY

La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología. Lo que hay que hacer es curar a los filósofos de la alucinación de que hay problemas epistemológicos.

Richard Rorty

1.1. Introducción

Los grandes *héroes* de la historia de la filosofía siempre tuvieron como desafío la construcción de una idea de qué se entiende por filosofía. Es tan cierto, que la pregunta “¿qué es la filosofía?” se encuentra como telón de fondo en gran parte de las obras filosóficas de Occidente. El quehacer filosófico es imprescindible para una concepción de filosofía, pues ésta es el horizonte sobre el cual se edifica el pensamiento. No obstante, tengamos claro que la pregunta “¿qué es la filosofía?” es en sí misma indeterminada³ y, por tanto, un desafío para los que se atreven a filosofar. El carácter indeterminado de la pregunta es lo que ha permitido la diversidad de la filosofía, pues nos permite construir nuestro propio horizonte sobre el cual se edifican nuestros pensamientos. Por ejemplo, los filósofos franceses Deleuze y Guattari (1999) tienen un concepto de filosofía muy particular; para ellos, la filosofía es la disciplina que consiste siempre en crear nuevos conceptos. Ellos comparten con Nietzsche la idea de que los filósofos no deben darse por satisfechos con los conceptos antiguos, sino que deben emprender la tarea de crear sus propios conceptos, pues no pocas veces encontramos determinados momentos en la historia que los filósofos se limitaron a los conceptos antiguos, dedicándose simplemente a limpiarlos y darles lustre, como si fueran una dote milagrosa

---

³ Heidegger (1960, pp. 16 -17) nos dice que con la pregunta ¿qué es la filosofía? tocamos un tema muy extenso y que, por tanto, nos queda indeterminado. Sin embargo, es por el hecho de que sea un tema indeterminado que podemos abordarlo desde diversos puntos de vista; en palabras del autor, contamos con varios caminos: “la conversación resulta aquí colocada sobre un camino. Digo: sobre un camino. Con lo cual concedemos que este camino no es, ciertamente, el único camino”. El camino de Heidegger, que no compartimos, consiste en defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega: “La expresión filosofía europeo-occidental, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la filosofía es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y solo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma [...]. La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y solo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente filosóficos”.

procedente de un mundo igual de milagroso⁴. En palabras de Raúl Fornet-Betancourt (2004, p.16), “los filósofos confundieron el quehacer filosófico con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables”.

El filósofo estadounidense Richard Rorty (1989) también es partidario de esta perspectiva nietzscheana. El primer periodo del pensamiento de Rorty es eminentemente *terapéutico*; en él entabla un proceso deconstructivo de aquellos conceptos de la tradición filosófica que han sido intocables por muchos siglos, como es el caso de *verdad, esencia, fundamentos, objetividad, racionalidad*, etc. Una vez superado este vocabulario, entramos en un segundo periodo del pensamiento rortiano, donde propone la *filosofía edificante*, que consiste en el proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. Como podemos darnos cuenta, Rorty se acerca a Deleuze y Guattari en la medida que entiende por filosofía el arte de crear nuevos conceptos, nuevas maneras de hablar. Es aquí que quiero, a modo de introducción, anticipar un dato de suma importancia: ¿qué entiende Rorty por filosofía? Para nuestro autor, la filosofía es *edificante o conversacional*, por lo cual el quehacer filosófico consiste en crear múltiples formas de hablar, nuevas descripciones y vocabularios para que la conversación de la humanidad jamás se detenga. Entonces, podemos decir, en pocas palabras, que el itinerario filosófico de Rorty parte de una deconstrucción de aquellos conceptos con mayúsculas (Filosofía, Verdad, Bondad) que fueron constituidos como metas o cánones que se pudieran amar de todo corazón y con toda el alma (Rorty, 1996, p.20), para convertirse en una filosofía con minúscula, asumida como el esfuerzo por establecer un diálogo intercultural e intersubjetivo. En este sentido, la filosofía para Rorty consiste en un *género cultural*⁵, una voz más en la conversación de la humanidad. La filosofía ya no consiste en la búsqueda epistemológica de lo apodíctico, sobre lo cual se construye la racionalidad, sino que ahora entendemos por filosofía el género que asume la posición de diálogo frente a los demás saberes, sin la pretensión de fundamentos. Rorty nos hace visualizar esta nueva imagen de la filosofía con las siguientes palabras:

---

4 En Nietzsche juega un papel fundamental la idea del sujeto como el creador de conceptos. Esta creación se da a través de las metáforas, que una vez petrificadas dan origen a los conceptos. Pues bien, para Nietzsche es justamente el *olvido* de que estos conceptos son invenciones humanas lo que permite el *consuelo metafísico*, como si estos conceptos representaran la esencia de las cosas. Afirmando lo anterior con la siguiente cita: “gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia” (Nietzsche, 2007, p. 29).

5 Desde la perspectiva de Rorty (1989, p. 243), es necesario dar el paso de la filosofía dotada de fundamentos a la imagen de filosofía como género cultural. Este giro pragmático consiste en la *des-epistemologización* de la filosofía, en exorcizar la imagen de que el conocimiento tenga fundamentos, a los cuales solamente el filósofo tiene acceso.

«filosofía» es precisamente aquello de que una cultura se vuelve capaz cuando deja de definirse en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para basarse en un *know-how* no articulado, sustituir la codificación por la *phronesis*, y la conquista de foráneos por la conversación con ellos (1996, p. 44)⁶.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty presenta al mundo académico su proyecto filosófico, el cual parte de la necesidad de una transformación de la propia filosofía. Esta transformación consiste en abandonar la filosofía *confrontacional* en vista de una filosofía conversacional. La filosofía confrontacional fue el esfuerzo de la modernidad por construir una racionalidad universal que tuviera como fundamento la confrontación de un sujeto ahistórico (la mente) con un mundo igual de ahistórico (esencias), de cuya confrontación fuera posible el conocimiento incorregible. Este conocimiento da vida a una racionalidad universal y transcultural.

El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (1997) se aproxima a Rorty en la medida que reconoce la *transformación de la filosofía* como una tarea apremiante e indispensable, para que edifiquemos una *filosofía conversacional* que tenga en cuenta la irreductible polifonía de las culturas de la humanidad. Este esfuerzo transformador consiste en romper las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales para edificar una filosofía intercultural en la cual el pensamiento de cada pueblo sea reconocido como un legítimo filosofar. Ahora bien, para que sea posible una actitud filosófica que reconozca la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales, es necesario que aprendamos a filosofar y a *reubicar* nuestra filosofía desde el contexto del diálogo de las culturas, es decir, que debemos apostar por una filosofía intercultural o conversacional. Este proyecto de transformación de la filosofía, del cual hacen parte tanto Rorty como Fornet-Betancourt, *nos permite reconocer el pensamiento latinoamericano como un verdadero filosofar, y lo hace partícipe de la conversación de la humanidad*.

Aquí no ponemos en cuestión la existencia de la filosofía latinoamericana, pues la consideramos como un presupuesto. Nuestro trabajo consiste en la búsqueda del *reconocimiento* del pensamiento latinoamericano, el cual se ha ocultado por las tradiciones monopolizadoras.

---

⁶ La dirección en que avanza el pensamiento rortiano consiste en superar la idea de la filosofía como fuente de conocimiento inefable por una filosofía des-centralizada, que encuentre en las prácticas sociales (comunicabilidad) su quehacer filosófico. En las siguientes palabras de Rorty, donde alude al último Wittgenstein, podemos observar su nuevo concepto de filosofía: "Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable y de que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles indefinidamente, y no un todo limitado cuya periferia podía «mostrarse»" (1993, p. 88).

En este sentido, estoy de acuerdo con la filósofa argentina Dina Picotti (1990) cuando nos dice que todavía seguimos bajo la *racionalidad colonizadora*. Nuestra filosofía latinoamericana no ha sido reconocida por esta racionalidad monopolizadora, realidad que se manifiesta frecuentemente en los medios académicos bajo a la intrigante y humilladora pregunta: “¿Hay una filosofía propiamente latinoamericana?” Esto evidencia que todavía seguimos colonizados por la racionalidad occidental, que no tiene en cuenta la pluralidad de contextos e historias en que se encuentra arraigado el hombre latinoamericano. En la siguiente cita encontramos a Fornet retratando este proceso de colonización:

cancelar la «colonización mental» que en filosofía concretamente nos ha atado (y nos ata todavía) a la concepción de una filosofía abstracta y objetivadora de la vida que, «a pesar de surgir de y desarrollarse en un determinado suelo, y tener una historia concreta, parece prescindir de ello a través de un modo de pensar que se mueve en un plano de progresiva abstracción y pretende imponerse a todo suelo y a toda historia, convertir un *logos* en el *Logos*» (2004, p. 77).

Entendamos que esta racionalidad es el resultado de la *epistemologización de la filosofía*, donde el quehacer filosófico se restringió a la búsqueda de conocimientos indubitables y universales. Este proyecto moderno fue el esfuerzo por definir un criterio de racionalidad a partir de postulados incorregibles, que hiciera posible la superación de un mundo meramente contingente. Aparece de este modo, en el horizonte del pensamiento occidental, una concepción de filosofía abstracta, objetivadora y ahistórica, que no tiene en cuenta el mundo de la vida de cada sujeto.

Frente a este paradigma de racionalidad, tanto Fornet-Betancourt como Dina Picotti están de acuerdo en que necesitamos de una *deconstrucción* de la racionalidad occidental, para que así podamos *desocultar* la filosofía latinoamericana. Este es nuestro proyecto filosófico: ampliar lo máximo que podamos el concepto de filosofía, para que así se reconozca el pensamiento latinoamericano como un legítimo filosofar. Esto consiste en provocar un cambio de paradigma en el ejercicio del quehacer filosófico, lo que le permite romper con el prototipo de racionalidad creado por las estructuras monoculturales de la filosofía tradicional.

Esta opción por la vía *deconstructiva* frente a la filosofía tradicional ha sido cada vez más frecuente en los pensadores posmodernos, haciendo de la modernidad un punto de referencia inevitable. Sobre este tema me parece magistral el análisis del filósofo brasileño Manfredo Araújo, quien nos dice que el desafío del quehacer filosófico es descubrir el sentido que la

filosofía pueda tener en nuestra lo situacional en un nuevo mundo que surge en continuidad o discontinuidad con la modernidad⁷. Pues bien, lo que quiero enfatizar, desde la perspectiva de Araújo, es que nuestra filosofía no puede prescindir de lo contextual, y que nuestro mundo surge en continuidad o discontinuidad con la modernidad, haciéndola un punto de referencia necesario. El pensamiento rortiano, a pesar de seguir caminos distintos, comparte el mismo punto de partida que Araújo asume en su obra *A filosofia na crise da modernidade* (1989), donde el autor asume lo situacional como fuente de inspiración del quehacer filosófico: *es nuestro mundo* lo que define nuestro filosofar. En palabras de Fornet-Betancourt (2001, p. 13), tiempo y contexto deciden el rostro de la filosofía⁸. Ahora bien, para Rorty nuestro mundo actual nos exige una posición de total discontinuidad con la modernidad, apelando a la deconstrucción como la mejor alternativa; es necesario, pues, que cambiemos nuestra concepción del quehacer filosófico para que edifiquemos una filosofía que tenga mayor sentido de humanidad.

Nuestra apuesta es por la transformación de la filosofía, lo cual implica un *reaprender a pensar* desde cada contexto cultural, desde el reconocimiento de la pluralidad de mundos en que nace y se expresa la filosofía. Dina Picotti enfatiza la importancia de la contextualización desde el reconocimiento del *arraigo*⁹, que no es otra cosa que asumir la historicidad y las contingencias de cada cultura como la cuna del verdadero filosofar. No obstante, para que construyamos una nueva imagen de filosofía, es necesario que emprendamos un proceso de *deconstrucción* de la filosofía tradicional, lo cual implica descentralizar la racionalidad moderna y superar el monólogo cartesiano, que pretendió ser la única voz del conocimiento.

Fornet-Betancourt, en su obra *Transformación intercultural de la filosofía* (2001), nos dice que una filosofía latinoamericana basada en la interculturalidad solo es posible en la medida que entablemos un verdadero proceso de transformación de la filosofía, que implica

---

7 El texto original dice lo siguiente: “Nossa intenção é descobrir o sentido que a filosofia pode ter em nossa situação epocal, num mundo novo que está nascendo em continuidade e descontinuidade com a modernidade, que ainda é nosso mundo” (Araújo, 1989, p. 7).

8 Esta relación entre la filosofía y el contexto marca profundamente el pensamiento de Fornet-Betancourt. En otro lugar nos dice que: “La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe solo al hecho de que se hace y se expresa en muchas lenguas, sino también a que *es un quehacer contextual*” (2001, p. 254).

9 Literalmente, nos dice que: “Arraigo significa pertenencia a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa y actúa [...] Por cierto, no estático, inmóvil [...] sino dotado de la movilidad propia que le otorga el acontecer de la realidad y del hombre en ella [...] Arraigo significa la concreción de un punto de partida y el suelo en el que nos movemos, propios de la historicidad, y por lo tanto de la finitud humana. Todas las culturas son conscientes de ello, sus mitos lo narran” (1990, p. 14).

por ende un *des-filosofar de la filosofía*. Entendemos por des-filosofar el proceso de liberación del quehacer filosófico, que fue encarcelado por una única tradición filosófica, la cual mantuvo una autoridad epistemológica frente a los demás discursos de la humanidad. Hace parte de este proyecto deconstructivo el filósofo latinoamericano Arturo Roig, quien manifiesta la necesidad de una “reformulación epistemológica” (Roig, citado en Fornet-Betancourt, 2004, p. 38) de la filosofía occidental, en vista de una transformación de la filosofía basada en el diálogo intercultural. Como podemos observar, muchos filósofos latinoamericanos perciben la necesidad de una reconstrucción de la actividad filosófica, que no debe quedarse apenas en el oficio de “embalsamar cadáveres” (Ingenieros, 1960, p. 33), sino que debe atreverse a abandonar el peso de la racionalidad colonizadora en vista de una racionalidad más amplia, edificada desde la intersubjetividad.

Aquí encontramos una compatibilidad entre el neopragmatismo de Rorty y nuestro proyecto latinoamericano: apostamos por una transformación de la filosofía. Esto consiste en reemplazar el sueño metafísico de una filosofía imperial por la esperanza de una filosofía edificante, que tenga en cuenta al hombre y su mundo, ya que no hay posibilidad de filosofía latinoamericana bajo la expansión imperial de un *logos* que sofoca otras formas de racionalidad (Fornet-Betancourt, 2001, p. 35). Hacemos nuestro el proyecto filosófico de Rorty: superar la filosofía obsesionada por el conocimiento incorregible por el sueño de ser el único fundamento de la cultura. En el siguiente párrafo podemos observar este sueño de la filosofía de construir una racionalidad universal:

la filosofía, en cuanto disciplina, se considera a sí misma como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión. Trata de hacerlo basándose en su comprensión especial de la naturaleza del conocimiento y de la mente. *La filosofía puede tener carácter de fundamento en relación con el resto de la cultura, pues ésta es la acumulación de las pretensiones de conocimiento, y la filosofía debe juzgarlas.* Puede hacerlo porque comprende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en un estudio del hombre-en-cuanto-ser-que-conoce, de los «procesos mentales» o de la «actividad de representación» que hacen posible el conocimiento (Rorty, 1989, p. 13).

Esta imagen de la filosofía como la disciplina que confirma o desacredita las pretensiones de conocimiento que se dan en los diversos espacios de la cultura fue resultado de la tradición filosófica de Descartes a Kant, que en las obras de Rorty conocemos como el periodo de

epistemologización de la filosofía. Con este giro epistemológico, la filosofía se volvió cada vez más teoría del conocimiento, olvidándose de otras dimensiones de la vida humana de gran relevancia para su quehacer filosófico. Según esta tradición, para ser filósofo era indispensable tener una teoría del conocimiento, pues solo conociendo las esencias se hacía posible la constitución de un *vocabulario maestro*, que viabilizara la preeminencia del discurso filosófico frente a las demás voces de las distintas áreas del saber. Entonces, podemos entender este deseo de una teoría del conocimiento como el de encontrar fundamentos que jueguen el rol de armazones, de los cuales podamos aferrarnos para evitar que nos extraviemos, y que a su vez sean un *consuelo metafísico*, que nos hagan creer que es posible escapar de nuestra condición humana (Rorty, 1989, p. 287).

