

Capítulo I

Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

1. La deconstrucción de la historia de la filosofía

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty nos regala una especie de “deconstrucción” de la historia de la filosofía hasta el momento que él escribe. En otras palabras, va desarmando las maneras en las que históricamente se han construido los conceptos que fundamentan los sistemas filosóficos que han existido. Pasando después a demostrar cómo estos conceptos son *absurdos* y en tanto que tal, el resto del sistema que fundamentan es igualmente *absurdo*. Lo que hace pues, es romper con un modelo representativo de verdad, dado que es precisamente lo que quiere dejar de lado. De este modo, no puede demostrar que el concepto como tal de verdad es falso, tal cosa sería hipostasiarlo, lo que hace es mostrar que es *absurdo* y en tanto tal, no tiene sentido seguir usándolos.

El intento que pretende hacer Rorty, tiene más que ver con una herencia más cercana a Ludwig Wittgenstein, John Dewey y Martin Heidegger, pues como vemos en sus argumentaciones, procura llegar más a conclusiones terapéuticas que a representaciones verdaderas del mundo. Su meta era hacerla de médico del pueblo y curar a unos locos que se decían filósofos de la absurda idea de “abarcar la naturaleza”.

Es decir, Rorty en ningún momento pretende dar con una negación de que el mundo se comporte tal como dice Descartes o como dice Kant. Nunca le preocupa dar con una cuestión de ese estilo, por el contrario, tiene más bien un serio interés en demostrar que

realmente saber si el mundo se comporta como dice Kant o Descartes, es una cosa que no tiene interés, no tanto porque no haya alguien en el mundo que no pueda responder esa pregunta, sino más bien porque de esa pregunta no depende nada importante (Rorty, 117). La cuestión no es tanto saber quién tiene la razón, pues hay un millar de filósofos que están dispuestos a defender una postura o la otra a capa y espada, de eso ya se han encargado varias historias de la filosofía en enseñarnos, hay sin embargo, una cuestión más importante: la cuestión de que si el mundo se comporta tal como dice Descartes o tal como dice Kant, no afecta en lo más mínimo “eso” que llamamos mundo. En resumen, la situación en sí es absurda.

No sólo eso, sino que más allá de este detalle, hablar de cómo se comporta el mundo, es entrar en una discusión representacionista: hay un mundo y una mente que lo representa, una dualidad básica que se funda sobre la idea de que puede representarse porque en efecto esta distinción existe.

Aquí lo que se hace un poco mañosamente es hacer de esta representación una representación privilegiada y sustancial a las demás representaciones, es decir, el hecho de que haya un mundo y una mente que lo representa es, de facto, una representación que no es demostrada sino adoptada como una tradición cultural (111). La dualidad entre mente y mundo es una dualidad que no solamente no se pone en duda sino que es considerada como una verdad inalterable e incuestionable: apodíctica, olvidando que de hecho es sólo una representación más en un grupo de representaciones.

Una historia como la presente. Si bien, es una representación que ha sido ponderada de un modo muy peculiar, ha llevado a que los sistemas de representación basados en este esquema de pensamiento tengan implicaciones muy variadas, y a partir de esta principal premisa, una de las más importantes de todas, se van articulando otras muchas que toman

direcciones muy diferentes. La cuestión importante, es que esta es la principal premisa sobre la que se articula la historia de la filosofía, y Rorty sabe, que si logra demostrar que esta premisa no es una verdad por antonomasia, entonces su relato de veras mostraría lo *absurdo* de cualquier argumento basado sobre esta idea.

Lo que hace Rorty en el primer capítulo es intentar mostrar que precisamente la idea como tal de la mente es una invención que puede ser encontrada en un momento dado, y que no es una idea naturalmente dada como pensaría Descartes. En general el tono que usa es lógico y contra argumentando con premisas igualmente lógicas que las presentadas por quienes él mismo está hablando, pero esto, lo combina en muchos casos con una manera de hablar más literaria, más sarcástica, llegando a mostrar que el modo de comprender a la mente como una distinción puramente cartesiana, es casi cristiana, dando cuenta incluso de la equiparación que se hace entre alma y mente. A final de cuentas la filosofía sigue funcionando como un sustituto de religión.

Habla en general sobre el modo en que los hombres letrados consideraban lo que Rorty llama la esencia de vidrio, no como un juego de lenguaje o una representación que debían demostrar, sino como un presupuesto que todo hombre letrado tenía como base para cualquier lectura que hacía (48).

