

EL RELATO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HERRAMIENTA DE PERSUASIÓN: EL CASO DE RICHARD RORTY

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR*
JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL**

Resumen: La primera parte de este artículo discute el poder persuasivo de las narrativas, especialmente en historia de la filosofía, ligándolas con la oposición entre razón y emoción y también con el conocido tema rortiano de las re descripciones. Además, presenta brevemente las líneas generales de la reconstrucción histórica hecha por Rorty y la tipología de géneros historiográficos que establece. La segunda parte muestra ejemplos del modo en que Rorty usa la persuasión al elaborar dos de tales géneros: las reconstrucciones históricas y las reconstrucciones racionales.

PALABRAS CLAVE: HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA, NARRATIVAS, REDESCRIPCIONES, RORTY

THE HISTORY TALE OF PHILOSOPHY AS PERSUASIVE TOOL: THE CASE OF RICHARD RORTY

Abstract: *The first part of this paper discusses the persuasive power of narratives, especially when applied to history of philosophy, linking it with the opposition between reasons and emotions, and with the well-known rortyan theme of re descriptions. It also presents briefly the outlines of the historical reconstruction made by Rorty and the typology of historiographical genres established by him. The second part shows some examples of the way Rorty uses persuasion to develop two such genres: historical reconstructions and rational reconstructions.*

* Universidad del Mar, campus Huatulco, jofilg@huatulco.umar.mx

** Universidad de Quintana Roo, jmesteban@uqroo.mx

KEY WORDS: HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY, NARRATIVES, REDESCRIPTIONS, RORTY

I

En un debate celebrado en Varsovia en 1997, donde también participaban Jürgen Habermas y Ernest Gellner, Richard Rorty se permitía una de sus provocadoras afirmaciones:

Napoleón dijo que no le importaba quién redactaba las leyes de una nación si podía escribir sus canciones. A mí me parece que no hay que preocuparse por quién redacta los sistemas filosóficos si uno puede escribir la historia de esos sistemas. *El relato de la historia de la filosofía es una de las herramientas más poderosas de persuasión con que contamos los filósofos.* (Rorty, 2000a: 42, énfasis nuestro)

El contraste entre leyes y canciones con que inicia el fragmento pone sobre la mesa la contraposición entre lo racional y lo emocional establecida por Rorty, quien parece decirnos que la esfera social no depende de bases racionales (como las leyes o los tratados filosóficos), sino que descansa sobre los sentimientos. Las novelas, el cine o las canciones, que actúan directamente sobre éstos, son las que decantan los cursos de esa esfera, y tal *educación sentimental* constituye para Rorty el impulso básico del progreso moral. En el terreno de la historiografía filosófica, apelar a los sentimientos del lector, persuadiéndolo de adoptar los puntos de vista defendidos, es una de las estrategias que permean toda su obra, la cual podría verse, apelando a una de sus más conocidas distinciones, como una serie de *campañas* dispersas,¹ cuyas ideas más originales y polémicas dependen de ciertas reconstrucciones de la historia de la filosofía (véase Filgueiras, 2007a).

¹ El desarrollo del pensamiento de Rorty parece ajustarse a la perfección a este esquema, pues todas sus etapas (el materialismo eliminativo, el pragmatismo, el ironismo...) pueden verse como una serie de campañas a las que se dedicó un tiempo y luego fue abandonando. En una entrevista, Rorty confesó no preocuparse demasiado por los temas abandonados: “a veces escribo cosas con una clara orientación política, mientras que otras veces me

Rorty se proclama a sí mismo en numerosas ocasiones como un mero comentarista y no como un filósofo original. Pero si, como afirma, las creaciones filosóficas tienen menor impacto que los relatos acerca de cómo se relacionan éstas entre sí, el poder de los *comentaristas*, de quienes establecen tales relaciones entre sistemas, es mucho mayor del que se les suele atribuir, hasta el punto en que serían los comentaristas y no los filósofos creadores quienes dirigirían los destinos de la disciplina. En este caso, la posición filosófica de Rorty cobraría un relieve bastante más destacado del que habitualmente se le adscribe. Sugerencias como las de Alan Malachowski (1990: 140), quien afirma que la mezcla (*brew*) rortiana es original, por más que los saborizantes (*flavouring*) provengan de muchas fuentes, parecerían acertadas, al menos desde esta perspectiva.

Regresemos ahora a la mencionada contraposición entre lo racional y lo emocional, conectándola con una diferenciación que algunos filósofos establecen entre dos tipos de discurso, las historias y los argumentos. Cada uno de ellos busca obtener un efecto distinto: las historias, la persuasión; los argumentos, el convencimiento. Rorty discrepa de esta idea:

Algunos filósofos observan una distinción esencial entre la lógica y la retórica o entre “convencer” y “persuadir”. Yo no. Hay una distinción entre buenos y malos argumentos, pero es una diferencia que se relaciona con el público o el destinatario. Un argumento es bueno para un público cuando sus premisas son plausibles para ese público. Hay también una diferencia entre argumentos sinceros y engañosos: los primeros están constituidos de tal modo que aquellos que los producen están convencidos de lo que dicen. No creo, sin embargo, que necesitemos una distinción entre argumentos lógicos y “meramente retóricos”. Sustituiría la distinción de Habermas entre el uso del discurso estratégico y el no estratégico por la distinción del “sentido común” entre intentos de persuasión sinceros y engañosos. (Rorty, 2006a: 91-92)

inclino más hacia el ámbito de lo privado [...] De modo que *simplemente cambio de tema*, en una especie de ir y venir que, personalmente, no supone dificultad alguna” (Esteban, 1997: 102, énfasis nuestro).