La filosofía movida por el deseo de fundamentos ha dado origen a un paradigma de racionalidad, al cual toda la humanidad y culturas deben convergir. En palabras de Rorty (1996, p. 46), nos encontramos frente a una *racionalidad transcultural*, que consiste en asumir una perspectiva divina, desde donde se pueda alcanzar una superioridad objetiva sobre todas las formas de vida, hábitos, contextos y creencias. Es de este modo que la racionalidad transcultural se torna la piedra de toque de la validez universal, que al distanciarse de comunidades particulares, se vale de los mismos criterios para los diversos contextos. Vale decir que esta racionalidad está formada por categorías subyacentes y por factores culturalmente invariables, que dan forma a un terreno ontológico, compartido por todos. Es de este modo que los filósofos partidarios del fundacionalismo utilizan este paradigma de racionalidad para criticar determinadas culturas y elogiar otras.

En consecuencia, se torna casi imposible hablar de una filosofía latinoamericana, pues estamos encarcelados en un único paradigma de racionalidad. Todo lo que no esté bajo la lógica de la racionalidad europea no se puede considerar un verdadero filosofar. Es frente a esta realidad que nos urge la necesidad de emprender un camino deconstructivo que nos amplíe el concepto de filosofía, hasta el punto que podamos filosofar a partir de donde estamos. Es éste el punto de encuentro entre Rorty y Forneri-Betancourt que quiero hacer cada vez más evidente en lo que sigue.

Rorty reivindica la posibilidad de una filosofía desde el contexto de cada cultura, desde nuestras provincias, aceptando *lo que somos* (nuestras contingencias) como tema de reflexión. De este modo, encontramos en el pensamiento rortiano un nuevo concepto de racionalidad, que al contrario de la pretensión de validez universal, tiene en cuenta nuestras contingencias,

culturas, historias y formas de vida. Entonces, podemos decir que en Rorty encontramos un nuevo criterio de racionalidad, distinto para cada tribu y época, cuyos conceptos y creencias están en una continua revisión. Rorty (2000b, p. 237) aboga por un *contextualismo fuerte*, según el cual no existe ninguna racionalidad transcultural que tenga superioridad sobre otras formas de racionalidades.

Este capítulo está formado por dos grandes partes. En la primera, siguiendo el itinerario filosófico de Rorty, reconstruiremos la *filosofía de la subjetividad* que ha venido tomando forma desde Descartes, y que viene marcando la pauta de la actividad filosófica hasta nuestros días. En la segunda parte, como consecuencia de la perspectiva terapéutica que compartimos con Wittgenstein, presentaremos la filosofía edificante o conversacional. El objetivo principal de este capítulo es proporcionar herramientas que nos permitan visualizar la compatibilidad que hay entre la filosofía conversacional de Rorty y la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt.

1.2. La filosofía en el «punto cero»

Nos cuenta Nietzsche al inicio de su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que el filósofo es el personaje más soberbio de la historia de la humanidad, hasta el punto de ubicarse en el centro del universo. Éste vive convencido de que todo el mundo se mueve alrededor de sus obras y pensamientos. El origen de este *pathos* consiste en el *poder de conocimiento*, que hace que el filósofo se infle como un odre, y que orgullosamente lo lleva a engañarse sobre el valor de la existencia. Nietzsche nos ilustra esta realidad a través del siguiente relato ficticio:

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. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza (2007, p. 17).

Podemos afirmar que ya en Nietzsche encontramos una posición deconstructiva de la filosofía occidental. Para el filósofo alemán, la *invención del conocimiento* fue el momento más arrogante de la historia universal, pero no pasó de un solo minuto. Cuando el filósofo inventó el conocimiento, apareció la pretensión de objetividad, de construir un terreno común que

fuera el paradigma de racionalidad. Para la epistemología solamente era posible ser racional y, por ende, plenamente humano en la medida que fuéramos capaces de establecer un acuerdo con los demás seres humanos¹⁰. Por tanto, surge la necesidad de descubrir el terreno común que compartimos ontológicamente entre todos, donde la verdad de la naturaleza se imponga sobre nosotros de manera absoluta. Este terreno común en el siglo XVII fue la mente, el paisaje interno que, al ser cartografiado, nos ofrecía las verdades últimas del mundo exterior. De este modo aparece la imagen del rey-filósofo, en cuya persona se encuentra el camino que nos libera de las engañosas apariencias, haciéndonos encontrar con el verdadero mundo en que vivimos.

Podemos entender este giro epistemológico como apenas un minuto de la historia universal, que a pesar de haber sido el más altanero, no pasó de ser un solo minuto. En este sentido, una vez más podemos leer en Nietzsche el proyecto filosófico de Rorty: ambos autores apuestan por una *filosofía de la contingencia*¹¹. El filósofo alemán nos hace ver que la soberbia del intelecto humano al descubrir el conocimiento consiste en un autoengaño, pues lo hace olvidarse de su propia contingencia: el intelecto humano es estéril, sombrío, caduco y efímero frente a la eternidad del universo. Este impulso filosófico de asumir el conocimiento como el acaecimiento que nos permite ir más allá de la vida humana en busca de fundamentos, no pasa de una efímera ilusión de superar nuestra contingencia, y de llegar a ser como los dioses, donde podemos observar la verdadera realidad del mundo sin jamás ser observados.

Podemos ejemplificar lo que se viene diciendo a través de la *hybris* griega, que era considerado como el mayor de los males, porque era la ilusión de poder superar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. Esto implicaba romper con

---

10 Entendamos que el *acuerdo racional* para la epistemología consiste en encontrar la máxima cantidad de *terreno común* entre los seres humanos, realidades ontológicas que compartimos entre todos. Por ejemplo, al descubrir la mente como fuente de verdades absolutas e inmutables, consecuentemente encontramos el terreno donde todos podemos entrar en un acuerdo racional, movidos por la fuerza de la verdadera realidad tanto del mundo natural como social. Más adelante veremos cómo para Rorty este paradigma de acuerdo es una falacia, una mera ilusión sin sentido filosófico. En nuestra filosofía intercultural que compartimos con Fornet-Betancourt, el acuerdo no consiste en encontrar un terreno común, sino en mantener una conversación desde nuestras diferencias, por más exóticas que sean.

11 Todo el proceso deconstructivo de Rorty o la filosofía terapéutica que encontramos en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) lo lleva a edificar una *Filosofía de la contingencia* que encontramos en su obra posterior *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991), donde los tres primeros capítulos están dedicados a la contingencia del lenguaje, del yo y de la sociedad liberal. Para Rorty, el rechazo a la contingencia hizo que la tradición metafísica de Occidente buscara en el *Yo verdadero* (mente) un *confort metafísico*, que permitiese a la filosofía escaparse del vaivén de la historia y de sus azares. Por tanto, podemos decir que surge con la modernidad el dominio del yo sobre la filosofía.

la espacialidad y temporalidad, en una total arrogancia y desmesura (Castro-Gómez, 2005, pp. 18-19). Igualmente, la filosofía centrada en la teoría del conocimiento pierde de vista el contexto social, y se asume como una construcción arquitectónica, donde encontramos fundamentos válidos para todos los tiempos y culturas.

Sin embargo, antes que asumamos con Wittgenstein, Davidson y Rorty la contingencia de la filosofía, es necesario que recorramos los grandes momentos que hicieron posible el *giro epistemológico*. Fue suficiente este efímero minuto en la historia universal para que se estableciera un orden exclusivo y ahistórico de la realidad, sobre el cual se fundaran todos los contextos socio-culturales, un patrón de racionalidad donde debería convergir toda la humanidad, independientemente de su época. Así, con este fenómeno filosófico encontramos el intento de identificar el sentido de razón con objetividad, colocando en el centro de la cultura occidental un paradigma de normatividad, desplazando la función del filósofo en el sentido pragmático (Suárez, 2005, pp. 294-295). En este sentido, cobra total relevancia el *desencanto* de Rorty frente al quehacer filosófico centrado en la búsqueda de la certeza, donde prevalece la ciencia sobre la sabiduría. Pues el afán por encontrar un esquema neutral común a todos los hombres, que valiera de fundamento, hizo que el filósofo se distanciara radicalmente del mundo de la cultura viva, construyendo una filosofía con total pérdida del horizonte social.

El filósofo, al tomar distancia del contexto socio-cultural¹², eleva la filosofía a una plataforma neutra, desde donde se puede *conocer* y *nombrar* la esencialidad del mundo. La filosofía toma distancia de todo lo que pueda ser causa de error o confusión, buscando situarse en lo que, siguiendo a Castro-Gómez (2005), denominaré *el punto cero*. Pues bien, es justamente aquí que surge ante los ojos de la humanidad una nueva imagen de filosofía, como el *tribunal de la razón pura*, que rechaza o confirma la pretensión de conocimiento de los demás ámbitos culturales (Rorty, 1989, p. 14). La filosofía se torna así la disciplina de los fundamentos, en virtud de su *acceso privilegiado* a la verdadera realidad del mundo exterior. Esta autoimagen de la filosofía se encuentra escenificada en las obras de los grandes metafísicos, que deseaban ver todas las cosas desde un *punto de vista* único (Rorty, 1991, p. 115), que permitiera *describir* la naturaleza en sí misma como un todo. Es desde el punto cero que la filosofía realiza su sueño de poseer un marco conceptual donde todas las culturas tengan

---

12 Entiendo aquí por contexto socio-cultural el *mundo de la vida* en que nos encontramos, donde nuestras relaciones interpersonales son mediadas por nuestro lenguaje ordinario. Cuando acusamos a la filosofía de haber perdido su horizonte social, estamos reivindicando una actitud *historicista* frente a la filosofía, considerando la contingencia como tema de nuestro filosofar.

que convergir, por más exóticas que sean. Así, encontramos la filosofía profesionalizada, que al restringirse a una disciplina académica, desempeña el papel de madre y reina de las ciencias, dedicándose siempre a la búsqueda de un *vocabulario definitivo e inmortal* que juzgue el ejercicio intelectual de las demás áreas del saber. Por tanto, nos encontramos con una filosofía trascendental que se preocupa por un mundo ajeno a la realidad humana, que pretende superar las contingencias históricas que marcan nuestras sociedades.

No obstante, nuestro itinerario filosófico, que compartimos con Wittgenstein, Davidson, Rorty y Fornet-Betancourt, es eminentemente *terapéutico*, y consiste en deconstruir las *metáforas verticales*¹³ en vista de una cultura en que la esperanza por el futuro humano ocupe el lugar que hasta entonces había ocupado el impulso filosófico de conocer cuestiones elevadas y profundas (Rorty, 2005b, 123). Para que entendamos lo inconveniente que son estas metáforas verticales, es necesario que reconstruyamos el origen de los *problemas metafísicos* que han venido marcando la pauta del filosofar en Occidente.

Desde una vertiente wittgensteiniana, podemos señalar que los problemas metafísicos son simples *pseudoproblemas*, resultado de la imaginación de algunos personajes del pensamiento occidental. Estos pensadores, de fértil imaginación, descontextualizaron las palabras, sacándolas de su juego de lenguaje originario y cotidiano, y grabaron en ellas una *carga metafísica* y, por tanto, problemática. Wittgenstein, en el parágrafo 116 de su obra *Investigaciones filosóficas*, nos muestra cómo aparecen los falsos problemas en filosofía:

Cuando los filósofos usan una palabra –«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»– y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? – *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (1988, p.125, § 116).

Pues bien, nuestra filosofía terapéutica consiste en devolver aquellos términos de la filosofía tradicional a su tierra natal, es decir, reducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano, a sus juegos de lenguajes originarios. Podemos decir que con estas palabras Wittgenstein puso fin a los pseudoproblemas filosóficos, devolviendo el lenguaje a su propia casa¹⁴. Entonces, el lenguaje, una vez *desmetafísicalizado*, se torna en herramienta con la cual

13 Este primer capítulo se mueve, básicamente, alrededor de tres metáforas verticales, a saber: conocimiento como representatividad, racionalidad transcultural y ahistórica y la idea de yo trascendental y autorreflexivo.

14 Para Manfredo de Araújo (2006), la intención del segundo Wittgenstein consiste en eliminar el sentido metafísico dado a las palabras, retomando su uso cotidiano.

creamos formas de vida, pues en la medida que transformamos (redescribimos) nuestra manera de hablar, cambiamos nuestro mundo de la vida. Pues, como afirma Wittgenstein: “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (1988, p. 31).

La filosofía terapéutica e irónica que Rorty comparte con Wittgenstein pretende colocar en evidencia el origen de los problemas filosóficos y, consecuentemente, demostrar que ellos no pasan de ser pseudoproblemas. En el parágrafo 116 de *Investigaciones filosóficas*, observamos que los problemas filosóficos aparecen en el interior de un determinado léxico filosófico (juego de lenguaje), en respuesta a una determinada intención. Esto nos lleva a pensar en la filosofía como una actividad de *creación de vocabularios*¹⁵. Por ejemplo, Descartes no descubrió una realidad mental, sino que introdujo la noción de *mental* como fundamento de su filosofía. Descartes no hizo otra cosa que inventar su propio vocabulario para fines específicos. De este modo, para el pragmatismo de Rorty los problemas filosóficos no son eternos y válidos para todas las épocas, sino que tienen origen en el interior de un determinado vocabulario filosófico con una intención específica. Por tanto, no podemos encarcelar el quehacer filosófico al oficio, como decíamos antes, de *embalsamar cadáveres*, en conservar problemas filosóficos que no son nuestros, sino que debemos abandonar los problemas heredados e inventar nuestro propio léxico.

Según Wittgenstein, debemos llevar la filosofía al *descanso*, que consiste justamente en romper con estos falsos problemas que han impedido a la filosofía encontrar *la puerta de salida de la botella cazamoscas* (1988, p. 253)¹⁶. Esta botella representa el encierro de la filosofía en los falsos problemas, cuyos enredos han impedido que la actividad filosófica alcance un nuevo horizonte, haciendo posible el *descanso de la filosofía*. Así afirma el filósofo austriaco:

Pues la claridad que aspiramos es en verdad completa. Pero esto solo quiere decir que los

---

15 Joaquim Cirne, en su trabajo de investigación para obtener el título de Magister por la Universidad de São Paulo (USP), defiende la siguiente tesis: para Rorty, la filosofía es una actividad de creación de vocabularios y, por tanto, la tarea cultural del filósofo consiste en inventar nuevos léxicos (2008, p. 48).

16 Frente a la pregunta ¿cuál es tu objetivo en filosofía?, Wittgenstein nos responde que consiste en mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas. Podemos interpretar metafóricamente que la filosofía se encuentra encerrada como una mosca, golpeándose contra el vidrio de la botella sin poder salir. La filosofía ha estado aprisionada en sus falsos problemas, violentándose sin poder encontrar la puerta de salida. El profesor Freddy Santamaría enfatiza en su último libro este carácter terapéutico presente en la filosofía de Wittgenstein. Esta misma metáfora expuesta anteriormente la encontramos narrada de otro modo, que interpreta cabalmente la idea wittgensteiniana: “El filósofo es como una persona que está presa en una habitación y que violenta la puerta hasta romper el picaporte, sin darse cuenta de que, por hacer movimientos tan agresivos y fugitivos, pasó por alto que, en vez de tirar, lo que debía era empujar la puerta que nunca estuvo cerrada” (Santamaría, 2009, p. 115).

problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión. –En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, *como diferentes terapias* (1988, p. 133)¹⁷.