El intento que me parece válido y pienso yo, cumplido, es el de intentar destruir esa distinción presupuestada en toda lectura, esa idea de que hay una mente que puede representar cosas y que esas cosas están en un mundo que no es el mundo de lo mental. Este presupuesto que se encuentra claro en filosofía, como ya había anotado, Rorty lo maneja más que como algo esencial al ser humano, como algo inventado históricamente. Tan históricamente inventada es la supremacía de la filosofía sobre otros discursos, y además, naturalizada como capacidad innata de la mente, que Rorty fecha ese momento,

ese primer intento en un 28 de junio de 1643 en una carta firmada por Descartes para la princesa Isabel (64).

Resumiendo este primer capítulo, lo que hace Rorty es mostrar que no es tan importante dar con cómo se obtuvieron las ideas de ciertos universales, sino cómo es que llegaron a ser importantes en el mundo filosófico y por otro lado, dar respuesta a estas cuestiones pero sabiendo que la historia se cuenta desde un lugar y hacia algún lugar, y en tanto que tal, no es posible dar con una esencia suprema y neutra: todas son realidades distintas.

El capítulo dos comienza con un recurso literario y obviamente con un objetivo muy específico: la narración inicial de las antípodas, no es solamente una herramienta para iniciar una discusión, sino que además, es una reducción al absurdo. Que a mi parecer, dicho sea de paso, es una metáfora de los dos capítulos enteros, ya que lo que creo que mejor hace en estos dos, es precisamente reducir al absurdo una y otra vez los argumentos tradicionalmente expuestos en textos filosóficos.

Hace una desarticulación entre la diferencia que hay entre mente y cuerpo como “reinos distantes” de modo que lo que queda parece que son explicaciones causales dependientes del sistema epistémico representacional reinante. Es decir, el modelo científico más avanzado –Cabe recalcar que por éste me refiero meramente al que mejor apela a la sensibilidad estética del receptor – y este es el que permite explicar mejor causas y efectos y eso acuña vocabularios. Pero a esto volveremos más tarde en la historia.

Lo que hace en este capítulo 2 es dar rienda suelta a ese primer momento del que hablaba con Descartes y su carta a la princesa Isabel, aquí explica que el juego de los teístas es primordial para su autoimagen, lo mismo que en otro momento lo será la imagen de la esencia de vidrio para el intelectual occidental. Sin embargo, ellos no tenían un contexto

más amplio o un discurso afuera de este que permitiera juzgarlo. Finalmente se pregunta irónicamente, de dónde podría venir un contexto tal. Con una afirmación medio en broma explica: “Quizá de la filosofía,” (90) intenta mostrar que así se le dio a este discurso, la posibilidad de ser él o ella, quien valide otros discursos en tanto que verdaderos o no.

Finalmente concluye intentando deslindarse de todo discurso que trabaje con el presupuesto de la mente: no quiere ser ni dualista, ni conductista, ni escéptico, y a los tres casos los trata por igual, dejándolos de lado, simplemente no trabajando con ellos. La cuestión aquí es trabajar una filosofía que simplemente deje de lado la idea de la mente: trabaje sin ella. Pues qué somos en el fondo sino cuerpo. “No hay nada más que el organismo humano.” (Rorty, 26)

Siendo muy breves, es así a lo que dedica los esfuerzos de su primer capítulo a esta “esencia de vidrio” le da, de hecho, toda la primera parte, dejándonos entrever, que en la segunda parte ha de encargarse de

destruir la versión moderna del problema de la razón –la idea de que hay un problema en relación con la posibilidad o amplitud de la representación precisa que es el tema de que se ocupa una disciplina llamada “epistemología” (Rorty, 122).

Así es como *su* relato empieza, siendo una genealogía de lo que hoy llamamos filosofía, mostrándonos a Descartes u Hobbes como hombres que iniciaron una pugna por “hacer el mundo más seguro para Galileo y Copérnico” (Rorty, 127) pero luego propone que la idea de la diferenciación entre filosofía y ciencia se da a partir de que la filosofía tiene como núcleo la teoría del conocimiento y esta es diferente de las ciencias pues *es el* fundamento de las ciencias. Luego es que con Kant, se logra la autoconciencia de este suceso y así haciendo un recorrido histórico por los hechos que le dieron a la filosofía su carácter de “filosofía como epistemología”.

La epistemología se vuelve el anti-héroe de ese relato por ser la que decide qué puede ser analizado y qué no por medio de la comprensión, ideado por Locke usando a Descartes, (Rorty, 132) y esto es lo que en última instancia le da a Kant la posibilidad de posicionar a la filosofía como tribunal de la razón (134) para hacerla quien decida *quién representa bien y quién no*.