Otra razón, reiterada en distintas formas a lo largo de su obra, por la cual Rorty no aceptaría ninguna distinción tajante entre argumentación y persuasión es que, a su juicio, el *peso* de las argumentaciones descansa siempre en una forma de persuasión previa. No podemos aceptar las *reglas del juego* de la argumentación, diría Rorty, con base en una argumentación; la decisión de aceptar dichas reglas debe darse antes. Y cuando preguntamos qué nos impulsa a aceptarlas, Rorty responde con comparaciones referidas a distintos ámbitos de la vida cotidiana, como los cambios de pareja o de lugar de residencia. Estos procesos se dan en ausencia de normas estrictas que los guíen, sin que tal ausencia signifique que dependan de elecciones arbitrarias (definidas por Rorty como elecciones hechas *en contra* de normas ya aceptadas).² Significa, más bien, que tales procesos crean sus propias normas, de un modo fundamentalmente *hermenéutico* (en el sentido caracterizado en las últimas páginas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*), donde la persuasión parece desempeñar un gran papel.

En términos kuhnianos: sólo podemos argumentar en periodos *normales*; en los *revolucionarios* hemos de utilizar la persuasión. Ya que los momentos revolucionarios le resultan mucho más interesantes, Rorty parece centrarse en los procesos de persuasión, que tratan de *hacer ver* las cosas a los lectores desde el punto de vista del autor, para lo cual es preciso apelar a los sentimientos. En términos de la mencionada contraposición entre lo racional y lo emocional, Rorty parecería afirmar que la racionalidad no es más que una remota estación en la periferia de nuestras emociones. Quizás así podría entenderse por qué Napoleón, según Rorty, atribuía tanto poder a las canciones (concebidas como una forma más de *historias*) frente a las leyes.

¿De dónde procede el innegable poder persuasivo de las historias? Para Rorty, tal y como somos los seres humanos, ponerse *en los zapatos* de otros suele funcionar a la hora de hacernos captar puntos de vista aje-

² “Sólo se puede calificar de arbitrarias las decisiones que se oponen por completo a criterios reconocidos y previamente formulados. Un juez actúa arbitrariamente si dice que algo que sus colegas son incapaces de detectar en los textos legales es un delito. Un ingeniero actúa arbitrariamente si dice ‘esto resistirá’ sin molestarse en aplicar los criterios normales de medición de resistencia de materiales” (Rorty, 2000b: 85).

nos. El mecanismo más probable es una apelación directa a nuestras emociones, algo a lo que las narrativas son mucho más proclives que las argumentaciones. Rorty está al tanto de las implicaciones éticas de este hecho, de ahí sus constantes llamadas a la literatura o el cine como eficaces instrumentos del *progreso moral*. Al respecto, suele utilizar ejemplos como *La cabaña del tío Tom*, novela que en su opinión tuvo mucho mayor efecto sobre el problema de la esclavitud que cualquier tratado filosófico o cualquier proclama política. Son ejemplos que muestran cómo nuestras concepciones morales dependen, básicamente, de consideraciones sentimentales. Según Rorty, lo mismo sucede en cualquier ámbito de la filosofía, incluso los más presuntamente apegados a la *racionalidad*.

Conviene comentar aquí algo sobre otro de los *leit-motivs* rortianos: las redescipciones. Como sabemos, el antiesencialismo rortiano conduce a admitir una pluralidad de descripciones de cualquier evento, y este pluralismo tiene consecuencias interesantes cuando es aplicado a la propia vida. Para un autor que, como Rorty, considera a los seres humanos *léxicos encarnados*, la posibilidad de múltiples descripciones significa la oportunidad de hacer de nosotros personas cada vez más ricas y complejas. Puesto que los libros de filosofía ofrecen nuevos léxicos para redescibirnos, resultan ser un instrumento clave de transformación.³ Visto así, cualquier obra filosófica, desde *El ser y la nada* hasta la *Summa contra gentiles*, es una puerta abierta a nuestra propia transformación. Cuando Rorty alaba el *poder transformativo* de algún movimiento filosófico, remite a este poder de colaborar en nuestra redescipción, de modo que nos haga mejores de lo que somos (2002: 76). El vínculo con la persuasión parece ser el siguiente: los modelos de ser humano que se desprenden de cada obra jugarán un papel decisivo en la aceptación del contenido de dicha obra. Se trata, una vez más, del poder persuasivo de las historias.

³ Quizás éste sea un buen momento para señalar las posibles conexiones que, analizando el tema desde un ángulo más amplio, no limitado a la historiografía filosófica, podrían establecerse entre ciertos aspectos del pensamiento rortiano y algunas ideas de la *historia conceptual* desarrollada por Reinhardt Koselleck y la Escuela de Bielefeld. Aunque no exploraremos esta posibilidad aquí, queremos agradecer la sugerencia a un dictaminador anónimo de *Signos Filosóficos*.

Las cosas no cambian demasiado al pasar de las historias en general a ese tipo particular de historias que son las narrativas historiográficas. Exponer la historia de la filosofía es también hacer un relato y, como sucede con todo relato, éste tendrá posibilidades dramáticas y podrá decantarse en una u otra dirección. Los historiadores pueden hacer que los filósofos digan lo que no han dicho y, en particular, que digan lo que el historiador cree o quiere que hayan dicho. Si persuaden a los lectores, usualmente apelando a sus sentimientos, habrán conseguido que sus puntos de vista se extiendan.