Pues bien, esta propuesta wittgensteiniana no solamente cambia nuestro concepto de filosofía, sino además nuestra propia idea de filósofo: “el filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común” (Wittgenstein, 1987, p. 253)¹⁸. Entonces, tenemos la figura de un filósofo terapeuta, que tiene como prioridad sanarse de las enfermedades del entendimiento, es decir, romper con aquellos falsos problemas filosóficos por los cuales hemos estado revoloteando dentro de una botella aparentemente sin salida. Más que romper con los pseudoproblemas filosóficos, debemos abandonar aquellos problemas que fustigan el pensamiento, pues como bien afirma Wittgenstein: “Un problema filosófico tiene la forma: «no sé salir del atolladero»” (1988, p. 129). El filósofo wittgensteiniano busca no caer en el atolladero de los falsos problemas filosóficos, sino que opta por una actitud filosófica deconstructiva, que le permite conquistar nuevos horizontes filosóficos.

Según una metáfora de Anthony Kenny, podemos entender al filósofo wittgensteiniano como *termitas*, como estos “bichos formidables capaces de reducir a polvo toda bambalina de teatro, todo decorado pretencioso y toda madera pintada de mármol” (2000, p. 15). Esta comparación nos permite elaborar una imagen del filósofo como *genio de la destrucción*, capaz de deshacerse de aquellos pseudoproblemas que han sido las obras de arte más relucientes de la arquitectura filosófica de Occidente. Este proceso deconstructivo nos lleva a la *filosofía del*

17 De cierto modo, podemos decir que el itinerario filosófico de Rorty sigue el mismo horizonte de Wittgenstein. Rorty, desde su gran obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), proclama al filósofo austriaco como centro de su pensamiento. Para el filósofo estadounidense, lo importante en Wittgenstein es la dirección en que avanzaba su pensamiento, que suscitando dudas radicales sobre la noción misma de filosofía como fuente de conocimiento, alcanzó una concepción des-centralizada de la filosofía como forma de terapia (Rorty, 1993, p. 82).

18 Nos dice Rorty que con Wittgenstein la imagen del filósofo cambió de un modo profundamente desconcertante, superando la imagen del filósofo profesional como guardián de las *metáforas verticales* de la tradición occidental (2000b, p. 175). Ahora podemos entender la imagen del filósofo de cuño wittgensteiniano como el mecánico, que moderniza unas viejas herramientas para adaptarlas a los nuevos usos. En palabras del austriaco, “el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (1988, p. 131). El filósofo ya no es aquél que pasa la vida dando lustre a los conceptos intocables de la tradición, sino que busca conciliar los juegos de lenguaje de la tradición con las innovaciones lingüísticas actuales en un contexto particular.

sentido común, que en el pensamiento de Rorty equivale a la filosofía edificante: consiste en dejar un espacio abierto al asombro de que haya algo nuevo bajo el sol, que no tiene nada que ver con los eternos problemas de la filosofía.

Para Rorty, los falsos problemas hacen parte de un juego de lenguaje que nos impusieron los filósofos muertos. Por ejemplo, expresiones como *esencia*, *representaciones mentales*, *verdad* y *realidad profunda del yo* son herencias de una tradición filosófica que crearon estas metáforas en un determinado momento y que, todavía hoy, perduran como problemas filosóficos. Desde el neopragmatismo rortiano, no es conveniente emprender el ejercicio filosófico hacia la resolución de estos problemas, sino que lo mejor que podemos hacer es deshacernos de ellos a través de la *redescrición*. Sobre esto nos dice Rorty:

Lo que se puede decir de los científicos y los poetas vigorosos y revolucionarios, puede decirse también de los filósofos vigorosos: hombres como Hegel y Davidson, filósofos que están más interesados en *disolver problemas* heredados que en resolverlos. En esta perspectiva, reemplazar la demostración por la dialéctica como método de la filosofía, o desembarazarse de la teoría de la verdad como correspondencia, no constituye un descubrimiento acerca de la naturaleza de una entidad preexistente llamada «filosofía» o «verdad». *Es un cambio de la forma de hablar y, con ello, un cambio de lo que queremos hacer y de lo que pensamos que somos* (1991, p. 40).

Pues bien, si estamos de acuerdo en que heredamos los problemas filosóficos a través del vocabulario de nuestros antepasados, nuestra filosofía terapéutica consistirá en redescibir este juego de lenguaje hasta que desaparezcan de nuestro escenario filosófico las *metáforas de profundidad*, dando lugar a otras herramientas lingüísticas. Pero esto solo es posible en la medida que adoptamos como método la *redescrición*, que consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que logremos crear una nueva conducta lingüística (Rorty, 1991, p. 29). Con la redescrición cambiamos nuestra manera de hablar y, por tanto, transformamos nuestra filosofía. Esta es una apuesta por la superación de la filosofía epistemologizada, que restringe su actividad filosófica a la búsqueda de estructuras inmutables como fundamento de la cultura y de la vida.

Para Rorty, el *progreso filosófico* consiste en dos momentos claves: primero, como vimos, debemos deshacernos de los eternos problemas filosóficos, de querer encontrar respuestas a nuestros dilemas actuales a través de los términos obsoletos heredados de nuestros antepasados (2000a, p. 17). Consiste en abandonar los léxicos antiguos que han permitido que los pseudoproblemas filosóficos perduraran hasta nuestros días. Segundo: la filosofía solamente avanza cuando la volvemos más *imaginativa*:

Más específicamente, podemos concebir el progreso intelectual y moral, no como un proceso de acercamiento a la Verdad, el Bien o lo Correcto, sino más bien como un incremento del *poder imaginativo*. La imaginación es la vanguardia de la evolución cultural, el poder que –en tiempos de paz y prosperidad– está en constante funcionamiento para que el futuro del hombre sea más rico que su pasado. La imaginación es la fuente de las nuevas imágenes científicas sobre el universo físico y también de las nuevas concepciones acerca de otras oportunidades posibles. Es lo que tenían en común Newton y Jesucristo, Freud y Marx: la capacidad de redescubrir lo familiar en términos no familiares (Rorty, 2000b, p. 222).

Lo anterior nos lleva a concluir, por ahora, que existe una conexión entre el *progreso filosófico*¹⁹ y la *transformación de la filosofía* en el pensamiento rortiano. El quehacer filosófico debe abandonar los juegos de lenguajes utilizados por Platón y Descartes, formado por *metáforas muertas y verticales*²⁰, como por ejemplo, *en sí mismo, correspondencia con la realidad, verdad universal, certezas claras y distintas, representación mental*, etc., y con el auxilio de la imaginación, crear nuevos modos de habla que sean más interesantes y provechosos. Pues, de acuerdo con Rorty, el principal instrumento de cambio *es el talento de hablar de formas diferentes*, más que el talento de argumentar bien. Por tanto, podemos decir que ésta debe ser una *filosofía dada a la imaginación*, en cuanto pretenda elaborar nuevos vocabularios, nuevas metas de descripción y nuevas narrativas que nos ayuden a crear mejores sujetos y sociedades humanas. A través de la narrativa podemos redescubrir el mejor yo posible (Rorty, 1989, pp. 325-326)²¹.

En la filosofía como conversación, es la imaginación la que desempeñará un papel definitivo: nos permitirá crear y recrear nuevas descripciones que posibilitarán entender y, posteriormente, dar respuestas a las necesidades actuales. Por tanto, Rorty da el paso de la teoría a la *narrativa*, pues ésta nos permite narrar continuamente los temas que nos afectan, en vez de construir teorías definitivas. Así, aludimos al ápice del pensamiento de Rorty: *la filosofía*

19 El *progreso filosófico* en Rorty tiene una perspectiva completamente antropológica. Según él, el progreso humano va de la mano con el progreso filosófico. Cuando abandonamos sin más la ansiedad metafísica de objetividad y nos dejamos motivar por la solidaridad, tanto el progreso filosófico como el humano consiste en la capacidad de hacer cosas más interesantes, en buscar alternativas mejores de sociedades humanas. Ahora, este progreso fue bloqueado cuando la filosofía se encerró en los problemas que atañen a la búsqueda de objetividad, alejándose cada vez más del contexto social.

20 La metáfora será un tema decisivo en nuestro trabajo. En Rorty podemos hablar de *metáforas muertas* (literalizadas) y *metáforas vivas*. Esta división, de origen davidsoniano, es lo que permite a Rorty crear nuevos usos para el lenguaje en distintos contextos. Es a través de la imaginación que creamos metáforas vivas que permiten explorar nuevas posibilidades. Las metáforas muertas son aquellas que se volvieron obsoletas y que no tienen impacto en nuestro contexto actual. Volveré a este tema en la conclusión, cuando abordemos la filosofía latinoamericana como política cultural.

21 Aquí señalamos una idea central que marca todo el pensamiento de Rorty. La crítica literaria le abre una nueva perspectiva de enfrentar la historia humana. La literatura, y de modo especial la novela, el cine, la música, permiten nuevas descripciones del mundo que nos rodea. Es el intento por abandonar la filosofía como epistemología y dar igual importancia a todas las voces de la cultura. En fin, es una ruptura con la relación gnoseológica entre hombre y mundo, y la construcción de una relación entre hombres, donde no haya predominancia de un único vocabulario.

poetizada. Son los géneros literarios los que nos permiten imaginar nuevas descripciones para dar respuestas a las necesidades más urgentes de una determinada sociedad. El protagonista en la filosofía ya no será el profesional, sino el *genio*, pues éste utiliza la imaginación en la creación de una nueva cultura, de nuevas sociedades humanas más incluyentes. En palabras de Rorty, “la filosofía seguirá progresando mientras sigan apareciendo genios” (2000a, p. 22). Por tanto, el filósofo pragmatista, a estilo de Rorty, no es solo un genio de la *deconstrucción* sino, además, de la *creación*.

En este sentido, nuestra tarea implica una verdadera *transformación de la filosofía*, que supere la pretensión de ubicarse en el *punto cero* como supervisora cultural, como la última instancia que juzga los demás ámbitos del saber. Ahora bien, para que este proyecto se lleve a cabo, es fundamental que cambiemos de tema, que rompamos con el vidrio de la botella que nos encierra en un filosofar sinsentido. Si abandonamos la obsesión de la tradición por las representaciones exactas de la realidad, por las esencias del mundo y por los fundamentos ahistóricos y universales, conseguiremos cambiar el porvenir de nuestro quehacer filosófico. Enfatizo que no debemos estar interesados en resolver los supuestos problemas heredados, sino simplemente en disolverlos²². Por tanto, nuestro proyecto consiste en *destrascendentalizar, desprofesionalizar y desublimar* la filosofía. En palabras de Rorty, urge una nueva era *pos-filosófica*²³.

Desde nuestra perspectiva de una filosofía terapéutica, hemos enfatizado en la necesidad de deshacernos de los *pseudoproblemas filosóficos*. Entre una gran lista de falsos problemas, se encuentra el tema que nos atañe en este capítulo, la idea de *conocimiento como representación exacta de la realidad*, que ha reducido el quehacer filosófico como la búsqueda incesante de *creencias incorregibles*, a través de la confrontación del sujeto (mente) con la realidad no humana. Siguiendo a nuestros filósofos terapeutas mencionados anteriormente, quiero mostrar lo insignificante que ha sido la pretensión de construir una filosofía arquitectónica, situada en el *punto cero*, y lo ininteligible que resulta la pretensión de alcanzar un conocimiento infalible a partir del sujeto aislado del mundo circundante. No obstante, no podemos perder de vista el propósito de la presente investigación: *ampliar lo máximo que podamos nuestro concepto*

---

22 El argumento de Rorty para deshacerse de los falsos problemas filosóficos es el argumento tomado de Nietzsche, que nos dice que la manera metafísico-epistemológica tradicional de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar. No está cumpliendo más su función. Son vocabularios antiguos que no dan resultado en nuestro contexto (Rorty, 1996, p. 55).

23 Esta propuesta rortiana de una nueva *época pos-filosófica* ha servido para muchas confusiones. Muchos creen que el filósofo estadounidense propone el fin de la filosofía, como si no hubiera otra opción que hacer literatura. Yo creo que Rorty no llega a tal extremo, sino que más bien propone un fin de la filosofía perenne, centrada en la metafísica y la epistemología. Soy partidario de que nuestro filósofo plantea el fin de la filosofía en el punto cero y asume un nuevo concepto de filosofía des-trascendentalizado y horizontal, como una voz más en la conversación de la humanidad.

de filosofía. En este sentido, se torna relevante nuestra tarea deconstructiva de la filosofía centralizada en la teoría del conocimiento, pues éste fue el mayor intento de los últimos siglos de restringir el quehacer filosófico. Solo ampliando nuestro concepto de filosofía podremos asumir el pensamiento latinoamericano como un auténtico filosofar.

1.3. El «yo» como representatividad y el autoritarismo epistemológico

Es imposible pasar inadvertido en cualquier texto de Rorty su crítica al dominio del sujeto en la filosofía moderna; este punto de apoyo metafísico que ha permitido a la filosofía realizar su sueño platónico de objetividad. Pero, por ahora, preguntémosnos: ¿cómo fue posible que se llegara a establecer el sujeto como entidad ontológica, donde fueran posibles epistemológicamente verdades infalibles? y ¿cómo el sujeto llegó a ser el fundamento de la racionalidad moderna? Nos pudiera parecer una paradoja que la filosofía moderna buscara en el sujeto la fuente de verdades absolutas e inmutables, considerando que son propias del estado subjetivo las diferencias, tanto de contextos como de opiniones y perspectivas. Pero esta paradoja pierde vigor en la medida que la modernidad atribuye a la noción de *mental* el papel epistémico privilegiado: un campo ontológico de certezas últimas que no pueden ser puestas en duda por ninguna investigación. Para Descartes, la *mente* está asociada a la *incorregibilidad*, de tal manera que el conocimiento como representaciones mentales es infalible. En este sentido, nos dice Rorty:

la forma de tener representaciones exactas es encontrar, dentro del espejo, una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se puede dudar de su exactitud. Estos fundamentos privilegiados serán los fundamentos del conocimiento y la disciplina que nos dirija hacia ellos –la teoría del conocimiento– será el fundamento de la cultura (1989, p. 1540)²⁴.

De este modo, encontramos el sujeto como una realidad ontológica, desde donde se torna posible el acceso inmediato y absolutamente cierto a las esencias de la naturaleza a través de representaciones mentales. Entonces, el filosofar de la modernidad tiene como punto de partida el sujeto, en cuya *esencia de vidrio* se encuentra lo indubitable. Así, aparece en el horizonte de la modernidad el concepto de *racionalidad universal*, fundada en el sujeto mismo, cuya autoridad epistémica es infalible.

---

²⁴ En otro pasaje, Rorty nos dice que para Descartes la incorregibilidad es el criterio de lo mental. Es decir, que Descartes inventó un vocabulario donde la mentalidad fuera sinónimo de incorregibilidad (1989, p. 62).

Lo que veremos en este apartado es justamente cómo apareció en la modernidad la idea de sujeto como *mentalidad*, cuya esencia de vidrio refleja las esencias de la naturaleza. En otras palabras, voy a presentar a grandes rasgos la historia de la *metáfora del espejo*, y cómo fue fundamental para que la tradición moderna elaborara una teoría universal de racionalidad desde el sujeto mismo.

Para empezar con nuestra historia de la *metáfora del espejo*, es necesario que nos ubiquemos en Descartes, quien de un solo golpe estableció el *yo* como fundamento del conocimiento, con autoridad epistémica infalible. No obstante, antes que prosigamos, son indispensables algunas salvedades: las intuiciones cartesianas de lo subjetivo no pasan de ser un juego de lenguaje, que no tiene sentido fuera de la filosofía. Las intuiciones cartesianas del dualismo mente-cuerpo tienen su origen en la historia, en un determinado momento de la cultura occidental. A través de esta perspectiva histórica, Rorty nos muestra cómo la tradición filosófica de Descartes a Kant no pasa de ser una *apologética*, un intento de eternizar un determinado juego lingüístico como problemas fundamentales y necesarios para la actividad filosófica. Por tanto, para Rorty, del mismo modo que las intuiciones metafísicas de Descartes aparecieron en un episodio de la conversación de la humanidad, igualmente pueden volverse obsoletas y, consecuentemente, desaparecer de nuestro juego de lenguaje.