Rorty nos muestra como aquellos tratan de gobernar a la naturaleza: conocerla, no tanto haciendo impresiones sobre tablillas de cera, sino viendo la tablilla impresa como el mismo objeto de sus reflexiones. (138) Cuestiones que en tiempos posteriores ha de mostrar que “esa otra cosa” que es “nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas, y no de interacción con la realidad no humana.” (149) Sí. La “verdad” está mucho más cerca del *consenso* que de la *representación*. Entender un argumento es entender la justificación social; no necesitamos de una precisión en la representación.

Otra cosa muy valiosa que deja en claro en esta segunda parte es que “[Su] propia actitud es la de Strawson y Heidegger: La teoría de la correspondencia necesita no ser purificada sino eliminada.” (Rorty, 169) No quiere ofrecer una explicación cuya adecuación tenga que comprobar, sino señala la inutilidad de presentar una explicación, tal como él mismo afirma de Quine y Sellars (170) en suma, su pugna no es tanto si el conocimiento tiene de hecho “fundamentos” sino si tiene sentido sugerir que los tiene. Su objetivo último hasta este momento es el de demostrar que no queda nada que pueda ser llamado “epistemología”. En el sentido de que ya no hay nada que fundamente el conocimiento como decía Descartes. Para entender lo que Descartes quería tenemos que ir hacia el contexto social de su justificación más que a las relaciones entre representaciones internas. Pues, cualquier intento de usar nociones de referencia de términos y verdad de las oraciones para entender lo que preocupó a Descartes parece condenado al fracaso. (Rorty, 197)

La cuestión es que la idea de una “teoría del conocimiento” tiene que ver con esa capacidad de “reflejar” la realidad. Sin embargo, la teoría del conocimiento no es un asunto de reflejar mejor el mundo es, finalmente, una combinatoria lingüística que permite justificar una oración con otras oraciones. Es cosa de entender que nuestras prácticas de justificar las afirmaciones no necesitan base empírica u “ontológica”, una correspondencia con la realidad. Rorty nos hace ver que podemos prescindir de la idea filosófica de “referencia”. (186)

Rorty no se quedó solamente en eso, en una tercera parte, discutió una suerte de respuesta a sus cuestiones. Empezaba planteando un paso a la hermenéutica. Lo diría en términos de una pelea contra la idea de un terreno neutro como la epistemología que fuera común a todo discurso.

La hermenéutica es pues, una lucha en contra de la suposición de que todos los discursos son conmensurables, capaces de ser sometidos a un conjunto de reglas que nos dicen cómo sería posible encontrar un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones. (Rorty, 288)

Ésta, confiesa él mismo, es una afirmación muy peligrosa y de difícil aceptación por parte de los otros de su especie, pues “Insinuar que *no* existe este terreno común parece que es poner en peligro la racionalidad” (288-289) y esto pone en tela de juicio la importancia del filósofo como el guardián de esta racionalidad.

Lo importante, no es la racionalidad, ni la representación de la que ya dijimos que podemos disponer, sino algo que plantea temprano en esta parte del texto: la conversación más que confrontación. (Rorty, 291)

Cuál es la afirmación importante. “No *tenemos* un lenguaje que sirva como matriz neutra y permanente para formular todas las buenas hipótesis explicativas y no tenemos la

menor idea de cómo conseguir uno.” (315) No quiere decir con esto que no tengamos un lenguaje de observación neutro, aunque esto siga siendo inútil. Es fácil afirmar si hay o no hay un gato sobre la mesa. El hecho de que sirva de algo, es una cuestión de índole mucho más distante.

Pero Rorty sabe que la pelea es dura, pues tiene a sus espaldas siglos de tradición que le compelen a hacer una cosa: representar para conocer. Y es que el demonio tienta, y aquí “La tentación es antropomorfizar el mundo no humano.” (Rorty, 319) Lo que sus antepasados quieren es entender para predecir, predecir para gobernar, y justificar la monarquía divina que el ser humano impuso sobre el resto de las criaturas pretextando la invención de una serie de dioses. Esto hace el conocimiento y si es importante para el filósofo es porque gracias a él, podemos sostener esta figura rectora del filósofo. (322)

Rorty concluía su épica haciendo lo que sabe hacer mejor: ignorar los problemas. No quiere darle respuesta a la cuestión de la representación y del conocimiento: aquello de por sí ya era retórica representacionista. Da cuenta de que la tarea del filósofo siempre ha sido la de encontrar esencias. Idea que ha sido común a Demócrito y Descartes (las cosas están hechas de partículas pequeñas clara y distintamente distinguibles), y está en nuestra “esencia de vidrio” encontrar esas esencias para encontrar el “vocabulario maestro” que nos permita la conmensuración de todos los discursos. (Rorty, 323)

Esto es lo que dificultaba hacer una filosofía sin epistemología.