Concentrémonos ahora en el relato histórico de Rorty, recordando que afirma defender una utopía humanista y romántica: una sociedad liberal (es decir, que rechaza cualquier forma de crueldad) caracterizada por la solidaridad y la edificación. Según insiste Rorty, para alcanzar esta utopía es preciso desembarazarse de gran parte de la filosofía tradicional (cosas como el esencialismo platónico o el representacionalismo cartesiano serían ejemplos especialmente destacados de este material inservible). Los encargados de luchar contra estos errores son una serie de héroes. No citaremos el catálogo completo, pero en él encontramos a diversos pensadores, de los cuales Rorty elige siempre alguna aportación destacada, olvidando todo lo que no resulte pertinente para su relato. Y tal relato no es otra cosa que la historia de la rebelión de unos héroes contra una tradición opresiva. Teniendo en cuenta su frescura y su dinamismo, y recordando que termina en el atractivo de una utopía, es comprensible que atraiga a numerosos lectores. Se entiende que Charles Taylor (1990: 258) pudiera decir que la narrativa rortiana proporciona la agradable sensación de un nuevo comienzo, sensación de la que cualquier lector de Rorty mínimamente caritativo habrá disfrutado, al menos en algunos pasajes.

No obstante, esta sensación agradable no es constante ni uniforme: hay gente que en algunas ocasiones disfruta de Rorty y en otras lo rechaza, también hay gente incapaz de apreciarlo bajo ninguna circunstancia. Un ejemplo del primer caso sería Jennifer Hornsby, cuando comenta la lectura rortiana de Descartes. Hornsby admite estar de acuerdo con las líneas generales de dicha lectura, pero observa que cuando Rorty desciende a los detalles, tal acuerdo se desvanece. En su opinión, Rorty es parcial en el tratamiento de estos pormenores, manipulándolos para lo-

grar una buena historia en el nivel general (Hornsby, 1990: 41). Y es que, como sugiere Tom Sorell (1990: 16), uno de los peligros más graves que siempre deben afrontar las narrativas es la posibilidad de realizar interpretaciones demasiado arriesgadas, o incluso claramente incorrectas, para lograr “una buena historia”.

En “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros”, Rorty diferencia cuatro maneras distintas de escribir la historia de la disciplina (la doxografía, la reconstrucción racional, la reconstrucción histórica y la *Geistesgeschichte*), que expondremos someramente a continuación, pues puede ofrecernos un marco útil para reparar en las posibilidades persuasivas de los relatos históricos.

La doxografía constituye el género más habitual, el que aparece en libros de texto y de divulgación. Las obras doxográficas, que Rorty (1990: 83) considera aburridas y desesperantes, suelen enumerar “lo que diversas figuras tradicionalmente llamadas ‘filósofos’ dijeron acerca de problemas tradicionalmente llamados ‘filosóficos’”. Según Rorty, Se trata de un modo de aproximarse a la historia de la filosofía que curiosamente resulta ahistórico, ya que asume desde el inicio que la filosofía es un *género natural*; al igual que siempre ha habido oro o jirafas, lo supiésemos o no, también ha habido siempre unos mismos temas de los que la filosofía se ha ocupado, lo supiesen o no los filósofos. Rorty cita como ilustraciones de este género libros como *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell o *El nacimiento de la filosofía científica* de Hans Reichenbach. La imagen de la filosofía que se desprende de estas obras, como una actividad que ha girado siempre en torno a tres o cuatro temas-eje, es para Rorty profundamente errónea. Y lo es porque oculta una paradoja: las doxografías tratan de imponer un canon a una lista de problemas ajena al mismo, o al revés, de imponer una lista de problemas a un canon previa —e independientemente— establecido (véase Rorty, 1990: 84).⁴

⁴ Hay autores que no comparten los puntos de vista de Rorty acerca de la historiografía filosófica, como Gregorio Piaia (2001). Refiriéndose a las doxografías, Piaia niega que sean la especie de *cloaca máxima* que piensa Rorty, considerando posible criticar en qué se han convertido sin tener que proponer su abandono. Piaia apoya sus argumentos en una lectura de la *Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker, libro

Las reconstrucciones históricas se orientan por un principio que Rorty denomina *regla de Skinner*: “de ningún agente puede decirse finalmente que haya dicho o hecho algo de lo que nunca se le pueda inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o ha hecho” (citado en Rorty, 1990: 70). Así pues, a la hora de explicar la filosofía de cualquier figura del pasado nunca podremos apelar a criterios de descripción surgidos con posterioridad. Si tratamos de comprender a filósofos del pasado, debemos limitarnos a explicaciones en términos comprensibles por auditorios de su época.

Existen razones que apoyan nuestra decisión de obedecer la *regla de Skinner* para describir a los filósofos del pasado en sus propios términos. A Rorty le parece pertinente la comparación con el antropólogo que intenta meterse dentro de las cabezas de quienes estudia, tratando de pensar en términos totalmente ajenos a los de su propia educación, y que sólo siguiendo la *regla de Skinner* será capaz de entrar en la intimidad de aquéllos. Tras tal regla, entonces, se encuentra una determinada concepción de la investigación histórica, según la cual “hay un conocimiento —[...] histórico—, al cual puede llegarse sólo si uno pone entre paréntesis el conocimiento, más adecuado que posee” (Rorty, 1990: 70). El historiador de la ciencia que imagina un diálogo de Aristóteles con Ptolomeo y Aristarco, dice Rorty, actúa de manera semejante al mencionado antropólogo. Su renuncia a tener en consideración los avances de toda la física posgalileana le hace interpretar la física pregalileana de un modo inasequible para los científicos actuales.