Los estudios de la Filosofía de la Mente parten del presupuesto de que hemos sabido desde siempre dividir el mundo en dos categorías: *lo físico y lo mental*. Tal dualismo se encuentra tan arraigado en el pensamiento de Occidente hasta el punto de que no manifestamos ninguna duda e inquietud frente a esta escisión ontológica. Estamos profundamente acostumbrados con la idea del *hombre dividido* de la modernidad:

Parece que no tenemos ninguna duda de que los dolores, talantes, imágenes y oraciones que destellan ante la mente, los sueños, alucinaciones, creencias, actitudes, deseos e intenciones, todos ellos figuran como mentales, mientras que las contracciones del estómago que causan el dolor, los procesos nerviosos que los acompañan, y todo lo demás a lo que se puede atribuir una localización clara dentro del cuerpo figuran como no-mentales (Rorty, 1989, p. 25)²⁵.

El proceso deconstructivo de Rorty empieza por mostrar que dicha intuición no es de *sentido común* y tampoco natural, sino que es producto de la filosofía. La intuición del dualismo mente-cuerpo no es más que la capacidad de dominar un determinado vocabulario

---

25 Tanto Rorty como Anthony Kenny están de acuerdo que incluso los filósofos contemporáneos que rechazan el *mito cartesiano* no pueden prescindir de la influencia del dualismo ontológico (Kenny, 2000, p. 31).

técnico, que según el filósofo estadounidense no tiene ninguna utilidad fuera de los libros de filosofía. Por tanto, el primer propósito de Rorty es demostrar cómo apareció este vocabulario técnico en el transcurso de la historia del pensamiento y, posteriormente, convencer al lector de la contingencia de estos juegos de lenguaje. En pocas palabras, la invención cartesiana fue un mero accidente histórico, que hizo que la filosofía moderna diera por siglos primacía a lo subjetivo como ámbito de racionalidad universal.

Rorty, en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, defiende la opinión de que lo que llamamos intuición sobre lo que es mental no es más que nuestra disposición de aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico: “Desde mi punto de vista wittgensteiniano, una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando” (1989, p. 29)²⁶. Entonces, si queremos entender los problemas concernientes a la filosofía de la mente, necesitaremos revivir el pasado a través de la historia de las ideas. Es en este sentido que Rorty invita a sus lectores a abandonar su lenguaje actual y a pensar en el vocabulario de los filósofos, cuyos libros ofrecieron intuiciones sobre la mente. En el siguiente fragmento vemos cómo Rorty cuestiona a aquellos que admiten la mente como un parámetro permanente e imprescindible, sin el cual no sería posible filosofar:

Estas categorías llamadas ontológicas no son más que formas de agrupar ideas más bien heterogéneas, procedente de fuentes históricas bastante diversas, que convenían a los intereses de Descartes. *Pero sus intereses no son los nuestros*. Los filósofos no deberían pensar que este conglomerado artificial sea un descubrimiento de algo preexistente –descubrimiento que, por ser «intuitivo» o «conceptual» o «categórico», establece parámetros permanentes para la ciencia y la filosofía (Rorty, 1989, p. 121).

Una vez cuestionados los anteriores presupuestos, Rorty se dedica, a partir de una perspectiva histórica, a demostrar el origen de la intuición del *dualismo ontológico mente-cuerpo* y sus consecuencias para la filosofía contemporánea. Para nuestro autor, esta intuición nos encadenó a una secuencia infinita de pseudoproblemas, que hizo de la filosofía un eterno rompecabezas. De aquí se desprende la actitud terapéutica de Rorty, lo cual lo llevará a decir que lo mejor que podemos hacer es *cambiar de tema*, en vez de seguir con eternas

---

26 En el primer capítulo de esta obra, Rorty hace un estudio histórico-crítico sobre la invención de la mente, buscando mostrar que no es una idea que existe desde siempre, sino que tuvo su inicio en la modernidad con René Descartes.

discusiones, que al fin y al cabo ni siquiera son verdaderos problemas. Sin embargo, antes de que cambiemos de tema, es pertinente que profundicemos en las ideas que marcaron la historia de la filosofía moderna, pues como nos dice Manfredo de Araújo, es imposible seguir un itinerario filosófico sin asumir la modernidad como un punto de referencia, aunque optemos por la discontinuidad.

El filósofo francés René Descartes nos cuenta, a través de una narración muy personal, sobre el resultado de sus meditaciones durante largas jornadas en que pasó confinado en su habitación junto al fuego. Partiendo de la convicción de deshacerse de todas las opiniones que no fueran enteramente ciertas e indubitables, emprende un camino hacia las certezas claras y distintas. No fue lo suficiente el escenario en que se encontraba Descartes, la agradable noche de invierno al lado de una chimenea, para que el mundo exterior y los sentidos fueran el punto de partida de su filosofar. Por el contrario, Descartes parte de la *duda* de todo aquello que no fuera cierto e indubitable. Es de sentido común que conocemos el mundo exterior a través de los sentidos, pero la experiencia nos muestra que varias veces ellos nos engañan, llevando a Descartes a dudar incluso de los estallidos de la madera siendo consumida por el fuego a su lado.

Partiendo del supuesto de que no hay nada cierto en el mundo, de que todo lo que ve es falso, que su memoria lo engaña, que sus sentidos no existen y que todo lo material es puramente ficción de su espíritu, Descartes se elabora a sí mismo la pregunta que lo llevará a instaurar un nuevo tipo de *subjetividad*: “¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy?” (Descartes, 2005, p. 155). A esta pregunta responde que no cabe ninguna duda sobre su existencia (de que yo soy), pues aunque sea engañado por el genio maligno, afirma el filósofo, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. El propio hecho de estar pensando no ser nada es lo que permite a Descartes concluir rotundamente la certeza de su existencia: “De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mí espíritu” (2005, p. 155)²⁷. La primera verdad irrefutable que Descartes

---

27 La celebrada sentencia cartesiana *Je pense, donc je suis*, mejor conocida en su traducción latina *cogito, ergo sum*, fue profundamente revolucionaria y alteró el curso de la filosofía durante siglos. Anthony Kenny nos dice que Descartes fue un genio de una capacidad extraordinaria, y que todo su pensamiento revolucionario se puede expresar tan concisamente que cabría en el dorso de una postal, como por ejemplo: “el hombre es una mente pensante; la materia es extensión en movimiento” (2000, p. 29). Aquí Kenny hace referencia al dualismo cartesiano, que veremos en páginas siguientes. Yo creo que también podríamos expresar todo el pensamiento cartesiano en el dorso de una postal, afirmando que con “él apareció en el escenario filosófico una imagen inédita de subjetividad”.

descubre es el *cogito*, pues es solamente mientras pienso que existo. Con la anterior sentencia cartesiana surge una nueva *naturaleza del yo*, que consiste en *representatividad*²⁸. Vale decir, de antemano, que el yo cartesiano aparece reducido, prisionero en sí mismo. Por tanto, más que subjetividad, encontramos en Descartes un *subjetivismo*.

Los anteriores párrafos nos muestran, de un modo general, cómo apareció en la modernidad la proposición cartesiana *cogito, ergo sum*. Esta proposición, a primera vista, nos puede llevar fácilmente a una mala interpretación; esto es tan cierto, que en gran parte de los lectores de Descartes encontramos la tendencia a concebir esta proposición como un silogismo, donde se infiere el *sum* (soy) del *cogito* (pienso). No obstante, desde mi punto de vista, Heidegger fue el filósofo que entendió a Descartes a cabalidad, y de modo especial, la verdadera naturaleza del *cogito* que, como veremos, constituye en sí mismo (de modo implícito) el sujeto cartesiano.

Nuestro interés por reconstruir la imagen de sujeto en Descartes se justifica por el hecho de su intrínseca relación con el concepto de conocimiento y verdad, haciendo posible que la filosofía alcanzara lo que hemos denominado el punto cero. Es en este sentido que Rorty nos dice que en la modernidad la ontología fue dominada por la epistemología (1989, p. 157), es decir, la idea de una teoría del conocimiento apareció en torno a la necesidad de saber si nuestras representaciones internas eran exactas. Fue el acceso inmediato e incorregible a los reflejos (representaciones) en el espejo interior lo que permitió que la epistemología dominara la existencia ontológica de lo mental. La mente cartesiana hizo posible que apareciera una disciplina centrada en la naturaleza, origen y límites del conocimiento humano (1989, p. 134)²⁹.

La crítica rortiana se enfoca primordialmente en la imagen de sujeto que aparece con Descartes, lo cual, según el filósofo, fue la piedra de toque que hizo posible la epistemologización de la filosofía. Si el sujeto conoce, a través de su acceso privilegiado, las representaciones mentales, esto le otorga una autoridad epistémica infalible, dando una nueva dimensión a la actividad filosófica. Con las siguientes palabras, Rorty nos hace visibles tanto la imagen del sujeto cartesiano como su posición deconstructiva:

28 Según la lectura que Rorty hace de Descartes, el sujeto de la modernidad tiene una *esencia de vidrio*, donde se encuentran las representaciones del mundo exterior. El mismo sujeto cuenta con un *ojo interior* (ojo de la mente) que examina de primera mano (acceso inmediato) las representaciones, con la esperanza de encontrar verdades infalibles (Rorty, 1989, pp. 50-51). De acuerdo con mis criterios, encontramos en Heidegger una lectura muy similar a la de Rorty, que nos dice que el *cogito* cartesiano es pura representatividad (Heidegger, 2000, p. 127). En lo sucesivo me apoyaré en Heidegger, pero simplemente por la cercanía que el filósofo tiene con Rorty en la comprensión del *cogito* cartesiano. Esto no implica que yo esté optando por un eclecticismo en cuanto a método y corrientes filosóficas.

29 Este párrafo nos aclara la relación entre la idea del yo cartesiano y los problemas epistemológicos que aparecieron posteriormente.

La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia *esencia de vidrio*, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos. *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* (1989, p. 323).

Nuestra filosofía terapéutica tiene como propósito ayudar a deshacernos de esta imagen clásica de sujeto, cuya esencia de vidrio contiene representaciones infalibles. Con Descartes, aprendimos a pensar en el sujeto como cáscaras que rodean una cosa misteriosa, una esencia de vidrio, que puede ser cartografiada solamente por el filósofo profesional (1989, p. 106). Por tanto, podemos darnos cuenta que fue el *cogito* cartesiano, este *espejo de la naturaleza*, lo que hizo posible una filosofía centrada en la epistemología.

Volvamos a nuestro hilo de Ariadna. Con la proposición cartesiana *cogito, ergo sum*, se instauró una nueva imagen de sujeto en el escenario filosófico. Con el *cogito*, el sujeto se convirtió en el fundamento, en el *suelo metafísico*, desde el cual se emprende la búsqueda de lo incondicionalmente cierto y seguro. Desde este horizonte, Heidegger nos dice que la modernidad interpreta de un modo *subjetivo* la sentencia de Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas (2000, p. 118)³⁰. Con Descartes la pregunta antropológica sobre el hombre se torna una pregunta metafísica y epistemológica sobre el fundamento incondicional de la verdad: el sujeto es el centro y la medida del auténtico filosofar, el terreno metafísico sobre el cual es posible fundar la verdad en su totalidad. El *yo* cartesiano se torna el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad.

Ahora bien, ¿de dónde surge este dominio de lo subjetivo en la época moderna y por qué se torna la fuente de conocimiento incorregible? Para responder esta pregunta me apoyaré en Heidegger, cuya lectura del pensamiento cartesiano responde a nuestros propósitos. Tanto Heidegger como Rorty reconocen que la pregunta de la modernidad es, ante todo, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la búsqueda de certezas. Frente a este sueño metafísico, será el nuevo concepto de sujeto el camino seguro para la realización de tal hazaña: desde el sujeto se emprende el camino por lo incondicionalmente cierto y seguro. Por tanto,

---

30 En otro lugar nos dice Heidegger que: “Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, *ponerse a sí mismo en posición dominante como centro y como medida*, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento” (Heidegger, 2000, p. 122).

según Heidegger, la pregunta de la modernidad por el fundamento marca el comienzo de un nuevo pensar y es lo que distingue la modernidad en la historia de las ideas.

Descartes, al enunciar su proposición *Ego cogito (ergo) sum* crea³¹ no solo una realidad ontológica, como también un conocimiento claro y distinto, libre de cualquier posibilidad de duda o confusión. Estamos frente a un conocimiento primero, donde se funda la verdad. Una vez más podemos observar que la sentencia cartesiana no solo establece una nueva imagen de sujeto sino que, además, establece una nueva determinación de la esencia del conocimiento y de la verdad: el conocimiento es incorregible³² y la verdad certeza indubitable.

Ahora bien, es necesario que entendamos lo que realmente Descartes quiso decirnos con su proposición *ego cogito, ergo sum*. Estamos acostumbrados con la traducción literal “Yo pienso, luego existo”. A primera vista, lo que vemos es que del hecho de que “pienso” se infiere que “yo soy”, como si se tratara de un silogismo. No obstante, Heidegger nos muestra que tal interpretación distorsiona por completo el pensamiento cartesiano (2000, p. 126). Para una auténtica interpretación de esta proposición, es necesario que empecemos por escudriñar qué entiende Descartes por *cogito* y *cogitare*. En este caso, seguiremos los pasos de Heidegger.

Heidegger nos dice que nos aproximamos más al texto cartesiano cuando examinamos detenidamente las propias palabras del autor, de modo especial cuando utiliza para *cogitare* (pensar) la palabra *percipere* (percibir). Dice Descartes: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y *siente*” (2005, p. 159). Olga Fernández, en su comentario a las *Meditaciones metafísicas*, nos dice que el filósofo usa el verbo latino *percipere* (sentir) no para referirse a procesos como ver u oír, sino para denotar la aprehensión mental, es decir, el hecho de *percatarse mentalmente una cosa* (Descartes, 2005, p. 158). Entonces, a la pregunta ¿qué es una cosa que piensa?, la respuesta es *percipere*, lo que es aprehendido por la mente.

31 Quiero hacer énfasis en el verbo que acabo de utilizar. Afirmando que Descartes *crea* no solo una realidad ontológica, sino también un conocimiento infalible. Estoy una vez más rozando la tesis central de Rorty: que eventos mentales, acceso privilegiado, incorregibilidad, son palabras creadas por Descartes, que hacen parte de un vocabulario técnico para fines específicos. Pero como las intenciones de Descartes no son las nuestras, no necesitamos continuar limitados por este vocabulario de la epistemología moderna.

32 El primer artículo de Rorty, “Incorrigibility as the mark of the mental” (1970), consiste en leer de modo crítico el proyecto cartesiano de identificar todo lo que sea mental bajo el criterio de indubitabilidad o incorregibilidad. Rorty vuelve a abordar este tema en la primera parte de su obra maestra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, originalmente publicada en 1979.

Para Heidegger, es justo aquí donde nos acercamos a Descartes: cuando nos damos cuenta de que el filósofo francés, al utilizar para *cogitare* la palabra *percipere*, nos está diciendo que *pensar* significa tomar algo en posesión, apoderarse de una cosa, remitir a sí, poner ante sí o *representar* una cosa (2000, p. 126).

Una vez que queda claro cómo Descartes utiliza *percipere* para *cogitare*, podemos decir que *pensar* consiste en “un remitir-a-sí lo re-presentable” (Heidegger, 2000, p. 127). El *cogitare* es representar. El sujeto cartesiano existe en la medida que representa; su universo es representatividad. Podemos encontrar el núcleo de la interpretación heideggeriana de Descartes en el siguiente fragmento:

«*Cogito sum*» no dice ni solo que yo pienso, ni solo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia. La proposición habla de una conexión entre *cogito* y *sum*. Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no solo mi ser está determinado esencialmente por este representar, sino que mi representar, en cuanto *re-præsentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [*Präsenz*] de todo representado, es decir sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir, sobre el ser de este mismo en cuanto ente. La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como representatividad y la verdad como certeza (Heidegger, 2000, p. 135).