Él lo sabía, pero quería encontrar una forma de edificación sin verdad y sin esencias, “es el intento de impedir que la educación se reduzca a una instrucción en los resultados de la investigación normal,” (328) hacer de la educación, de la edificación, del *Bildung* algo que no sea meramente acumulación de conocimientos.

Así, podía finalmente hacer la última división entre “buenos y malos” (caricaturizando al extremo la dualidad) por un lado pondría a los filósofos sistemáticos constructores de argumentos y sistemas y por otro lado a los edificantes: reactivos, satíricos, paródicos y aforísticos. (334) Lo que él quería era evitar que la filosofía degenerara en investigación y siga mejor su camino abriendo la conversación por otros lados.

Lo que debe importarnos por ahora, es lo que a este breve relato le permitirá finalizar: la cuestión de que para el filósofo edificante, la idea misma de “verdad” es absurda. (Rorty, 341) No solamente la idea como tal sino lo que implica y cómo llegamos a ella pues esto es lo que nos permitirá entender la conversación entre un filósofo y un personaje enmascarado.

Eventualmente los recursos retóricos se verán tan sólo como eso, pero a final de cuentas, el objetivo podrá ostentarse. Por ahora, quedémonos con este importante concepto al que alude Rorty, la representación del mundo en tanto que exactitud o similitud del representante con la representación es absurda. El espejo de la naturaleza es absurdo; la filosofía también.

2. Filosofía y literatura: un mismo nivel de conocimiento

Una vez asentado qué es lo que ha querido decir Rorty en su libro y cuáles eran los propósitos que él se planteaba para la solución de su conflicto, enfatizaré uno de sus argumentos pilares y mostraré la pertinencia que tiene para nuestros fines. Queremos demostrar que en la filosofía no existe nada que la haga ser mejor que los demás discursos. Quiero hacer en este momento, una demostración de que la filosofía, no es mejor que otros

sistemas de representación. En pocas palabras, Rorty nos permitirá “bajar de nivel” a la filosofía.

En este caso, el argumento que nos interesa primordialmente es el de la “invención de la mente”, el que nos lleva por siguiente paso, al de la invención de la esencia de vidrio y el espejo de la naturaleza. Aquí, la mente funciona como el carácter distintivo que tiene la filosofía sobre otros discursos, por ejemplo la literatura², que será nuestro punto de comparación.

Intentaré en este momento, plantear las premisas que gobiernan el argumento de Rorty para explicar esto, con todos los corolarios posibles, para dar con una explicación posterior más amplia. Lo que haremos, en fin, es reconstruir el argumento para que logremos, apoyados en sus mismas palabras, dar con qué es lo que quiere Rorty y mostrar la pertinencia para nuestro argumento.

Rorty inicia su argumento intentando encontrar en el mundo “cosas que se parezcan a una mente” pero con lo único que se topa es con que “la mente” es una palabra que se empieza a usar alrededor de ciertos grupos sociales en los que existen ciertos “problemas” y una lógica interna con la cual pretenden resolverlos y extrapolarla a la lógica del mundo: el mundo de la filosofía.

Es decir, el discurso es autosuficiente e independiente pero quieren hacerlo dependiente de este mundo para que sus conceptos o sus partes, sean imposibles sin una referencia directa a él. El discurso en general y la mente como ejemplo particular, son parte de un juego lingüístico más que el concepto para definir a un objeto en el mundo. “[Su] opinión particular, es que las “intuiciones esencialistas” y las “percepciones claras y distintas” son siempre llamamientos a hábitos lingüísticos enraizados en el lenguaje por nuestros predecesores.” (Rorty, 59)

No son hechos en el mundo posibles o efectivos dentro de un espacio lógico, son juegos del lenguaje que no son ni más valiosos ni más importantes que otros, en tanto tal.

A lo que quiero llegar es que el principal conflicto con el que estamos lidiando es que se opera con un lenguaje representacional para generar conocimiento que no permite abarcar “todo el conocimiento”. El conocimiento de lo “no material” con nuestro lenguaje es imposible, pues como desencadena el *Tractatus*, todo aquello que no tiene referentes materiales, es absurdo. Absurdo porque es una paradoja hablar representacionalmente de algo que “está ahí, pero no es eso”. Así, vemos la mente que no es el cerebro y vemos un “Dios” que está en todos lados y a la vez es inaccesible a nosotros en todos los aspectos.

¿Qué es lo que se hace? Que se explique lo oscuro con lo más oscuro. (Rorty, 29)

Lo que hacemos es darle un contenido concreto a “sustancias no espaciales” y esto es lo que nos permite hablar de *dolores y creencias* y no de *personas que tienen dolores y creencias*. (66) Cómo podemos explicar algo oscuro como la mente, sólo inventándonos cosas que no son cosas como creencias o dolores, y definiendo la mente como la acumulación de éstas. Baste con recordarse toda la fantasía de vueltas, curvas y espirales que desencadena el geocentrismo para explicar el movimiento de las estrellas.