Tratar a los filósofos del pasado en sus propios términos, además, ayuda a ver que sus problemas eran contingentes. Afirma Rorty:

La principal razón por la que procuramos un conocimiento histórico de lo que primitivos no reeducados o filósofos o científicos muertos se habrían dicho los

paradigmáticamente *doxográfico*, que sin embargo muestra un alto grado de conciencia crítica, preocupación metodológica y otras virtudes historiográficas deseables. El análisis de Piaia desemboca en una crítica general de la taxonomía rortiana, a su juicio un intento de generalización basado en la propia experiencia personal de Rorty. Filgueiras (2010a) complementa las afirmaciones de Piaia, al explorar la relevancia de ciertas consideraciones biográficas para entender la lectura rortiana de Ludwig Wittgenstein.

unos a los otros, reside en que ello nos ayuda a reconocer que han tenido formas de vida intelectual distintas de las nuestras. (1990: 71)

Haciéndonos ver, en última instancia, la contingencia de todo problema filosófico (incluyendo, por supuesto, la de los nuestros). Así expresada, la intención de estas reconstrucciones parece legitimarse.

A veces, dirá Rorty, no basta con que hablemos de los filósofos del pasado en términos que respeten sus autodescripciones reales o posibles, pues deseamos imaginar cómo serían nuestras conversaciones con dichos filósofos si fuesen *reeducados*, si conociesen toda la filosofía producida desde su muerte hasta nuestros días. Lo queremos porque buscamos disfrutar de la sensación de encontrarnos a la altura de nuestros predecesores, pero también porque nos complace pensar en la historia de la filosofía como una conversación continuada. Para lograr tal cosa hace falta otro género historiográfico, las reconstrucciones racionales, que tratan a los filósofos del pasado como contemporáneos, imponiéndoles nuestro vocabulario y obligándolos, en cierto modo, a tomar partido en los debates de hoy.⁵

Un ejemplo destacado de este género historiográfico lo proporciona, según Rorty, el libro de Strawson *Los límites del sentido* (1966), donde el autor dialoga con un Kant que leyó a Wittgenstein y Ryle, y que por tanto no dice tantas “tonterías” (Rorty, 1990: 72) como el Kant original. Otro, los diálogos sobre el fenomenalismo que Michael Ayers (2001) o Jonathan Bennett (1988) llevan a cabo con los empiristas ingleses. Tales reconstrucciones, que tratan de conmensurar a los teóricos del pasado con los avances de la filosofía contemporánea, suelen ser consideradas anacronismos. Ésta es una acusación justa, pues eso es lo que son, pero que no preocupa a Rorty. Si el reconstructor y sus lectores saben que la

⁵ “No estamos interesados solamente en lo que el Aristóteles que caminaba por las calles de Atenas ‘pudo ser inducido a aceptar como una descripción correcta de lo que dijo o hizo’, sino en lo que un Aristóteles idealmente razonable y educable puede ser inducido a aceptar como una descripción así” (Rorty, 1990: 72). Por ejemplo: tal Aristóteles ideal podría “ser inducido a describirse a sí mismo como quien erróneamente ha considerado los estadios taxonómicos preparatorios de la investigación biológica como la esencia de toda investigación científica” (Rorty, 1990: 72).

reconstrucción no es más que un experimento de pensamiento, ésta se vuelve inobjetable, pues sólo se suscita

[...] el problema verbal de si debe considerarse que las reconstrucciones racionales “aclaran lo que los filósofos muertos realmente han dicho”, y el problema, asimismo verbal, de si quienes llevan a cabo las reconstrucciones racionales están “realmente” haciendo *historia*. Nada depende de la respuesta a una u otra de estas preguntas. (Rorty, 1990: 74)

Queda por analizar un último género, al que Rorty (1990: 96) reconoce ser *aficionado*: la *Geistesgeschichte*, los relatos que forjan un canon de grandes filósofos cuya obra conduce paso a paso hasta las cuestiones que más nos preocupan actualmente. Si nos fijásemos sólo en los dos últimos géneros mencionados, la historia de la filosofía sería muy semejante a la de las ciencias, con “explicaciones contextualistas que cierran el paso a desarrollos ulteriores, y explicaciones «progresistas» que recurren a nuestro mejor conocimiento” (Rorty, 1990: 77). Pero en nuestra disciplina tenemos un problema añadido: cómo saber qué figuras del pasado pueden ser consideradas filósofos. Se trata, en parte, del problema de cómo distinguir la historia específica de la filosofía de otras formas como la historia de la cultura o la historia del pensamiento en sentido amplio, una dificultad que no se suscita en las ciencias, donde es posible narrar una historia de progreso que no deje lugar a dudas. Para resolver este problema es necesario un nuevo género historiográfico, la *Geistesgeschichte* o formación de un canon. Su característica principal es que tiende a la autojustificación: puesto que los filósofos necesitan justificar su interés por determinados temas en detrimento de otros, tienden a asociarse con figuras del pasado que, leídas de un modo particular, hacen que los temas elegidos parezcan profundos e interesantes, en lugar de meras modas pasajeras.