El modo de ser del sujeto consiste en el representar, pero incluso este representante (el sujeto) se encuentra remitido a la representatividad. El sujeto no solamente representa, sino que además es representado en el mismo acto de representatividad. El *cogitare* (pensar) consiste en poner ante sí todo lo que sea representable, pero debemos entender que el propio sujeto (estados mentales) es representable. Podemos entender mejor lo anterior con la exégesis que Heidegger hace de la siguiente proposición cartesiana: “todo *ego cogito* es *cogito me cogitare*, todo «yo represento algo» al mismo tiempo me representa, a mí, el que representa (delante de mí, en mi representar)” (2000, p. 128). Esto nos recuerda el título de esta sección: el yo como representatividad. El sujeto cartesiano no es otra cosa que un espejo, donde no solo la realidad exterior, sino incluso el propio sujeto, se encuentra representado. El yo cartesiano es, al mismo tiempo, sujeto y objeto del conocimiento³³. En la metáfora del

---

33 Luis Eduardo Hoyos, en un trabajo reciente, muestra que es un error categorial considerar que el sujeto de conocimiento pueda ser a la vez objeto de conocimiento. Nos dice que siempre que hay un conocimiento, debe haber un sujeto y un objeto y, además, debe ser evidente la diferencia categorial entre ambos, como la irreductibilidad del uno al otro. El sujeto no puede ser conocido, como tampoco el objeto puede conocer, como ocurre en Descartes. Por tanto, uno de los errores categoriales más profundos en Descartes fue la insistencia por un saber objetivo solo a partir del sujeto, es decir, *objetivizó* el sujeto hasta el punto de que fuera posible conocer las esencias de la naturaleza, sin contacto con el mundo exterior (con el objeto). De este modo, encontramos en Descartes una reducción categorial, donde el sujeto y el objeto de conocimiento son idénticos (2009, p. 53).

espejo de la naturaleza podemos ver que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento es la esencia de vidrio, donde se realiza el fenómeno de la representatividad. Cuando Descartes, al final de la segunda meditación, nos dice que nada conoce tan fácilmente la mente como ella misma, me permite afirmar que en la epistemología cartesiana tanto el sujeto como el objeto de conocimiento se reducen a la misma categoría: a lo mental.

Profundicemos un poco más en la *perceptio* cartesiana. Como vimos, fue la percepción sensorial como parte de la vida mental lo que hizo posible a Descartes el conocimiento inmediato e infalible, que consiste en la proximidad del ojo interior a las percepciones (representaciones). Esto explica las repetidas afirmaciones cartesianas de que nosotros nos conocemos mucho mejor a nosotros mismos de lo que conocemos el mundo exterior. Sin embargo, es necesario que entendamos los motivos que llevaron a Descartes a optar por la *perceptio mentis* como el acceso a las esencias de la realidad. Empecemos con el famoso ejemplo de la cera: en un determinado momento, adscribo a un pedazo de cera que se acaba de salir de la colmena ciertas propiedades: huele a flores, conserva un sabor dulce, posee una temperatura fría y es sólido; al ser golpeado, produce sonidos. Y después de un tiempo alguien lo acerca al fuego, haciendo que pierda sus antiguas propiedades: ahora ya no huele más a flores, no tiene más sabor dulce, su temperatura es caliente y se hace líquido; si lo golpeo, ya no produce más sonidos. Además, hubo un cambio en su tamaño, figura y color (Descartes, 2005, p. 160). Lo importante de observar este ejemplo es que para Descartes lo que cambió en la cera no fueron sus propiedades esenciales, sino las accidentales, aquellas que se pueden percibir a través de los sentidos pero que no hacen parte de la mente. Pero, preguntemos: ¿qué nos permite pensar que después de cambios tan radicales todavía somos capaces de reconocer la cera? A esta pregunta nos respondería Descartes que lo que nos permite reconocer la cera después de estos cambios de propiedades es nuestra *perceptio mentis*, que capta las esencias de la naturaleza, lo que no se cambia. Literalmente nos dice:

los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento, y no son conocidos porque los vemos y los tocamos, lo son porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento; veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu [mente] (2005, p. 163).

Con lo que he afirmado hasta ahora, hemos dilucidado un poco el subjetivismo cartesiano, que no fue otra cosa que el redescubrimiento de la vida interior. Con Descartes estamos familiarizados con pensar en la mente como un paisaje interno, que requiere ser explorado

o cartografiado. En lo que sigue, quiero desarrollar un poco más en qué consiste este ámbito ontológico para Descartes. Ya enfatizamos anteriormente que el sujeto cartesiano consiste en *pura representatividad*; tanto el mundo exterior como el propio sujeto están remitidos ante un *ojo interior* que observa de manera inmediata estas representaciones; en palabras de Kenny, estamos frente a una *geografía de la mente* construida por Descartes y sus sucesores (2000, p. 50). Encontramos en gran parte de los estudios sobre Descartes la metáfora del *ojo interior* u *ojo de la mente*, como podemos ver a continuación: “En la concepción cartesiana –que llegó a ser la base de la epistemología moderna–, lo que hay en la mente son representaciones. El ojo interno examina estas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad” (Rorty, 1989, pp. 50-51)³⁴.

Como vimos, en la cartografía cartesiana del teatro interior encontramos un ojo interno que observa todo lo representado. Ahora bien, ¿en qué consiste este ojo interno? Para responder a esta pregunta, es necesario que nos enfoquemos en dos momentos claves del pensamiento cartesiano. Descartes introdujo la *percepción sensorial* como parte de lo mental, que fue la piedra de toque para que apareciera en el escenario moderno la idea de conocimiento como acceso privilegiado a las representaciones mentales presentes en la conciencia. Es la *perceptio mentis* que nos permite entender la esencia del sujeto cartesiano como pura conciencia. En el siguiente fragmento encontramos el origen de la conciencia cartesiana:

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y *siente*. [...] soy el mismo que siente, es decir, que aperece ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, pues que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por los menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso y esto es, propiamente, *lo que en mí se llama sentir y esto, precisamente, es pensar* (Descartes, 2005, p. 159).

Descartes nos deja bien claro que *sentir es pensar*, es decir, que hacen parte del *cogito* las sensaciones, y no del cuerpo, como pensaban sus predecesores. Además de entender que el *cogito* es remitir ante sí mismo lo representable, podemos agregar otro factor que tanto Rorty como Kenny enfatizan en sus respectivas obras: la conciencia. Rorty, en su reconstrucción

---

34 Es importante que nos familiaricemos con las categorías que he venido utilizando a lo largo de este trabajo. El *cogito* cartesiano, como fue dicho, establece una nueva idea de sujeto., Cuando hace mención a esta nueva realidad ontológica, Rorty utiliza el término “mental”, mientras Heidegger utiliza “representación” y Kenny usa el término “conciencia”. Pero todos hacen alusión a la misma realidad, el *cogito* cartesiano.

histórica del juego de lenguaje empleado por la filosofía moderna, nos dice que este simple hecho de añadir a lo mental la *percepción sensorial* hizo que la filosofía abandonara la epistemología aristotélica por el conocimiento como acceso privilegiado a la conciencia. En otro pasaje, Descartes nos muestra con mayor vehemencia cómo el centro de la vida interior es la conciencia:

Con el nombre de *cogitatio* entiendo todo aquello que para nosotros, que somos también conscientes de nosotros mismos, sucede en nosotros, en la medida en que tenemos en nosotros una conciencia de ello. Y de este modo, no solo el conocer, el querer, el imaginar, sino también el sentir, son aquí eso mismo que denominamos *cogitare* (Descartes, citado en Heidegger, 2000, p. 130).

Pues bien, el *ojo interior* consiste justamente en esta capacidad del sujeto de conocer (observar) las representaciones, de las cuales él mismo hace parte. Si las sensaciones hacen parte del mundo interno, entonces el propio sujeto, entendido como conciencia, puede darse cuenta de lo que pasa en su vida interior. Profundicemos un poco más: la metáfora del *ojo de la mente* quiere decirnos que con la introspección se vislumbra ante el propio sujeto un campo ontológico (la esencia de vidrio), donde se pueden conocer, de modo inmediato, verdades incorregibles. En palabras de Kenny, la conciencia es el reino de todo lo accesible a la introspección (2000, p. 37).

Es importante que entendamos a Descartes como un esfuerzo filosófico por implementar una nueva comprensión de sujeto. La esencia del sujeto es la mente o la representación; siendo más concreto, el sujeto es lo mental, pues es sujeto en la medida que representa. Ahora bien, debemos entender que la esencia de la mente es la conciencia (Kenny, 2000, p. 30). El sujeto es sujeto no solo en la medida que representa, como si fuera un acto mecánico inconsciente, sino que el sujeto existe en la medida que conoce a través del *ojo de la mente* lo representado. En pocas palabras, somos en la medida que observamos los reflejos en nuestro espejo interior. Aquí creo que tiene razón Kenny cuando nos dice que Descartes identificó conciencia con autoconciencia (2000, p. 38). La metáfora del *ojo interior* utilizada por Rorty no es nada más que una manera distinta de decirnos que para Descartes el sujeto es conciencia autoconsciente de sí misma, pues “nada conoce la mente con tanta facilidad como ella misma” (Rorty, 1989, p. 65).

Ahora, sin perder nuestro hilo conductor, abordaré cuestiones referentes al *dualismo cartesiano*, que ya he tratado en páginas anteriores. Empecemos con la siguiente pregunta

introdutoria: ¿cuál fue el impulso filosófico que llevó a Descartes a dividir el mundo en dos realidades ontológicamente distintas?³⁵ Este impulso filosófico fue movido por la aspiración de verdades infalibles (claras y distintas), que fueran independientes de la perspectiva del propio sujeto. Entonces, era necesario que desde el sujeto fuera posible una objetividad no solo ontológica, sino también epistemológica. Es así que en la filosofía epistemologizada la objetividad ontológica desde el sujeto consiste en representaciones mentales cuya naturaleza y existencia no dependen del sujeto que las percibe, es decir, que el sujeto es representatividad (conciencia), pero no interviene en el acontecer de su propia existencia. Por otro lado, la objetividad epistemológica desde el sujeto mismo es posible gracias a la proximidad del ojo interior a los sucesos mentales; en otras palabras, consiste en la autoconciencia misma del *cogito*. Nos dice William Duica que la objetividad epistemológica es algo que se predica de las creencias, cuya verdad y justificación no dependen de la perspectiva del sujeto (2009, p. 159).

Ahora bien, una vez que es posible desde el mundo de la conciencia tanto la objetividad ontológica como la epistemológica, podemos decir que contamos con una *autoridad epistémica en primera persona*, cuyo conocimiento no puede ser contestado por ninguna otra investigación, lo que hace que el criterio de lo mental sea la *incorregibilidad* (*Incorregibility as the mark of the mental*). El *cogitare* (pensar) implica que todo lo representado sea remitido ante el sujeto de modo indubitable, que no necesite de reparos.

El *yo cartesiano*, que podemos entender como representatividad o conciencia, posee una inefabilidad gracias a la proximidad del ojo interior a su esencia de vidrio: todo lo que hace parte del espacio interior pasa por la inspección del ojo interior. Este acto de autoconciencia de la vida interior es lo que hace posible el conocimiento libre de error y confusión. Esta mirada del sujeto a su vida interior hace que se vislumbre la esencia de la realidad, y de este modo se hace posible el deseo filosófico por la objetividad. Según Rorty, fue esta ansiedad cartesiana por el conocimiento incorregible lo que hizo posible la idea de sujeto como mentalidad: “El cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas, como el triunfo de la búsqueda de la certeza sobre la búsqueda de la sabiduría” (Rorty, 1989, p. 64).

---

35 Tanto Rorty como Kenny están de acuerdo en que el dualismo cartesiano no fue una división del sujeto en dos partes distintas, sino una escisión entre dos realidades ontológicamente distintas, entre dos mundos. Así dice Rorty: “Se trataba más de una distinción entre dos mundos que una distinción entre dos lados o partes de un ser humano” (1989, p. 56).

1.4. La contingencia del «yo» y la filosofía como el arte de la creación

Lo que hemos visto hasta ahora es una reconstrucción de los momentos cruciales que dieron origen a la *filosofía de la subjetividad*. Para que podamos *reconfigurar la filosofía*, es necesario que abandonemos la metáfora del espejo, la idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud en nuestra *esencia de vidrio* el mundo que nos rodea (Rorty, 1989, p. 323). Esta idea de sujeto, capaz de *develar* por sí mismo una esfera privilegiada de experiencias inmediatamente accesibles y absolutamente ciertas, es lo que permitió a la filosofía realizar su sueño metafísico de llegar a ser el fundamento de toda la cultura, a situarse en el *punto cero*. Ahora, con el deseo de que nuestro proceso terapéutico siga adelante, reconstruiré el concepto de *yo* en Rorty, para que a partir de ahí podamos reconfigurar nuestro *quehacer filosófico*.

El proyecto neopragmático de *transformar la filosofía* va unido con el esfuerzo terapéutico de deconstruir la imagen clásica de sujeto. No obstante, la filosofía terapéutica no consiste simplemente en transformar el escenario filosófico a un montón de ruinas, sino que nuestra cultura posmetafísica continúa comprometida con el sujeto, desde una nueva comprensión de la *yoicidad*. Veremos que el *yo* en Rorty no consiste en una *realidad acabada*, sino que es una continua *narración dramática* (1991, p. 49) que se *hace* a través de la literatura. En la novela nos encontramos con diversos personajes que nos inspiran a redescubrir nuestro propio *yo*.

Antes que sigamos con nuestra nueva imagen de *yo*, es importante que tengamos claro en qué sentido el pensamiento moderno puede ser comprendido como una filosofía de la subjetividad. Recordemos que al mismo tiempo que la filosofía moderna se centralizó en el sujeto, también cultivó su pretensión de objetividad. Este sueño metafísico de objetividad se hizo posible en el sujeto mismo, con la invención cartesiana de un teatro interior (ideas), donde las esencias de la naturaleza son representadas. A este teatro, solo el sujeto mismo tiene el acceso epistémico privilegiado, a través de su ojo interior. Cabe mencionar que la realidad exterior está por fuera del acceso epistémico del sujeto, por tanto, solo es posible conocer a través de la *perceptio mentis*, que escenifica (representa) en nuestro mundo mental las esencias del mundo exterior, a las cuales tenemos acceso privilegiado por introspección. De este modo, alcanzamos el punto central: la esencia de la naturaleza se encuentra ontológicamente escenificada en el sujeto (depende de la existencia del sujeto), pero no depende de la *perspectiva* del sujeto. Pues solo así es posible un conocimiento objetivo. Entonces, cuando hablamos de una filosofía moderna centrada en la subjetividad, no nos estamos refiriendo a las *perspectivas*

subjetivas, sino a la objetividad tanto ontológica como epistemológica, que en últimas no es otra cosa que una *exclusión* del propio sujeto³⁶.

Según Rorty, este proyecto de la modernidad fue un esfuerzo filosófico por dar sentido a la vida: era la esperanza de que al encontrar un núcleo central, ahistórico, transcultural y *no* contingente en nuestro interior, fuera posible establecer, de una vez por todas, un *paradigma de racionalidad*. La filosofía de la subjetividad partía del principio de que nuestra interioridad escondía el terreno común a todos los hombres (la mente), y que al entrar en contacto con esta realidad, que compartimos con nuestros congéneres, estaríamos entrando en contacto con nuestro *verdadero yo*, desde donde procede la racionalidad universal. De este modo, nuestro ordenamiento político, nuestras instituciones sociales y nuestras culturas quedarían bajo el dominio de un único metadiscurso.

El quehacer de la filosofía tradicional se centró en el esfuerzo por alcanzar la *universalidad*, negando las contingencias propias de cada sujeto. La filosofía se comprometió cada vez más con la búsqueda incansable de una *marca necesaria y universal* que fuera constitutiva del *yo*³⁷. Era la ilusión de descubrir el *sello impreso* en todos los seres humanos, que representara las grandes *continuidades*: el mismo contexto ahistórico y permanente de la vida humana. De este modo, para el filósofo metafísico la vida vale la pena ser vivida cuando superamos nuestras contingencias y nos acercamos a lo más profundo de nosotros mismos.