Vamos, tampoco es como para culparlos de ignorancia. Cuando Rorty habla de los teístas inspirados y de los ateos no inspirados (89) intenta reivindicar un poco también esa imagen del intelectual moderno, ya que así como la idea de lo sobrenatural no les parece a los teístas como una teoría, así, a ciertos intelectuales, la idea de lo mental no parece sólo una teoría.

La cuestión aquí es que hay algo ahí en donde supone estar “Dios” o lo mental que lo llena, pero tanto Dios como lo mental son palabras inventadas en un contexto cultural y fuera de ese contexto cultural no tiene sentido.

Es decir, si volvemos a la cuestión de los lenguajes y su significación, son juegos de lenguaje que tienen sentido no en tanto que sean reflejo de una realidad sino en tanto que seamos partícipes del juego. A esto habremos de llegar al final.

Pero volvamos al principio y reconstruyamos.

Rorty trata desde su primera página a la distinción entre la mente y el cuerpo como una invención de carácter filosófico y desconcertante, negando la posibilidad de que ésta sea una cuestión de sentido común (25) y así la distinción entre el cuerpo y la mente es una cualidad de los sujetos filosóficos no más valiosa cognitiva y epistemológicamente que cualquier atributo de otro sujeto u otra serie de sujetos en otros discursos ficticios. Digamos la repulsión de los vampiros a imágenes cristianas y a estacas de madera o a la plata misma.

Diríamos, para ampliar este ejemplo, que la desaparición del gato³ y el poder ver una *sonrisa sin gato* es un hecho o un estado de cosas posibles en un espacio lógico determinado llamado *Wonderland*. La permisividad de hacer ciertas cosas, van del lado de lo que puede hacerse en la *lógica interna*⁴ de los mismos textos. Del mismo modo en el discurso filosófico, el sujeto trascendental de Kant opera sobre la única posibilidad interna a la filosofía, de que haya una plataforma y un fundamento último al conocimiento, y una plataforma previa sobre la que él pueda hablar, que en este caso puede ser el sujeto cartesiano, o los planteamientos aristotélicos sobre el acceso a la verdad.

Los conceptos o hechos filosóficos, en este momento se revelarían como equivalentes a los hechos literarios. La “*Reina de Corazones*” o “*la sonrisa sin gato*” son hechos igualmente posibles que el sujeto cartesiano o el individuo nietzscheano. Obviamente, cada uno dentro de la lógica interna de su propio discurso. No podremos juzgar *Wonderland* con las leyes físicas newtonianas. Pero si podríamos reconstruir un texto literario basado sobre ellas.

Su principal apuesta es que la filosofía en general y “lo mental” en particular, son sólo parte de un vocabulario técnico que funciona sólo dentro de los libros de filosofía. Muestra que la filosofía es un mundo aparte de “*El mundo*” que funciona bajo sus propias normas y con sus propios supuestos, es decir, en tanto que sistema de representación del mundo funciona como un sistema autónomo e independiente del mundo al que supone representar. (29)

Lo mental es un juego lingüístico porque, como establece antes, no es posible usar un lenguaje representacional para hablar de algo que “está ahí, pero no es eso” en todo caso, si “lo mental” tiene sentido alguno y es usado para algo, en todo caso lo logra como herramienta de un juego lingüístico y como gancho para permitir explicar otras cosas. Si lo mental no es espacial, no es representable, si no es representable, no es tradicionalmente susceptible de conocerse.

Pero no sólo eso, sino que pone en tela de juicio la seriedad del discurso, pues no tiene derecho a aceptar como “representable” algo que no lo es. Si tiene sentido, si es que lo tiene, es por el hecho de ser parte de un vocabulario técnico especializado.

Rorty en algún momento hace ver que Descartes intenta salvaguardar ese espacio que hay en lo irrepresentable de la mente, hablando acerca de que “no hay nada que esté más cercano a la mente que la mente misma”, argumento que a más de uno nos parece pintoresco y traído en un saco por un barbudo panzón vestido de rojo; un sencillo caso de explicar lo oscuro recurriendo a lo más oscuro.

En todo caso, resulta evidente para Rorty, que la filosofía es un juego de lenguaje altamente especializado que logró instalarse como la regidora última de la razón y ser ella quién haga la diferenciación entre quién puede representar y quién no. Rorty dice que tenemos que librarnos de esta distinción y para él, el modo de hacerlo es primeramente

eliminar el problema de la distinción mente-cuerpo y lo más inmediato o lo más antiguo, dependiendo del punto de vista, es entender cómo el hombre vio que había algo que lo diferenciaba de los brutos. (Rorty, 39-40) De aquí desprende “el problema de la razón” que es la cuestión griega de que lo que nos hace diferentes de las bestias es que podemos conocer, no sólo los hechos particulares sino universalizar y tener esencias, números, predicciones.