Este no es un problema que aparezca en la ciencia,⁶ pero resulta muy común en la filosofía, por dos motivos. El primero es que muchos colegas sustentan opiniones totalmente distintas a las nuestras. Hay, dirá

⁶ “Si uno puede sintetizar esteroides, no necesita de una legitimación histórica” (Rorty, 1990: 79).

Rorty, muchos filósofos que saben que Dios no existe o que hablar de la mente es sólo una manera de describir el sistema nervioso; pero también hay otros muchos que no comparten tal conocimiento. Por cortesía profesional, prosigue, nos negamos a llamar ignorantes a dichos colegas (como harían los científicos con quien creyese todavía en el éter o el flogisto) y preferimos hablar de personas con concepciones filosóficas diferentes. El segundo motivo es que también hay muchos otros colegas que discrepan acerca de que las cuestiones sobre la existencia de Dios, de las esencias reales o cualesquiera preguntas que nos planteemos merezcan un tratamiento filosófico. En nuestra disciplina, por tanto, no sólo se dan desacuerdos fundamentales acerca de las respuestas a las cuestiones filosóficas, sino que también hay “un total desacuerdo acerca de qué cuestiones son filosóficas” (Rorty, 1990: 79).

Rorty expone en este punto una interesante distinción entre dos posibles usos de la expresión *cuestión filosófica*. Utilizada en sentido descriptivo,

[...] puede designar a una cuestión comúnmente debatida por alguna “escuela” contemporánea, o puede designar a una cuestión debatida por todas o por muchas de las figuras históricas habitualmente catalogadas como “filósofos”. (Rorty, 1990: 80)

Sin embargo, el descriptivo no es el único uso posible: existe también un uso que Rorty denomina *honorífico*, según el cual, cuando hablamos de *cuestiones filosóficas*, parecería que estamos refiriendo a cuestiones tan decisivas que deberían haber sido debatidas por todos los filósofos. El uso honorífico resulta irrelevante para las reconstrucciones racionales, pues cuando tratamos de reeducar a un filósofo del pasado con vistas a conversar con él acerca de temas que nos interesan, no tenemos por qué preocuparnos de si tales temas son o no obligatorios. Tampoco resulta relevante para las reconstrucciones históricas, pues quienes las llevan a cabo pueden describir en sus propios términos a un autor (pensemos en Ralh W. Emerson), sin preocuparse por establecer si era o no un filósofo.

Quien gestiona el uso honorífico de *filosofía* decide qué figuras son secundarias o principales y estipula qué cuestiones son relevantes, es el forjador del canon, el historiador del espíritu (*Geisteshistoriker*). Para ello,

trata de ubicar al léxico filosófico de un determinado autor dentro de una serie de léxicos. Lejos de estancarse en el léxico de un antepasado, por notorio que fuese, la *Geistesgeschichte* lo inserta en una narración más vasta, que da cuenta de numerosos cambios de léxico. Así, el cuarto género historiográfico consigue volvernóscos conscientes de que estamos en un camino, en una conversación, que deberá ser continuada por las generaciones futuras. Según Rorty, este *modus operandi* es patente en Hegel o Heidegger, ejemplos paradigmáticos de esta clase de narrativa historiográfica, igual que pensadores como Foucault o MacIntyre.

Todos ellos elaboran relatos (cargados de dramatismo a ojos de Rorty) que muestra cómo hemos elaborado las preguntas que hoy consideramos profundas e ineludibles. Al decidir quiénes son los protagonistas de sus relatos, crean un canon, “un catálogo de lecturas que uno debe haber examinado cuidadosamente para justificar lo que se es”, de este modo, “es el *Geisteshistoriker* el que asigna su lugar al filósofo, más bien que a la inversa” (Rorty, 1990: 83 y 82), reflexión que conduce de nuevo a nuestro punto de partida. Si admitimos que es el reconstructor el que *ordena*, entenderemos mucho mejor la afirmación rortiana con que iniciábamóscos: el filósofo original está subordinado al poder del historiador de la filosofía.

Con este comentario concluimos nuestra exposición de los cuatro géneros diferenciados por Rorty, cuyo propósito era establecer un marco que permita analizar desde el punto de vista de la persuasión las narrativas históricas de nuestro autor. Esta será la tarea del siguiente apartado.

II

Cada uno de los cuatro géneros diferenciados por Rorty ofrece un campo de posibilidades particular para el ejercicio de la persuasión. Nos centraremos especialmente en las reconstrucciones racionales e históricas, aunque antes haremos un par de breves comentarios acerca de un género menos problemático, la *Geistesgeschichte*. Podría decirse que, al estar encargada de separar dentro de la cultura a los no-filósofos de los filósofos, y entre éstos, a los grandes de los menores, la *Geistesgeschichte* es persuasiva *per se*. Esto la convierte en un género relativamente transpa-

rente: cuando uno lee a Hegel o a Heidegger, sabe cuáles son sus figuras elegidas y sabe también el porqué de esta elección; el lector, acepte o no el canon propuesto, suele saber a qué atenerse. Esto permite dejar de lado la problemática propia de este género, pues nos interesa en mayor medida el tipo de persuasión que tiende a actuar de manera subrepticia, cuyo campo de acción son las reconstrucciones racionales e históricas.