Sin embargo, nos dice Rorty de una manera casi poética, que existe otra manera de darle sentido a la vida: a través de la *narración* (1996, p. 39)³⁸. Es aquí donde el pensamiento rortiano se involucra con el desencanto posmoderno frente a la filosofía de la subjetividad. El proyecto terapéutico de *ampliar*³⁹ el *yo* es posible en la medida que asumamos nuestra vida

---

36 Este sueño metafísico de fundamentación, según William Duica, consiste en la búsqueda de unas entidades que sean: "(1) ontológicamente subjetivas, en la medida en que su existencia depende de la existencia del sujeto epistémico; pero, son (2) epistemológicamente objetivas, en la medida en que su verdad y justificación no dependen de la *perspectiva del sujeto epistémico*" (2009, p. 163).

37 El filósofo metafísico sueña descubrir en la humanidad *marcas universales y necesarias*, que sean criterios de lo verdaderamente humano. El giro neopragmático, realizado por Rorty, entiende el *yo* (sujeto) como una continua *creación y recreación*, donde las marcas ciegas (el ocaso) juegan un papel definitivo (1991, p. 46).

38 Es importante que tengamos claro que para Rorty el *yo* está constituido por una interminable cadena de *narraciones*. Desde esta perspectiva, Rorty nos dice en varias ocasiones que somos los libros que leemos, los museos que visitamos, las obras de artes que apreciamos, la música que oímos, en fin, el lenguaje que jugamos en la cotidianidad. Somos un léxico encarnado y, por tanto, contingentes.

39 Hay una obra de Rorty, traducida al portugués, que nos muestra claramente el giro rortiano de la búsqueda de un *verdadero yo* hacia la idea de *ampliar el yo* a través de la cultura literaria. Este es el punto donde pretendemos llegar: abandonar la búsqueda por la posibilidad de ser autores de nuestro propio *yo* (Rorty y Ghiraldelli, 2006, p. 75).

como una continua narración. Este giro consiste en abandonar la idea de que necesitamos ajustar nuestro *yo* a un *único contexto*, por la idea de que somos un simple *haz descentrado de contingencias*. Este camino *hacia la narrativa* tiene como punto de partida el rechazo a la esperanza metafísica de que un día seremos redimidos por un único *superléxico*, que describa lo que realmente somos. De acuerdo con Rorty, no es posible descubrir este superléxico en la naturaleza, pues la realidad en sí no describe, solo nosotros lo hacemos: “El mundo no habla. Solo nosotros lo hacemos. [El mundo] no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Solo otros seres humanos pueden hacerlo (1991, p. 26)⁴⁰. Esto nos lleva a que abandonemos la búsqueda metafísica de las marcas universales y necesarias por la posibilidad de que el *yo* alcance la *creación de sí mismo* a través del reconocimiento de sus contingencias.

Para que comprendamos *la transformación de la filosofía en narrativa*, es importante que entendamos la *contingencia del lenguaje* en Rorty. Pues, como bien dice Suárez Molano, el lenguaje es el corazón del neopragmatismo rortiano (2005, p. 134). Para Rorty, somos un léxico encarnado (1991, p. 91) y nuestro universo cultural es el juego de lenguaje que usamos. Por tanto, la tarea de la *filosofía narrativa* o *poética* consiste en *redescribir* el mejor *yo* y la mejor cultura posible. Esta es la utopía rortiana: que vivamos en una *cultura literaria* donde la búsqueda de un *yo* nuclear sea sustituida por la *creación de sí mismo*.

El reconocimiento de la contingencia de nuestro lenguaje nos lleva a reconocer la contingencia de nuestro propio *yo*. Para cumplir tal propósito, es necesario que abandonemos el modelo de un lenguaje como *rompecabezas* por el modelo wittgensteiniano de *herramientas*, que consiste en superar la ambición de representar la realidad con las palabras por el intento de hacer algo con lo que antes nunca se había soñado. En lo que sigue, espero mostrar lo sensato y fructífero que puede ser para la filosofía el *giro neopragmático*, que se deshace de las pretensiones de descubrir una *única descripción redentora* por la posibilidad de crear nuestros propios juegos de lenguajes.

La discusión filosófica pasó mucho tiempo centralizada en cuestiones relativas a la necesidad de un lenguaje, que por un lado *expresara* el significado del verdadero *yo* y, por el otro, *representara* las esencias de la realidad exterior. Ésta es la noción del lenguaje como

---

40 En Rorty, la *contingencia del lenguaje* y la *contingencia del yo* son dos cosas muy estrechas, cada una depende de la otra.. Rorty, en su lucha contra los metafísicos y positivistas lógicos, afirma que la idea de que la verdad está ahí afuera, y que debemos representarla en un lenguaje ideal, es un puro sinsentido filosófico por la siguiente razón: lo verdadero y lo falso se refiere solo a proposiciones, y estas proposiciones son elementos de los lenguajes creados por los seres humanos. Las proposiciones no existen ahí afuera; por tanto, en el mundo no se encuentran descripciones y, por ende, tampoco verdades. De este modo, nos dice Rorty, el mundo no puede imponernos un lenguaje ideal para que lo hablemos, solo otros seres humanos pueden hacerlo.

un *medio*, tanto de expresión como de representación. Nos dice Rorty que todo esto solo fue posible por el hecho de que los filósofos aún estaban embarazados con la idea de que el mundo y el *yo* poseían una naturaleza intrínseca. Pensaban que el mundo poseía su propio lenguaje, al cual todos deberían descubrir a través del análisis. Y que las creencias y los deseos del *yo* debían ser expresados de tal modo que el significado no quedara comprometido. Según Rorty, la noción de lenguaje como *medio* estaba sustentada por la idea de que “hay cosas no lingüísticas llamadas «significados» que es tarea del lenguaje expresar y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «hechos» que es tarea del lenguaje representar” (1991, p. 33).

El giro lingüístico, desde la perspectiva rortiana, fue el intento de sustituir la mente (espejo de la naturaleza) como *medio* por el lenguaje. El lenguaje se volvió el mediador entre el *yo* y el mundo, el responsable de representar los hechos. Es así que la imagen de conocimiento como representatividad llega hasta nuestros días a través de la filosofía analítica (Rorty, 1991, pp. 30-31)⁴¹. Cabe mencionar que Rorty toma distancia de su propia escuela filosófica por el hecho de que la filosofía analítica no pudo superar el tradicional paradigma de conocimiento sujeto-objeto (no-proposicional) por el conocimiento proposicional. La filosofía del lenguaje continuó con el proyecto metafísico de presentar fundamentos del conocimiento; dio continuidad a la tradición cartesiana dedicada en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por ende, para toda la cultura (Rorty, 1989, p. 17)⁴². El giro lingüístico fue el esfuerzo por sustituir la mente por el significado, asegurando la pureza y la autonomía de la filosofía, y dotándola de un objeto no empírico. De este modo, la filosofía analítica continúa con el proyecto del conocimiento como actividad de representación, del cual la sociología, la historia y el arte no hacen parte.

El impulso filosófico que ha movido a los filósofos analíticos se puede expresar a través de las siguientes preguntas: ¿cuál es el verdadero léxico? ¿nuestro lenguaje realmente expresa nuestro *verdadero yo* y representa la realidad como es en sí misma? Para Rorty, todas estas preguntas hacen parte de lo que él considera falsos problemas, un sinsentido filosófico. Es un sinsentido pensar que el mundo tenga esencias, y que la verdad consista en una correcta

---

41 El análisis de Rorty sobre el giro lingüístico se encuentra en el capítulo sexto (Epistemología y filosofía del lenguaje) de su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). Para un estudio más profundo hay que tener en cuenta también *El giro lingüístico* (1998).

42 No hace parte de nuestro propósito reconstruir la historia reciente de la filosofía analítica. Simplemente, se hacen algunas referencias con la intención de enfatizar la posición de Rorty frente a los problemas epistemológicos, que todavía se encuentran en nuestros centros académicos, conservados en gran parte por la tradición analítica.

adæquatio de la mente o del lenguaje con el mundo. De acuerdo con Rorty, este pensamiento es el legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía su propio lenguaje⁴³. Este ser divino, cuyo lenguaje desconocemos, grabó en la naturaleza su propio lenguaje en forma de códigos, aparentemente indescifrables. Frente a esta concepción cosmológica, el quehacer del filósofo metafísico consiste en realizar el sueño platónico de lograr un día descifrar estos códigos impresos en la naturaleza y, por fin, montar el rompecabezas. Solo desde esta perspectiva es posible pensar que el mundo tiene esencias, y que nuestra tarea es descubrirlas. Pero, preguntemos: ¿cómo llegaremos a saber que por fin desciframos el verdadero lenguaje con el cual fue escrito el mundo? ¿dónde se encuentra el creador para que nos asegure que realmente hablamos su lenguaje? A los pragmatistas les parece un poco sinsentido creer que exista un lenguaje divinizado grabado en la naturaleza, que espera por redimirnos. Pues el lenguaje es por naturaleza herramienta de comunicación y no para construir códigos incomprensibles. Solo es útil el lenguaje que aproxima a las personas en un diálogo vivo y edificante.

De acuerdo con Rorty, el mundo puede decidir sobre algunas de nuestras creencias, cuando éstas son formuladas en proposiciones aisladas. Por ejemplo, cuando compiten proposiciones alternativas como “La capital de Brasil es Río de Janeiro” o “La capital de Brasil es Brasilia”, en este caso, es claro que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados para sostener una creencia. Y, de este modo, podemos decir que el mundo en sí es una instancia de verdad. Pero Rorty nos muestra que esto no es tan sencillo cuando pasamos de las proposiciones individuales a léxicos como conjuntos. Es difícil pensar que el mundo haga que un léxico sea mejor que el otro, que decida entre juegos de lenguajes alternativos: entre el léxico de la política ateniense y el de Jefferson, entre el léxico moral de San Pablo y el de Freud, entre el léxico de Bush y el de Mandela, entre el léxico de Ratzinger y el de Leonardo Boff. Los léxicos no pueden, como conjunto, representar las esencias del mundo. Es un contrasentido pensar que el léxico sea algo que está ahí afuera, en el mundo, esperando que lo descubramos. En palabras de Rorty: “que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente” (1991, p. 26). Que hayamos optado por la democracia como mejor forma de gobierno no implica que el mundo hable democráticamente. Entonces,

---

43 El texto original al cual hago referencia nos dice lo siguiente: “la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca –una naturaleza que el físico o el poeta pueden haber vislumbrado– es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en la mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto” (Rorty, 1991, p. 41).

podemos decir que el mundo puede ser la causa para que sostengamos ciertas creencias, pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos, solo otros seres humanos pueden hacerlo.

Para los filósofos partidarios del modelo *rompecabezas*, en el mundo se encuentran los fundamentos necesarios para construir un único y gran *superléxico* unificado. Todos los lenguajes alternativos que no quieran caer en la irracionalidad deben convergir a este metalenguaje divinizado. Lo Bueno y lo moralmente correcto es posible en la medida que nos acercamos a este superléxico. Rorty, desde su posición terapéutica, nos dice que todo esto no pasa de ser un vocabulario desgastado, que empezó en un determinado momento de la historia de Occidente. Por tanto, en vez de continuar con la eterna búsqueda de respuestas a los problemas metafísicos, debemos deshacernos de ellos, porque no pasan de ser un juego de lenguaje *estéril*, incapaz de contribuir con nuestro progreso cultural. Nuestro mundo no se transforma con la esperanza de encontrar un superléxico, sino por una nueva y creativa manera de hablar, que nos permite imaginar alternativas de sociedades y seres humanos: “modificar la forma de hablar es modificar lo que, para nuestros propósitos, somos” (Rorty, 1990, p. 40). Por tanto, conviene que desistamos de las preguntas que quitaron el sueño a los metafísicos—*¿cuál es mi verdadero yo?*— por preguntas más relevantes: *¿qué tipo de persona puedo llegar a ser algún día?*

Para Rorty, el segundo Wittgenstein y Davidson fueron los grandes filósofos terapeutas, que consiguieron cambiar el modelo del lenguaje como *rompecabezas* por el modelo de *herramientas*. Para Wittgenstein, en *Investigaciones filosóficas* el lenguaje es como una caja de herramientas, donde el uso depende en gran parte de la imaginación del hablante. Veamos qué nos dice:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras (Y hay semejanzas aquí y allí) (1988, p. 27).

Las herramientas van adquiriendo utilidad en la medida en que creamos distintas maneras de uso para fines contingentes. Del mismo modo, las palabras adquieren significados de acuerdo con el uso⁴⁴, que empleamos para diversos contextos. Rorty, desde esta perspectiva wittgensteiniana, nos dice que carece de sentido preguntarse si un vocabulario está más cerca

---

44 “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 1988, p. 61).

de la realidad que otro, ya que los distintos vocabularios sirven para propósitos diferentes, y no existe tal cosa como un propósito que esté más próximo de la realidad que otro. Todas las palabras hacen parte de una *gran familia del lenguaje*, donde la imaginación desempeña un papel fundamental en la creación de nuevos *usos y contextos* dentro de un determinado entramado lingüístico. El manejo de las herramientas (vocabulario) es parte de la interacción del hablante con su entorno, por esto, podemos decir que nuestro vocabulario está vinculado con fines sociales de una cultura determinada. Como nos dice Calder de una manera bien wittgensteiniana: las palabras o las frases individuales no pintan aspectos del mundo a que se refieren, pues son simplemente *filas de notas y ruidos utilizados por los seres humanos en el desarrollo y la prosecución de prácticas sociales* (2005, p. 48).

Desde esta perspectiva, tanto Wittgenstein como Rorty reivindican al hablante la facultad de creación de usos inéditos para el lenguaje: como el carpintero es libre para usar el martillo, la sierra y el clavo como le urja, así somos nosotros con las palabras. Y aún más, tal como la obra del carpintero puede volverse más atractiva y elegante cuando desarrolla maneras inusuales de combinar sus herramientas, del mismo modo podemos construir discursos agradables y atractivos en la medida que inventamos modos inéditos de usar nuestras palabras en contextos distintos. Mientras los metafísicos buscan la redención en el conocimiento de un conjunto de creencias que representen las cosas como son, el *intelectual literario*⁴⁵ busca su redención en la imaginación.

Para concluir nuestro recorrido por la filosofía del lenguaje en Rorty, vuelvo a enfatizar que el lenguaje no es representación de los hechos, sino apenas contingencias: “Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino contingencias, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como son las orquídeas y los antropoides” (Rorty, 1991, p. 36). Como las orquídeas y los antropoides son productos de la evolución, así es nuestro lenguaje, resultado de miles de pequeñas mutaciones. Por tanto, la tarea del lenguaje no consiste en construir un superléxico de verdades absolutas y universales, a través de la representación de la realidad. Esto es un sinsentido, porque el mundo no habla; solo nosotros lo hacemos.

---

45 Para Rorty, el *intelectual literario* es el miembro de una cultura literaria, que reemplaza al filósofo metafísico. Porque mientras el metafísico busca el sentido de la vida en una verdad profunda y ahistórica, en una relación cognitiva con una realidad no humana, el *intelectual literario* busca vivir en relaciones no cognitivas con otros seres humanos, relaciones mediadas por libros, músicas y artes. Este fue el sueño rortiano: sustituir una cultura metafísica por una cultura literaria (Rorty y Ghiraldelli, 2006, p. 81).

La verdad es una propiedad de los enunciados, y estos hacen parte de un léxico creado por los seres humanos. En la siguiente cita, Rorty nos deja clara su comprensión wittgensteiniana del lenguaje:

todos los léxicos, aunque los que contienen las palabras que más en serio tomamos, las más esenciales para la descripción que hacemos de nosotros mismos –*son creaciones humanas*, herramientas para la creación de otros artefactos humanos tales como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y generaciones futuras (1991, p. 72).