Y aquí está lo interesante.

Para el ser humano parece imposible aceptarse como meramente cuerpo y como meramente bestia, debe tener algo que lo diferencie. Milán Kundera en *La insostenible levedad del ser* diría que el ser humano tiene que justificar la autoproclamada gubernatura de su especie sobre el resto de las especies. (Kundera, 291-292) Y continúa burlándose, diciendo que el mundo sería muy distinto si el *Génesis* lo hubiera escrito un caballo.

La cosa es que el ser humano tiene conocimiento, y no cualquier tipo de conocimiento, sino uno peculiar, que le permite identificar al “nous” como ese algo que nos deja encontrar a los universales y de este modo diferenciarnos de los animales. (Rorty, 44)

Esto se permeó en la forma de hablar de la gente educada, pues tenía un cierto *appeal* la idea de que no seamos iguales a las bestias. Claro que no fue sólo así que triunfó el modelo del espejo de la naturaleza como un modo de concebir al mundo, un sistema de representación privilegiado del mundo.

Antes también, requirió que se conformara el empirismo lockeano, con el cual, la epistemología, que tenía “carácter de ciencia fundamental, pasó a convertirse en el paradigma de la filosofía” (Rorty, 62) con esto, la filosofía se estaba convirtiendo en una ciencia o en un discurso privilegiado que permitía juzgar al resto de discursos sin ella misma tener que ser juzgada. Qué pasaría entonces, si deconstruimos o desbaratamos esta

idea y nos quedamos ya no con un discurso privilegiado, si no que nos quedamos sólo con un discurso más. Igualmente válido, igualmente verdadero y en suma, casi idéntico a la literatura.

De este modo, la *esencia de vidrio* no era una doctrina filosófica –no era parte de un juego de lenguaje específico que servía para entender un grupo de cosas filosóficas- sino que era una cuestión que los hombres letrados tomaban como un presupuesto en todo lo que leían. (48)

Y quiero detenerme aquí, pues es importante. Aquí el planteamiento que hace Rorty es de hacernos entender cómo fue posible que un hecho a todas luces aislado de nuestro mundo: un espacio dentro de un juego de lenguaje determinado, se haya *hipostasiado* al grado de que haya sido considerado como base para entender y juzgar todo lo que existía.

Entonces, la capacidad de encontrar universales en el mundo no es tanto una cuestión técnica, sino histórica, es decir, los hombres de conocimiento juzgaban cualquier sistema de representación con la lógica interna de *su propio* sistema de representación.

Era obvio pues, que el resultado fuera que se estableciera jerárquicamente una escala valorativa en la que mientras mayor apego hubiera hacia estas normas y a esta lógica específica de este juego de lenguaje, mayor uso había de verdad en estas premisas, pero el alejamiento de aquí, desencadenaba inmediatamente conjeturas sobre la falsedad o peor aún, la locura. Pues en última instancia lo que se estaba juzgando aquí era la razón:

El ascenso de la idea de conocimiento como cuestión de representaciones internas debidamente ordenadas [...] fue debido a la idea de que la diferencia entre hombres cuyas creencias eran verdaderas y el hombre cuyas creencias eran falsas dependía de “cómo funcionaban sus mentes” (Rorty, 230).

Claro que uno podía siempre jugar con la palabra ficción, y si hacemos caso a lo que cierto filósofo menciona de la historia⁵, lo único que nos diferencia la narrativa de

ficción de la narrativa histórica⁶ es que una de ellas tiene pretensión a verdad, mientras que la otra no.

El punto es que esta fue la norma que se impuso como determinante de salud mental: qué tan diferente se sentía la persona de las bestias, pues tenía la capacidad de encontrar universales y de dar con cuestiones más importantes como conocer la diferencia “entre saber que Sócrates era bueno y saber qué era la bondad.” (Rorty, 44) Entonces, aquél que se encontraba incapacitado para aceptar ciertos corolarios de este sistema de representación tenía una de dos opciones: (a) inventarse su propio sistema de representación, que fuera igualmente de autosuficiente, que se proveyera a sí mismo de capacidad existencial a modo de filosofía, y que luego lo propusiera como “mera ficción”, o (b) aceptar la hoguera por locura. Esto último implicaba hacer la extrapolación del sistema de representación que se estaba postulando en (a) como un sistema de representación *del mundo* más preciso que el anterior. Para ejemplos, véase *Galileo*.