Las oportunidades que las reconstrucciones históricas ofrecen a quienes, como Rorty, buscan persuadir a sus lectores son enormes. Cuando lleva a cabo estratégicamente su tarea, el autor de una de estas reconstrucciones puede pretender haber mostrado cómo un determinado problema filosófico depende de condiciones de su época. De ser así, cualquier problema, una vez pasada su época de origen y, por ende, modificadas las circunstancias de su formulación, podría ser declarado intrascendente, permitiendo eliminar cualquier problema filosófico que quepa considerar molesto. Este es un uso altamente persuasivo de las reconstrucciones históricas, y Rorty suele emplear esta estrategia retórica a menudo. Acostumbra, además, a centrarse en temas o conceptos de amplio alcance (la mente, la epistemología, entre otros), lo cual le permite desear grandes partes de la historia de nuestra disciplina, o proponer visiones alternativas de las mismas más ajustadas a sus fines. Por ejemplo, pensemos en las explicaciones que suele dar del origen de la filosofía, bajo el influjo de Nietzsche,⁷ centrándose en la doble influencia del sustrato mítico tradicional y el desarrollo del método deductivo. O en sus reflexiones sobre el final de la filosofía.

Rorty es lo suficientemente cauto como para limitarse a vagas sugerencias sobre tal final; ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* afirmaba que “ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía ‘llegue a su fin’” (2001: 355).⁸ Pero se entiende que existan numerosos lectores que lo hayan interpretado así. Si Rorty estuviese en lo cierto y toda la

⁷ Debemos mencionar aquí la particular lectura que Rorty hace de Nietzsche, centrada en sus presuntas semejanzas con el pragmatismo (véase Rorty, 1993: 15-22), la cual nos parece una simplificación excesiva.

⁸ Desde luego, esta filosofía posterior a la superación de la tradición platónico-kantiana ya no será la *reina de las ciencias*, sino una actividad “modesta y limitada” (Rorty, 1996a: 157): “resolver problemas específicos que surgen en situaciones específicas”, lo cual la

empresa filosófica se derivase del intento platónico por lograr en la reflexión moral el mismo rigor presente en las demostraciones matemáticas, y si ya no sentimos ni los apremios de un sistema moral tradicional ni la fascinación por las ciencias exactas que confluían en el caso de Platón, bien podríamos preguntarnos por el sentido de seguir embarcados en dicha empresa.⁹ Sea o no éste el objetivo que persigue Rorty, resulta una interpretación plausible, de modo que, aunque no nos persuada del advenimiento de una cultura posfilosófica, sí contribuye a minar la confianza en la continuidad que puede haber entre distintas épocas de la historia de la filosofía. Esta desconfianza nos puede persuadir a prestar mayor oído a una postura *kuhniana*, según la cual dichas épocas serían característicamente inconmensurables, y esta postura dista mucho de ser tan indiscutible como sugiere Rorty.

De hecho, hay lugares en la obra de Rorty donde su impronta kuhniana parece desvanecerse. En “Movimientos y campañas” afirma tener la esperanza de que los historiadores del siglo XXI “estén de acuerdo [...] en que la historia es una red sin fin de relaciones cambiantes, sin ninguna gran ruptura culminante o repentina” (1998: 75). Dejar de ver la historia como una sucesión de grandes movimientos llevaría a los historiadores a escribir,

[...] narrativas sobre campañas que se solapan y superponen, y sobre las carreras de individuos y grupos destacados —narrativas que *no* sean continuamente rotas por capítulos titulados “Ilustración”, “Romanticismo”, “Modernismo literario”, “Capitalismo tardío”. (Rorty, 1998: 77)

En opinión de Rorty, la innegable pérdida de dramatismo de esta clase de narrativas no debe lamentarse, pues se vería sobradamente compensada por un gran beneficio, el abandonar “cualquier sentido de teleología inmanente” que pudiésemos ver en los procesos históricos, lo cual nos

convierte en “parasitaria” (Rorty, 2002: 17) de los cambios sociales, pero le asegura una fuente de empleo prácticamente perpetua.

⁹ Véase un análisis de la lectura rortiana de Platón en Filgueiras, 2007a: §§ 2.2 y 3.2.2 y 2007b.

inmunizaría contra la kierkegaardiana *pasión de infinito*. Según Rorty, este abandono haría posible concebir la evolución cultural de un modo semejante a la evolución biológica, como un proceso de mutaciones azarosas cuyo futuro se determina por su adaptación (contingente) al medio, que se encuentra a su vez en constante cambio.

Aunque Rorty no da la impresión de hablar directamente de la filosofía, podemos ver cómo estas reflexiones son aplicables a nuestra disciplina. Se trataría, más o menos, de renunciar a escribir narraciones con cortes precisos entre *movimientos* filosóficos como el empirismo o el idealismo, los cuales serían mutuamente inconmensurables. Así, las propuestas de cada autor y sus seguidores se verían como una serie de *campañas* con objetivos definidos. Un punto a destacar es que las campañas ni tienen por qué estar aisladas entre sí ni tampoco por qué seguirse unas de otras. Aunque éstas son posibilidades a tener en cuenta en ciertos casos, las campañas pueden entrecruzarse y solaparse de múltiples maneras. En virtud de tal hecho, el camino para la búsqueda de continuidades históricas quedaría abierto. Si esto es lo que Rorty quiere decir, quizá podríamos señalar su relativa inconsistencia con muchos otros pasajes en los que aboga por una postura más kuhniana.