Para Nietzsche, la necesidad metafísica de encontrar un *superléxico* grabado en el mundo, que nos diera la verdad sobre todo lo que existe, no pasa de ser una incoherencia en relación con la historia del lenguaje. El lenguaje es el resultado de miles de mutaciones que van ocurriendo con el paso de los tiempos. Por tanto, un determinado léxico no representa las esencias del mundo, sino que es un instrumento creado por determinados hablantes para fines específicos. En este sentido, no hay razones para pensar que la verdad está *ahí afuera*, esperando ansiosamente ser encontrada, pues la verdad *se hace* y no se descubre. Podemos observar esta visión pragmática del lenguaje y de la verdad en el siguiente fragmento de Nietzsche:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto desgastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 2007, p. 25).

Desde Nietzsche, podemos decir que la historia intelectual consiste en la creación y recreación de juegos de lenguaje. Tanto Aristóteles como Galileo fueron genios que crearon sus propios léxicos, que fueron más útiles a sus propósitos que los léxicos anteriores. Esta perspectiva historicista del lenguaje nos permite reconocer la contingencia de los léxicos que utilizamos, y abandonar de una vez por todas la esperanza de que nuestro léxico alcance poco a poco la verdadera configuración del mundo y del verdadero yo. Lo que ha permitido al metafísico seguir con la esperanza de descubrir las verdades el *olvido* de que su léxico no pasa de ser un simple movimiento de metáforas, que después de un uso prolongado fueron consideradas firmes y canónicas por la filosofía occidental.

Con lo visto hasta aquí podemos aproximarnos a la idea de *yo* en Rorty: para el neopragmatista *somos léxicos encarnados* (1991, p. 98). Es importante que entendamos la *cultura literaria* de Rorty como un universo lingüístico, donde podemos *crear* formas de vida con el lenguaje. Aquí una vez más nos inspiramos en Wittgenstein, cuando afirma que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (1988, p. 31). El *yo* rortiano es una *narrativa dramática*, que se realiza de manera continua a través del encuentro de distintos léxicos. Tanto los libros como el cine hacen que el sujeto viva continuamente *reescribiéndose a sí mismo* en la búsqueda de autosuperación. Observemos en la siguiente cita la idea de sujeto en Rorty:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son ésas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «léxico último» de una persona (1991, p. 91).

Con el término *léxico último* no estamos refiriéndonos a un lenguaje perfecto y acabado, que represente las esencias de la naturaleza. Simplemente, queremos enfatizar que no hay forma de escapar de nuestro juego de lenguaje en busca de un superléxico, que nos exonere del deber de ser creadores de nosotros mismos. El *yo* rortiano es siempre inacabado⁴⁶, y le preocupa el hecho de que pueda haberse convertido en una especie errónea de ser humano. Frente a esta necesidad del *yo* de crearse a sí mismo, aparece la *redescripción* como método, que consiste en narrar, una y otra vez a nosotros mismos, nuestra situación y nuestro pasado a través de otros léxicos últimos como norte y alternativa. Es así que la *redescripción* aparece como la posibilidad de imaginar otros mundos posibles, de crear otros léxicos que nos permitan alcanzar el mejor *yo* que podamos. En palabras de Rorty:

Nos redescrimos a nosotros mismos, redescrimos nuestra situación, nuestro pasado, en esos términos, y comparamos los resultados con redescripciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa *redescripción* continua, *el mejor yo que podamos* (1991, p. 98).

En la *cultura posmetafísica* de Rorty, encontramos el *poeta vigoroso* como el gran héroe, debido a su capacidad de contribuir con el progreso cultural (1991, p. 72). El poeta, con su

⁴⁶ Rorty, inspirado en Nabokov, nos dice poéticamente que el hombre es el comentario de un abstruso poema inacabado (1991, p. 62).

habilidad de inventar léxicos, crea nuevas formas de vida. En esta cultura poetizada ya no existe la imagen del filósofo como descubridor de verdades, sino que ahora nuestro personaje es el *poeta*, que tiene como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores. En este sentido, nos dice Rorty que en su cultura poetizada la imaginación es el principal instrumento, porque nos permite inventar nuevas formas de habla que sean más interesantes y provechosas. Pues, de acuerdo con Rorty, el principal instrumento de cambio cultural es *el talento de hablar de formas diferentes*, más que el talento de argumentar bien (1989, p. 325).

Hemos llegado a un momento crucial del pensamiento rortiano: la superación del sujeto como representatividad. Para el neopragmatista, ha sido estéril la imagen del *yo* como el espacio interior que nos permite alcanzar la perspectiva de Dios⁴⁷, una perspectiva donde nos deparamos con nuestra *verdadera naturaleza*, que consiste en ser creencias incorregibles. Para Rorty, debemos abandonar este proyecto metafísico de huir de las *perspectivas humanas* por la posibilidad de *crear* el tipo de ser humano que queremos llegar a ser. Esta imagen alternativa de *crearse a sí mismo* se realiza en la medida en que el *yo* se vuelve mayor y más interesante por la adición de nuevas opciones, de nuevos candidatos a creencias expresados en vocabularios nuevos. Esta ampliación gradual de nuestro *yo* se hace a través de la imaginación, mediante el uso metafórico de nuevas marcas y ruidos (Rorty, 1996, pp. 31-32).

En la filosofía como conversación es la imaginación la que tendrá un papel definitivo: nos permitirá crear y recrear nuevas descripciones que posibilitarán entender y, posteriormente, dar respuestas a las necesidades actuales. Por tanto, Rorty da el paso de la teoría a la *narrativa*, pues ésta nos permite narrar continuamente los temas que nos afectan, en vez de construir teorías definitivas. Así, nos acercamos al final del pensamiento de Rorty: *la filosofía poetizada*. Son los géneros literarios los que nos permiten imaginar nuevas descripciones para dar respuestas a las necesidades más urgentes de una determinada sociedad.

Ahora bien, nuestro autor desarrolla su propuesta narrativa apelando a dos tropos: *la metáfora* y *la ironía*. Ambas figuras son tomadas en su función lingüístico-historicista. La metáfora consiste en el *uso* del lenguaje que todavía está insuficientemente integrado en un determinado juego de lenguaje, que nos estimula a acercarnos a un nuevo vocabulario. Lo metafórico, distinto de lo literal, son los ruidos y balbuceos que salen desde lejos, surgidos

---

47 En la siguiente cita, Rorty nos muestra cómo la filosofía centrada en la epistemología pretende alcanzar la *perspectiva de Dios* desde el sujeto mismo: “La idea de un espejo de la naturaleza totalmente limpio es la idea de un espejo que no podría distinguirse de lo que se ha reflejado y, por tanto, no sería un espejo en absoluto. La idea de un ser humano cuya mente es ese espejo limpio, y que sabe esto, es la imagen, como dice Sartre, de Dios” (1989, p. 340).

de la oscuridad, y que por este misterio invita a los interlocutores a *nuevos usos* de palabras que hasta ahora no se podían imaginar. Rorty, inspirándose en el pensamiento de Donald Davidson⁴⁸, nos dice que la metáfora es una especie de estímulo causal que habilita para la creación de nuevas y sorprendentes ideas.

lanzar una metáfora en una conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extraer una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar bastardillas, o ilustraciones, puntuaciones o diagramación inusuales (1991, p. 38).

No es el significado de la metáfora lo que permite interrumpir la conversación y apuntar a algo nuevo, sino el *contexto en que se usa*: “una metáfora no dice nada que vaya más allá de su significado literal” (Davidson, 1995, p. 566)⁴⁹. Esta afirmación de Davidson nos está diciendo que la magia, lo diferencial de la metáfora, no es la utilización de otro significado que no sea el literal, sino la fuerza del *uso* de la palabra literal en un contexto totalmente inesperado. De tal modo que pensar la metáfora no es solo cuestión de lenguaje, sino que es pensar el lenguaje en el mundo, como un uso nuevo y creativo.

Entonces, lo metafórico nos permite desarrollar nuevos pensamientos y propuestas a través de *un uso no familiar* de nuestro vocabulario. Cuando Rorty nos dice que la metáfora en una conversación es como señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, nos está enfatizando este signo primordial de la metáfora: llevar la conversación a una dimensión social, donde a través de la imaginación, los participantes puedan utilizar su vocabulario en contextos distintos, dando esperanza a nuevas posibilidades de vida. Por tanto, la metáfora es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida. Como nos dirá Rorty: “Si hay esperanza social, ésta se encuentra en la imaginación, en la gente que describe el futuro en términos que no usaba el pasado” (Rorty, 1993, p. 186).

La narrativa propuesta por Rorty también se hace desde la ironía. La utopía liberal de Rorty consiste en imaginar una sociedad donde sus ciudadanos sean *liberales ironistas*. El ironista, afirma el filósofo norteamericano, es aquel que cumple tres condiciones: que tenga

---

48 Rorty, apoyándose en el pensamiento de Donald Davidson, concibe la metáfora como una fuente de creencias: “podemos añadir una creencia nueva a nuestras creencias anteriores, remodelando así el tejido de nuestras creencias y deseos, de tres maneras: mediante la percepción, la inferencia y la metáfora” (1993, p. 28).

49 Continúa el filósofo estadounidense: “Pienso que la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso. Es algo que se consigue mediante el uso imaginativo de palabras y oraciones, y depende enteramente de los significados ordinarios de esas palabras y, por lo tanto, de los significados ordinarios de las oraciones que la integran”.

dudas radicales y permanentes acerca del *léxico último*⁵⁰ que utiliza habitualmente; que asuma la imposibilidad de la existencia de argumentos que eliminen sus dudas; y que no crea que su *léxico último* esté más cerca de la realidad que el *léxico* de los demás. Para Rorty, este tipo de ciudadanos son ironistas porque no buscan determinar su *léxico último* como definitivo, sino que conciben la posibilidad de modificar sus descripciones y visiones de mundo. Están continuamente preocupados por la mejor alternativa de *redescripción*, con el objetivo de buscar el mejor *yo* posible⁵¹. Son personas que siempre sospechan que el *léxico último* que les ha tocado vivir puede estar engañándolos y alienándolos.

La ironía es la actitud filosófica que nos lleva a asumir la creación de nuestro *yo* como un desafío cotidiano. Esta actitud ironista tiene como punto de partida la *reacción* a los proyectos metafísicos de construir un superléxico final, que defina el único estilo de vida verdaderamente racional. En un segundo momento, el ironista va al encuentro de las diversas manifestaciones culturales, con la esperanza de encontrar en la poesía, en la novela y en el teatro *léxicos alternativos*, que le permitan redescibir su propio *yo*. El villano de una pieza teatral puede ayudarnos a caer en cuenta de que estamos a punto de volvernos un tirano, tal como el héroe puede señalar el ideal de ser humano que debemos llegar a ser. En este sentido, estoy de acuerdo con Eduardo Mendieta, cuando afirma que la ironía nos abre a una mayor humanidad. Veamos qué significa la ironía rortiana para el filósofo colombiano:

La ironía es activa, activista, crítica; mira hacia adelante. Su poder convierte nuestro etnocentrismo confeso en el imperativo de creación de imágenes cada vez más críticas de nuestro devenir y de lo que no hemos podido devenir. La ironía, frecuentemente interpretada como una forma de crueldad, desdén o desprecio, está realmente vinculada a solidaridad. *La ironía nos abre a una humanidad mayor*. Nos confiere el poder para abandonar las versiones estrechas, crueles y exclusivistas de nuestro «nosotros» viejo y heredado. Nos otorga el poder de creación de un «nosotros» mayor, cuyo perímetro externo es delineado y vuelto a delinear desde la perspectiva de la gente marginal, desde la perspectiva de aquellos que han sido socializados para pensar como «ellos» y no como «nosotros» (2005, p. 20).

---

50 Rorty define por “*léxico último*” el conjunto de palabras que los seres humanos utilizan para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Este conjunto de palabras, afirma Rorty, es el medio por el cual la persona formula las alabanzas de sus amigos y el desdén por sus enemigos, sus proyectos a largo plazo, las dudas más profundas sobre sí mismo y sus esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos nuestra propia vida (1991, p. 91).

51 Rorty entiende por *redescripción* la narración continua de nuestra propia situación en la búsqueda del mejor *yo* posible. La figura del ironista esbozado por Rorty es el tipo de persona que considera su propio *léxico* como contingente, es decir, cuyo *léxico* no está más cerca de la realidad que el de los demás. El ironista tiene la conciencia de la necesidad de una continua *redescripción*. Por tanto, *redescribir* consiste en narrarnos, una y otra vez a nosotros mismos, nuestra situación y nuestro pasado a través de otros *léxicos últimos* como norte y alternativa. *Redescribir* consiste en imaginar otros mundos posibles (*léxicos últimos*) (Rorty, 1991, p. 98).

Como hemos visto, con la metáfora creamos vocabularios, permitiendo que nuestras creencias, miedos y deseos acompañen el dinamismo de la vida cultural. Con la imaginación, facultad que permite la metáfora, inventamos ideas y elaboramos proyectos que, posteriormente, hacen cambios en el mundo que nos rodea. No obstante, existe el riesgo de que una comunidad de habla, después de haber creado ciertos usos para su lenguaje, llegue a la pretensión de establecerlo como definitivo y universal. Para evitar tal pretensión, Rorty nos presenta la figura del *ironista*. Éste, consciente de la contingencia de su léxico último, no pretende ser el paradigma para los demás discursos y culturas, sino que toma la actitud de humildad, es decir, siempre está dispuesto a redescubrir su léxico último, evitando la posibilidad de crear un vocabulario único, absoluto y cerrado.

De tal modo que la propuesta rortiana es la de asumir una posición *dialéctica* frente a la cultura. Por un lado, el filósofo edificante está en una continua búsqueda de *metáforas*, es decir, de utilizar su vocabulario familiar de modo distinto. Por otro, el ironista está siempre en un proceso de deconstrucción, redescubriendo su léxico último, evitando cualquier ilusión de un lenguaje fijo e inmutable. Ambos tropos consisten en asumir nuestra individualidad, nuestra cultura y horizontes sociales como narrativas en curso, es decir, sujetas a continuas redescubrimientos. En fin, el ironista considera su propio lenguaje como apenas literalización de lo que un día fueron metáforas producidas accidentalmente en el relampaguear de su historia. La *dialéctica* rortiana, entonces, consiste en la relación entre la metáfora y la ironía: en la creación o transformación de los vocabularios existentes y, en contrapartida, en la deconstrucción de los léxicos últimos. Mientras la metáfora inventa lenguajes, el ironista, a su vez, deshace continuamente su juego de lenguaje⁵². Desde esta dialéctica rortiana podemos definir la filosofía como la actividad de creación y deconstrucción de imágenes del ser humano y de la vida social.

1.5. De la epistemología a la filosofía de la solidaridad

Para terminar este capítulo pretendo mostrar cómo el neopragmatismo rortiano se aproxima a la filosofía intercultural. El propio Rorty ha dicho que su neopragmatismo *nos educa para la interculturalidad*, creando virtudes que nos ponen en diálogo con otras culturas (Rorty, 1996, pp. 30-31). Para tal propósito, completaremos el itinerario filosófico de Rorty, que va de la crítica a la racionalidad *centrada en el sujeto* hacia la edificación de

---

52 Esta lectura de Rorty la he tomado del filósofo Suárez (2005, p. 296).

una *racionalidad comunicativa*. Queremos mostrar cómo a través de la conversación somos capaces de expandir la *solidaridad*, que no es otra cosa que reconocer el otro como una voz más en la conversación de la humanidad.

Como vimos en páginas anteriores, el proyecto filosófico de construir una racionalidad centrada en el sujeto fue posible gracias a la idea de un *yo* cognoscente que proporciona desde dentro de sí mismo los estándares para la objetividad. Con la metáfora del espejo, vimos que el *yo* de la modernidad era pura representatividad, con autoridad epistémica infalible. Nuestra filosofía terapéutica o deconstructiva fue el esfuerzo por dar el paso de la *subjetividad monológica*⁵³ a la intersubjetividad, es decir, abandonar el sujeto cartesiano y asumir la comunidad como fuente de autoridad epistémica. Hacen parte de este proyecto filosófico pensadores como Donald Davidson, Anthony Kenny y nuestro compañero de camino Richard Rorty, todos ellos inspirados en la segunda filosofía de Wittgenstein. Estos filósofos critican la imagen clásica de sujeto, porque piensan que la vida humana va mucho más allá de la capacidad de conocer realidades objetivas. En este sentido nos dice Rorty: “el papel cultural del filósofo edificante es ayudarnos a evitar el auto-engaño que se deriva de creer que nos conocemos a nosotros mismos conociendo un conjunto de hechos objetivos” (1989, p. 33).