Claro que no siempre era el caso de que hubiera hogueras por locura en el caso de que existiera un nuevo sistema que pareciera tener cierta lógica concordante o isomórfica con nuestro mundo, de otro modo, cómo hubiéramos llegado al concepto de *progreso* tan importante para nuestro vocabulario, pues qué otra cosa nos puede diferenciar más de las bestias que el progreso. Las bestias se estancan.

Rorty nos hace ver que la filosofía tan es un juego de lenguaje con una lógica interna (lógica que le pertenece por las mismas palabras que usa y sus significados correspondientes: es decir, su relación con otras palabras) que sin el uso de estas palabras o sin el cambio de vocabulario, sin el cambio de juego de lenguaje, no es posible que se dé un cambio en el sistema de representación.

En terminología “kuhniana”, no puede triunfar ninguna revolución que emplee un vocabulario conmensurable con el anterior, y por eso nadie puede triunfar empleando argumentos que utilicen inequívocamente términos compartidos con la sabiduría tradicional. Por eso, los malos argumentos para demostrar corazonadas brillantes deben preceder necesariamente a la normalización de un nuevo vocabulario que incorpore tal corazonada (Rorty, 61).

Es así que el discurso filosófico requería y ha requerido desde entonces, que para poder hacerse un nuevo paradigma (lo mismo que en la ciencia) se haga de un nuevo lenguaje. A todas luces este es un llamamiento a que cambie el sistema de representación. El mundo no cambia. Al menos no como el discurso nuevo está planteando, pues tanto el discurso viejo como el nuevo se muestran como incapaces de reflejarlo. No hay posibilidad, incluso saber si el mundo cambia o no, no sólo es una cuestión imposible de saber sino intrascendente (no en sentido kantiano). Entonces vamos con lo que nos queda, y es que si la filosofía se diferencia de la literatura por tener la capacidad de representar al mundo adecuadamente, y Rorty nos muestra lo absurdo de esa única diferencia, con lo único que nos quedamos es que tanto filosofía como literatura son sistemas de representación del mundo igual de ficticios. Ninguno de ambos depende de su correlación con el mundo que intentan representar, sino que tienen más que ver con el lenguaje del que se han apropiado para hacer sus representaciones. Lo que tenemos pues, es una mera ecuación de identidad.

Pero, claro, esto no es lo que diría la filosofía, no según Rorty, al menos por ahora. Ya que con “esta idea ‘*idea*’ plenamente desarrollada llegó la posibilidad de la filosofía en cuanto disciplina que se centraba nada menos que en la epistemología,” (Rorty, 63) y con esto en mente se plantea la justificación de que haya algo en el mundo que se le permita ver como *reflejable* en la filosofía.

Pensando esto nos explica la modernidad en la filosofía. Que es formalmente donde se inicia esta paranoia por explicar cuál es el fundamento último (o primero) del

conocimiento. Qué es lo que hace que una verdad sea tal. Muestra así, qué es lo que hay en el mundo que sea verdadero o qué es lo que lo hace verdadero. Por otro lado, y ya una vez habiendo dado cuenta de esta situación, nos muestra el posicionamiento de la filosofía con respecto a este hecho. Tomando en cuenta que la filosofía es el discurso que construye este sistema, es medio evidente que de ese modo se posiciona a sí misma como juez del resto de los discursos en el mundo.

Donde la clave es la verdad; por ejemplo, cuando cita un fragmento de Descartes hablando de la “falsedad” del arte. (60) Pero en todo caso el arte no tiene una pretensión de verdad (no usualmente) Copérnico sí, y el hecho de que Copérnico sí, no implicaba en ese momento que fuera falso bajo otras premisas.

Si decimos que un cuadro es falso o una novela es falsa, es porque suponemos que la novela, o la obra, operan representacionalmente, tal como la ciencia, para darle carácter de verdad. Podríamos decir un poco ingratamente que el mismo Descartes está comparando a un mismo nivel filosofía con arte, en el punto medio de que ambos pueden tener un carácter veritativo sobre el mundo. Si tomamos como ejemplo la última película de Quentin Tarantino sobre la Segunda Guerra Mundial, será más que obvio que no encontremos ni por asomo un rastro de lo que según libros de historia relatan que sucedió durante ese periodo. Pero precisamente, tal es el valor de la película de Tarantino, si tiene tal: que a Tarantino en ningún momento le dio el interés por hacer un documental (con pretensión de verdad o pretensión de representación filosófica) del tema, su idea desde el principio era partir de la quizás mal llamada ficción.