Es probable que Rorty no diese demasiada importancia a esta supuesta inconsistencia, junto con otras que se podrían encontrar en su obra, pues como ya hemos comentado, siempre cabría describirlas como *sendas perdidas* o campañas abandonadas. Teniéndolo en cuenta, probablemente sea más productivo pasar a otro ejemplo de reconstrucción histórica persuasiva, el ofrecido en el primer capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que pone en perspectiva histórica el concepto cartesiano de mente. Aquí, Rorty comienza por sembrar dudas acerca del concepto *cotidiano* de mente, pretendiendo revelar que tal cotidianidad es el producto del enorme éxito que ha tenido el *juego de lenguaje* iniciado por Descartes, quien logró convertir en intuitiva una cuestión técnica de la filosofía, la antigua dicotomía entre particulares y universales, al tratar a las ideas —lo presente ante la mente— según este modelo. De tal *deconstrucción* del concepto de mente, Rorty avanza hacia una crítica de todo el proyecto epistemológico, misma que puede verse como otra reconstrucción histórica más amplia, cuyos rasgos generales presentaremos a continuación.

Según Rorty, el elemento que se encuentra detrás de la fundación de la epistemología es la ciencia posterior a Galileo, que describe por su alto grado de matematización y la característica *evidencia* que éste trae aparejado. La idea cartesiana de mente es un producto del éxito de este nuevo enfoque científico, pues Descartes encuentra la *claridad y distinción* que busca, similar a la matemática, en ciertos reductos de la mente. Descartes inicia, según Rorty, el representacionalismo,¹⁰ doctrina que consideraría a las creencias como *cuasi*-imágenes y al conocimiento como representación (interna) adecuada. Se trata de la famosa imagen rortiana del espejo: la mente es un espejo que refleja la naturaleza y conocer no es sino representar adecuadamente. Como accedemos a los reflejos en nuestro espejo y no a la propia naturaleza, si queremos entender el conocimiento debemos estudiar la mente y la representación, convertidas desde entonces en los temas centrales de la filosofía.

Posteriormente, Rorty narra la contribución de Locke, quien se equivoca al pensar que una explicación causal de cómo llega a formarse en nosotros la creencia *p* indica también si *p* se halla o no justificada. El error de confundir la racionalidad con la causalidad, en el cual nos detendremos más adelante, es necesario para que el representacionalismo adquiera, según Rorty, algunos de sus peores rasgos.

El tercer autor que Rorty destaca en su reconstrucción de la filosofía moderna es Kant, con quien llega a su madurez la epistemología, ocupada con las *condiciones de posibilidad* del conocimiento. Al mismo tiempo, siempre según Rorty, Kant convierte a los filósofos en presidentes del Tribunal de la Razón, capaces de decidir si algo es o no conocimiento.¹¹ En el siglo XX surgirán dos ramas de herederos de Kant, la fenomenología y la filosofía analítica, en la que Rorty se especializa. No entraremos demasiado en los detalles de su interpretación de este movimiento, del cual valora una serie de aspectos que no cuadran con lo destacado por la mayoría de los estudiosos. Baste con decir que gran parte de las críticas

¹⁰ Recomendamos leer Filgueiras, 2007a: §§2.3 y 3.3.1 y 2010b, para una crítica de la lectura rortiana de Descartes.

¹¹ La lectura negativa que Rorty hace de Kant es analizada y criticada en Filgueiras, 2007a: §§ 2.5 y 3.3.3, así como en Filgueiras, 2008.

que Rorty lanza contra sus ex-colegas analíticos se deben al intento de éstos de restaurar el representacionalismo y otros temas tradicionales.

El mensaje de la reconstrucción histórica rortiana es bien conocido: la necesaria superación de la epistemología. Tal vez ésta tuvo algún sentido en el momento de su nacimiento, pero, habida cuenta de los cambios producidos desde entonces, se ha convertido en un residuo del pasado que debe eliminarse, pues, cuando las condiciones cambian, mantener las viejas instituciones es molesto y hasta peligroso.¹² Esta clase de material inservible, parece decir Rorty, estorba el camino hacia un mejor futuro, pues nos hace dedicar esfuerzos a cosas que deberían haber dejado de tener sentido para nosotros. Cuando leemos así esta reconstrucción histórica, su poder persuasivo se hace patente.

Por si fuera poco, esta clase de reconstrucciones rortianas no sólo se limitan a declarar irrelevante a un problema; también poseen una vertiente positiva, ya que pretenden mostrar cómo las nuevas condiciones históricas hacen necesario un enfoque filosófico diferente. Las reflexiones de Rorty sobre Davidson pueden servirnos de ejemplo. Para Rorty, Davidson es el autor contemporáneo más compatible con el naturalismo que surge de la visión del mundo posterior a Darwin. En tal sentido, podemos decir que Davidson representa para Rorty la culminación de una tendencia por completo pragmatista de absorción del evolucionismo. Repasemos brevemente su narración.