Anthony Kenny, en su obra *La metafísica de la mente*, tiene como propósito principal deconstruir el *mito de Descartes*, que consiste en la metáfora del teatro interno, al cual se tiene acceso mediante un infalible y privado ejercicio de introspección. Para el filósofo británico, la conciencia cartesiana es un completo *sinsentido* filosófico, pues ninguna palabra adquiere significado a través de una acción privada e inverificable. Aquí, Kenny asume una actitud eminentemente wittgensteiniana: si la conciencia puede ser observada a través de la introspección, entonces su significado debería ser aprendido de manera privada e inverificable. Pero, continúa Kenny, ninguna palabra adquiere significado a través de una acción privada e inverificable, pues una palabra solo tiene significado como parte de un juego de lenguaje, que es esencialmente público y compartido (2000, p. 53).

En Rorty encontramos una perspectiva similar, que nos dice que el conocimiento como acceso inmediato a través de la introspección hace que las instituciones sociales y la misma

---

53 La expresión *subjetividad monológica* la he tomado de un texto de Mendieta (2005, p. 13), en el cual hace una introducción al pensamiento rortiano. Quiero enfatizar la importancia del término *monológico*, pues expresa de manera adecuada la subjetividad y la teoría del conocimiento de Descartes. La palabra “monológico” es relativa a monólogo, que hace referencia a una especie de obra dramática en que habla un solo autor. Es el discurso que no permite la intervención de otros interlocutores, que basta por sí solo. Por tanto, cuando nos referimos al *yo* cartesiano como *subjetividad monológica*, estamos dando a entender que el sujeto consiste en un teatro interno y solitario, donde es a la vez protagonista y espectador. *Protagonista* en la medida que el sujeto es representatividad, y *espectador* porque también es el *ojo interno*, desde donde observa sin ser observado. En palabras de Rorty, el sujeto cartesiano es el *espejo de la naturaleza*, pero también el *ojo de la mente*, que podemos entender con Kenny como autoconciencia.

comunidad sean irrelevantes. Veamos la siguiente cita, que a pesar de ser extensa es de suma importancia:

Si pensamos en que el ojo se vuelve simplemente hacia adentro y detecta una sensación primaria, todo el complejo de instituciones sociales y manifestaciones conductuales que rodean a los informes de tales sensaciones primarias *parece irrelevante* [...] lo único que llegaremos a saber sobre nuestros semejantes (si los tenemos), podemos decir ahora con tristeza, es su conducta y su posición social. Nunca sabremos lo que ocurre en su interior, si es que hay realmente algo allí «adentro». El resultado de esto es que dejamos de pensar en nuestros amigos y vecinos en cuanto personas y comenzamos a pensar en ellos como *cáscaras que rodean una cosa misteriosa* (la esencia de vidrio, el medio privado no material) que solo pueden llegar a describir los filósofos profesionales, pero que nosotros sabemos que está allá, o al menos eso esperamos. La idea de que la introspección es un vislumbre de otro campo ontológico no es (y en esto los wittgensteinianos tienen toda la razón) algo que resulte obvio cuando hacemos de hecho la introspección. Cuando dirigimos hacia dentro el ojo de la mente no nos invade ninguna sensación de espiar algo misterioso (1989, p. 106).

La crítica de Rorty a la filosofía de la subjetividad está impregnada de un carácter antropológico, y podríamos incluso pensar que el autor se aproxima a una filosofía existencialista⁵⁴. Desde la modernidad, pensamos el sujeto como si fuera apenas cáscaras que cubren una realidad ontológica, donde se encuentran certezas incorregibles. En palabras de Anthony Kenny, estamos inclinados a pensar el *yo* como si fuera un paisaje interno, como una región misteriosa que requiere ser explorada y cartografiada. Frente a esta concepción reducida de *yoicidad*, la actitud antropológica de Rorty consiste en pensar el sujeto como *relacionalidad*⁵⁵, la cual se hace a través de relaciones con otras especies de seres humanos, mediadas por encuentros lingüísticos. Esta idea de sujeto como relacionalidad fue posible en la medida que filósofos terapeutas como Wittgenstein, Sellars, Davidson y Rorty se preocuparon por *lingüistizar y socializar la noción de razón*, lo que hizo posible el conocimiento como una construcción intersubjetiva (Rorty, 2007, p. 14).

---

54 En el octavo capítulo de su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), titulado “Filosofía sin espejos”, Rorty se aproxima al existencialismo de Sartre, pues comparte con el filósofo francés la idea de que un sujeto dotado de esencia es el intento filosófico de escapar de la condición humana. En otras palabras, el deseo de encontrar un *yo trascendental* es la deshumanización de los seres humanos.

55 Rorty sostiene la idea de que no hay esencias intrínsecas, que tanto la cultura como el sujeto son *redes de relaciones* que están en una continua redescrípción (2000b, p. 139 y ss.).

Según el *nominalismo psicológico*⁵⁶ de Sellars, el conocimiento es una *cuestión lingüística*⁵⁷. Con este enunciado, Sellars *lingüistiza* lo que antes era considerado pura *representatividad*, de acceso inmediato e infalible. Esto nos lleva a entender que el conocer no es un contacto inmediato con nuestra conciencia, sino que es la capacidad de justificar lo que se dice frente a un auditorio. Con Sellars superamos el solipsismo cartesiano y pasamos a entender el sujeto como miembro de una comunidad lingüística, que intercambia justificaciones y afirmaciones con sus pares. El conocimiento se torna una cuestión de práctica social.

En Donald Davidson también encontramos este esfuerzo filosófico por lingüistizar y socializar la razón. Para el filósofo estadounidense, no es posible el pensamiento sin el lenguaje, y como no existe un lenguaje privado, debemos concluir que solo es posible el conocimiento a través de una relación interpersonal (2003, p. 286)⁵⁸. Notemos que Davidson, como un buen wittgensteiniano, reconoce que la posibilidad de conocimiento requiere compañía: para conocer, es necesario hacer parte de una comunidad lingüística. En la siguiente cita encontramos una proximidad entre Davidson y Sellars: “Como todo conocimiento, no puede existir aislado de sus comienzos sociales; el concepto de yo como una entidad independiente depende de darse cuenta de la existencia de los demás, un darse

---

56 Rorty se inspira en el *nominalismo psicológico* de Sellars para construir su *conductismo epistemológico*, que se trata de una actitud hermenéutica según la cual no existe conocimiento que no sea mediante relaciones intersubjetivas (1989, p. 171 y ss.). Como vimos, para Descartes la conciencia es *prelingüística*, formada por contenidos del mundo privado, observable solo por introspección, mediante una acción privada e inverificable (Kenny, 2000, pp. 53-54). Lo que hace Sellars es justamente dar un paso más allá de la conciencia cartesiana, pues cuando afirma que la conciencia es una cuestión lingüística, está diciéndonos que aquélla adquiere carácter público y compartido a través del lenguaje, es decir, que no existen creencias que no sean sometidas a la justificación en una comunidad de hablantes.

57 Podemos refutar a Sellars diciendo que los bebés, que todavía no hablan, son seres capaces de conocimiento: cuando lloran están diciéndonos que sienten dolores, por tanto, son conscientes de su estado de dolor. Frente a esta objeción, Sellars hace la siguiente distinción: una cosa es la *conciencia discriminatoria* y otra es la *conciencia como el espacio lógico de las razones*. La primera es la capacidad de responder a los estímulos y hacer señales de forma fiable, lo cual es común a las ratas, amebas y computadores. El niño cuando llora está apenas respondiendo a los estímulos y haciendo señal de forma fiable a través del llanto. Ahora, para que comprendamos qué quiere decir Sellars con *espacio lógico de las razones*, debemos observar otra distinción: una cosa es *saber cómo es X* y otra cosa es *saber qué clase de cosa es X*. El bebé sabe cómo es el dolor, pero no sabe qué clase de cosa es el dolor. Esto último implica la capacidad de relacionar conceptos, para que puedan colocar sus estados mentales en el espacio lógico de las razones, con el fin de justificar lo que se dice (Rorty, 1989, pp. 174-175).

58 Davidson, en su ensayo *Animales racionales* (1981), defiende la tesis de que no hay racionalidad sin el lenguaje. En otro ensayo, publicado años más tarde con el título *La segunda persona* (1989), defiende la tesis wittgensteiniana de que *el lenguaje es necesariamente social*. Entonces podemos concluir que no hay racionalidad sin relaciones intersubjetivas.

cuenta que se forma con la comunicación” (Davidson, 2003, p. 136)⁵⁹. Podemos observar que Rorty, como él mismo ha reconocido en repetidas ocasiones, se inspira en Davidson para llevar al extremo su concepto de sujeto como *relacionalidad*, como un *léxico encarnado* que se crea a través de una red de relaciones.

Esta nueva concepción de sujeto como *relacionalidad* es lo que permite a Rorty edificar su *filosofía conversacional* como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Habermas, en un ensayo dedicado a Rorty, visualiza este nuevo escenario filosófico: “Ahora, con el giro pragmático, 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 cada persona justifica sus opiniones” (Habermas, 2007, p. 93). Este es paso de la epistemología a la *hermenéutica*, que consiste en reemplazar el deseo de objetividad por el *deseo de solidaridad*, que consiste en ampliar cada vez más nuestras relaciones con otras personas y culturas. El deseo de objetividad hizo que la filosofía se distanciara de las personas reales, negando las relaciones intersubjetivas como factor fundamental en la producción de conocimiento. Ahora, con la idea *hermenéutica* del conocimiento nos distanciamos de la imagen de una cultura como estructura arquitectónica levantada sobre fundamentos, y pasamos a entenderla como conversación, donde el sujeto es apenas un interlocutor más.

Esta *cultura literaria* fue posible gracias al *conductismo epistemológico* de Rorty, que consiste en una actitud pragmática frente al conocimiento. Una vez que la *razón se lingüistiza* con Sellars y Davidson, es decir, que ya no hay representaciones no lingüísticas, inmediatamente nos deparamos con una idea de conocimiento como práctica social. El conocimiento ya no es una confrontación entre sujeto y mundo, sino que ahora depende de la comunicación entre hablantes y oyentes: “Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana” (Rorty, 1989, p. 149). Este es el modelo *antirrepresentacionista* del conocimiento, que rechaza cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. De este modo, podemos entender el conductismo epistemológico como un *antiautoritarismo*:

---

59 El pensamiento de Davidson puede ser de gran importancia en nuestro camino hacia la construcción de una racionalidad conversacional. Davidson está convencido de que, para ser animal racional, es necesario poseer *el don del habla*, pues no hay pensamiento sin el lenguaje. Para ser una criatura racional pensante, es necesario expresar los pensamientos, hasta el punto que los interlocutores se envuelvan en el universo de la interpretación. De este modo, podemos concluir con Davidson que “la racionalidad es un rasgo social. Solamente la tienen quienes son capaces de comunicarse” (Davidson, 2003, p. 155).

Con *antiautoritarismo en epistemología* me refiero a la sustitución de la *objetividad* (donde, por objetividad se entiende una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad o la Verdad) por la idea de *intersubjetividad* en forma de consenso libre entre aquellos miembros lo suficientemente curiosos como para hacerse preguntas (Rorty, 2000b, p. 38).

Con el antiautoritarismo epistemológico, alcanzamos el punto central del presente capítulo: *la filosofía de la solidaridad*⁶⁰. Ésta es la nueva imagen de la filosofía en el escenario neopragmático, que consiste en la *actividad hermenéutica* de establecer conexiones entre culturas y discursos, a través de la conversación (Rorty, 1989, p. 325). Por *solidaridad* entendemos la actitud de estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, con el deseo de entrar en comunicación con extraños (*outsiders*) a nuestra cultura. El deseo de solidaridad es propio del ironista, que a través del contacto con otros léxicos (culturas) busca posibilidades que le permitan ser una persona mejor y más interesante, y así contribuir con el progreso humano (Rorty, 1996, p. 47). Redescribirnos a nosotros mismos implica *salir de nuestro mundo cultural* en busca de alternativas en lo desconocido, pues siempre hay la esperanza de encontrar genios que nos inspiren a inventar maneras distintas de humanidad.

La filosofía de la solidaridad se aproxima a la filosofía intercultural en la medida que reconoce los demás pueblos como miembros de la misma *comunidad de indagación*, pues para el pragmatista solidario las buenas ideas pueden venir de cualquier lugar (Rorty, 2005b, p. 86)⁶¹. Ahora bien, esta actitud de ampliar nuestra comunidad lingüística no niega el contexto cultural de cada sujeto: no pretendemos construir una única cultura universal, con sus límites definidos. Nuestra propuesta de una nueva *cultura literaria* es, simplemente, el proyecto filosófico de ampliar el cuadro de la racionalidad, hasta el punto que no existan más estructuras inmutables sobre las cuales deban estar fundadas la vida y la cultura.

Rorty, frente a esta posibilidad de que la conversación nos lleve a establecer una única cultura universal, defiende el *etnocentrismo cultural* como el punto de partida de la filosofía de la solidaridad: la filosofía se hace a partir de provincias históricas y socio-culturales específicas. El etnocentrismo consiste en asumir la actitud hermenéutica del diálogo *a partir*

---

60 En las obras de Rorty es más común la expresión filosofía edificante. No obstante, la denominación *filosofía de la solidaridad* es más propicia para nuestro contexto latinoamericano.

61 Quizás el lector piense que nuestra propuesta acaba siendo de universalidad, ya que hablamos de una “comunidad de indagación”. Esta interpretación es equívoca, pues lo único que queremos decir es que entendemos la filosofía como una gran red de relaciones, donde las voces son reconocidas desde su contextualidad, sin la pretensión de construir un único metadiscurso. No queremos elevarnos por encima de todas las culturas, con un conjunto de creencias aparentemente compartidas. Cada narración es apenas una contingencia, que puede dar lugar a otras infinitudes de narraciones.

de donde estamos (Rorty, 1996, p. 49), pues así seremos capaces de anunciar al auditorio de dónde procedemos, y cuáles son las contingencias que nos caracterizan (1996, p. 282). No puede haber racionalidad comunicativa sin que el sujeto enuncie sus creencias, pues solo así la comunicación será realizada a partir de léxicos (sujetos) específicos.

Ahora bien, esta posición etnocéntrica no obstruye el diálogo, desde que nuestra actitud sea irónica, es decir, que reconozcamos nuestro juego de lenguaje como simples contingencias. Para nosotros, los pragmatistas, la cultura no consiste en la superación de la irracionalidad por la conquista de *lo universalmente humano*, lo que todas las demás culturas deberían reconocer y respetar (Rorty, 2005b, pp. 78-81). La cultura, por el contrario, es un universo lingüístico expresado a través del arte, de la música, de la literatura, del teatro y del cine. Desde luego, este lenguaje artístico y poético es narrativa que puede ser contestada a la luz de otros universos lingüísticos. De este modo, ser etnocentrista es comprometerse con su arte, con la esperanza de crear cada vez más personajes ficticios que nos ayuden a redescubrir nuestro mundo y a nosotros mismos.

Por tanto, la filosofía de la solidaridad es una continua *narración dramática*, que se hace a través de encuentros entre comunidades lingüísticas. Esta narración es dramática porque exige de cada interlocutor la disposición de redescubrir, cuantas veces sea necesario, su propio léxico. La filosofía rortiana está comprometida con la acción, en el sentido de que conserva la esperanza de transformar el mundo a través de la narrativa. Entonces, el proyecto rortiano consiste en transformar la filosofía para contribuir con la transformación del mundo.