Si eliminamos este carácter de verdad, con lo que nos quedamos es con representaciones tan verdaderas o falsas como cualquier otra. No hay nada que nos haga pensar que *Las crónicas de Narnia* y sus siete libros sean más falaces que la concepción del

universo de Galileo. Ambos son mundos autosuficientes, incluso podrían, bajo sus premisas, explicar el origen y el fin del mundo (al menos uno de ellos así lo hace) pero ambos ofrecen respuestas insuficientes para prever el comportamiento del mundo, si lo vemos atendiendo a las implicaciones pragmáticas de los trabajos de Einstein o Stephen Hawkins.

Así para algunos el mundo se puede, y de hecho se explica a través de los mitos de Cthulhu y el trabajo racional y representativo sigue siendo autosuficiente. Si le llegamos a quitar ese carácter veritativo, eso le permitiría explicar un símbolo visto globalmente desde el punto de vista de su propia lógica y con relación a los propios conceptos con los que él mismo se relaciona. Así podríamos igualmente explicar por qué el ícono en ciertos grupos de ateísmo contemporáneo sea un *monstruo volador de espagueti* (FSM por sus siglas en inglés).

Ahora parece más claro porque desde Davidson ya no hay razón para pensar que los vocabularios que se prestan a formulaciones con valor funcional de verdad “retratan la estructura verdadera y última de la realidad.” (Rorty, 193)

Sin embargo algo es innegable y es que el desarrollo científico y/o discursivo, permite también el desarrollo de modelos explicativos del mundo y con esto se acuñan formas de hablar. Se hereda un sistema de representación indisolublemente unido a su referencia o referente. La forma de hablar de los pensadores que profesan este sistema de representación, tiene que ver necesariamente con el modo en que ven el mundo. Un sistema de representación es un modo de hablar.

La “teoría” vista así, no le parece como una teoría a aquel que es parte de ella, el modo de comprender el mundo es un modo de hablar sobre el mundo, y esto es esencial para la autoimagen de cada uno. Poner en tela de juicio un sistema de representación no es

sólo dudar de cómo funciona “el mundo” o “la cosa en sí misma” o “la diversidad sensible”, cosas que se postulan en todos lados pero nunca se dicen nada de ellos. Nadie sabe cómo es, o siquiera qué es, o mínimamente *si es*. Eso que llamamos aquí “el mundo” es inaccesible y los sistemas de representación que se acuñan en su nombre funcionan más bien para darle sentido a una existencia particular, estas imágenes difícilmente se darán fuera del estudio, (111) pero es ahí donde tienen pertinencia e importancia, pues fuera de aquí, lo que tenemos es impostulable.

El juego de los teístas es esencial para su auto-imagen, lo mismo que la imagen de la Esencia de Vidrio del hombre es esencial para la del intelectual occidental, pero ni unos ni otros tienen un contexto más amplio en el que puedan evaluar esta imagen (Rorty, 90).

El posicionamiento existencial de los hombres se da a partir de su misma “teoría de representación” pero no tienen un metadiscurso que los haga validarlo (por esto es que Descartes postuló a la filosofía para esta tarea).

El punto axial de todo esto es que estas teorías que se posicionan como fundamentos “últimos y verdaderos del conocimiento” (lo cual en sí mismo es una contradicción, dicho sea de paso, pues en teoría ningún conocimiento puede ser falso, ¿o no?) difícilmente *podían* ser malinterpretados, pues tal como en el siglo XVII con el Espejo de la Naturaleza o el Ojo Interior, o con Aristóteles y el movimiento natural, o Newton y la gravedad, no son cuestiones que se pudieran malinterpretar, pues ellos mismos lo han inventado (Rorty, 110) tal como Lewis inventó Narnia.

Es pues que llegamos a la parte importante que nos deja ver Rorty, y esto es lo que hace valiosísimo y tan importante a este filósofo para nuestro desarrollo argumental. La cuestión es que la filosofía ya no tiene un carácter fundamental y metadiscursivo que hará de este discurso en particular más importante que otros o con más posibilidades de

representar el mundo que otros. La filosofía pues, *inventa* mundos, no representa un único mundo, los inventa y los reinventa. El mundo de Descartes no es el mismo que el de Nietzsche ni por asomo. Son mundos intrínsecamente distintos, lo mismo que la Narnia de Lewis y la Tierra Media de Tolkien. La cosa importante no es el hecho de que qué tanto nos permita explicar el mundo un sistema u otro, sino más bien qué podemos hacer con esa explicación. Lo que tenemos finalmente es sencillamente una ruptura del pedestal donde estaba parada la filosofía logrando con esto que se asiente de nuevo sobre el lugar que le corresponde: a un lado de la literatura, como sistema de representación de mundos, y como herramientas del lenguaje para inventar mundos.