Ya que el naturalismo (y en concreto esa clase de naturalismo que es el darwinismo) es la teoría científica que permea todo el entramado de

¹² Rorty (2000c: 214) señala que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* intentaba responder a la pregunta: “¿cómo sobrevivió la filosofía a la Nueva Ciencia?”, considerando a ésta el mayor cambio cultural experimentado por nuestra civilización. Su respuesta es que la filosofía logra sobrevivir convirtiéndose en una teoría general de la representación, capaz de juzgar a las demás áreas de la cultura con base en sus propios resultados *a priori*. La conferencia de Rorty en la Universidad Nacional Autónoma de México, el 17 de enero del 2006, complementa este comentario, que muestra el poder persuasivo de sus reconstrucciones históricas. Para Rorty, el aislamiento actual de la filosofía y su escasa relevancia social se deberían a que los problemas suscitados por la Nueva Ciencia —especialmente la “guerra entre la teología y la ciencia”— ya no interesan a casi nadie (véase Rorty, 2006b: 4 y ss.).

nuestra cultura, para Rorty es un absurdo que la filosofía siga presa de concepciones antinaturalistas, como la kantiana o la platónica. La reconstrucción rortiana pretende mostrar, entonces, que la filosofía de Davidson es la más adecuada a las nuevas condiciones históricas, y lo hace narrando el devenir de los tres grandes modelos que explican la relación del Yo con el Mundo (véase Rorty, 1996b: en especial 162-168). Comienza presentando el modelo que denomina *platónico-cristiano*, en el cual tanto el Yo como el Mundo tienen una parte falsa y una verdadera, el objetivo es lograr que entren en contacto las partes verdaderas de cada uno de ellos. Debido a los avances de la ciencia moderna, el Mundo de este esquema pierde complejidad, convertido en *átomos* y *vacío*. Para compensar, el Yo adquiere mayor interés, al diferenciarse en él mismo tres esferas: la exterior, compuesta de creencias y deseos contingentes; la intermedia, de creencias y deseos estructurales; y la interna, correspondiente al *propietario* de las creencias y deseos. Cada esfera se relaciona con el Mundo de manera distinta: la exterior afecta y se ve afectada causalmente por éste, que también verifica las creencias contingentes (entendidas como representaciones). La intermedia, por su parte, *constituye* el Mundo.

El paso de este *modelo kantiano* al davidsoniano se produce por las sucesivas eliminaciones de cada relación, las cuales Rorty considera grandes logros filosóficos. Peirce elimina la relación de representación con su *máxima pragmática*, la cual convierte a las creencias en hábitos de acción. Quine, por su parte, difumina la diferenciación entre creencias contingentes y estructurales, en su ataque a los *dos dogmas del empirismo*, y de este modo acaba con la relación de *constitución*. Davidson, por último, elimina la relación de verificación, al mostrarnos que no necesitamos relaciones entre Yo y Mundo más allá de las puramente causales. Como insiste Rorty, esto abre el camino a un modelo completamente nuevo, en el cual la diferencia entre Yo y Mundo se sustituye por “la distinción entre ser humano individual [...] y el resto del universo” (Rorty, 1996b: 166) y que, para explicar la conducta, postula mecanismos causales interiores (a través de la conocida teoría davidsoniana de que *las razones son causas*). Se trata de un modelo difícil de compatibilizar con nuestro lenguaje común, y Rorty cree que este problema se debe a

que nuestras prácticas lingüísticas todavía contienen grandes dosis de platonismo y kantismo.

Con la presentación de este nuevo modelo, Rorty pretende haber puesto a Davidson en perspectiva histórica, aunque, evidentemente, su reconstrucción no está exenta de dificultades. Un análisis de las mismas, por sencillo que sea, quizás haga aparecer la clase de consideraciones sobre la persuasión que venimos destacando. En el debate de Varsovia ya citado, Rorty confiesa que su interés por el darwinismo es bastante superficial. De hecho, afirma defender el darwinismo porque éste le ofrece la posibilidad de una cultura cimentada con bases distintas a las platónicas (véase Rorty, 2000c: 163). Visto así, el recurso a Davidson como prototipo de darwinista antiplatónico resulta un tanto tendencioso.¹³ Parecería

¹³ Frank B. Farrell ha señalado que Rorty busca en Davidson un aliado en lo que podría denominarse *tesis causal-mutacional* con respecto a los cambios a gran escala de nuestra imagen del mundo, y lo hace gracias a su adhesión al tratamiento davidsoniano de la metáfora (véase Davidson, 1990). Farrell cita a Rorty (1991: 36) en *Contingencia, ironía y solidaridad*: “Davidson nos permite concebir la historia del lenguaje, y por lo tanto la historia de la cultura, como Darwin nos enseñó a concebir la historia de un arrecife de coral. Las viejas metáforas desvaneciéndose constantemente en la literalidad [...] Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un nicho”. Aún encontrando en Davidson cierta imagen de la metáfora desvaneciéndose en la literalidad, Farrell (1995: 170) no ve “mucho respaldo en Davidson para transformar esa concepción de la metáfora en una imagen a gran escala de los cambios de vocabulario en la historia, y parece improbable que Davidson esté de acuerdo con la tesis rortiana de que no hay estándares racionales que se apliquen cuando un aparato teórico masivo reemplaza a otro”. La respuesta de Rorty también puede sugerir qué respondería a la pregunta de Putnam (1995: 300) de si el “Davidson de Rorty” es el “Davidson de Davidson”. Rorty (1995: 190) tampoco ve mucho respaldo en Davidson para tal transformación, pero considera que “la ausencia de ese respaldo es irrelevante con respecto al valor de mi tesis acerca de los cambios históricos a largo plazo en el vocabulario”. Asimismo, considera posible que Davidson esté en desacuerdo con su consideración de la inexistencia de estándares racionales en los cambios masivos del aparato teórico, aunque afirma que ello no le impide “usar ideas davidsonianas para formular argumentos favorables a Kuhn” (Rorty, 1995: 190).

que Rorty persigue un interés ulterior, que a grandes rasgos podemos caracterizar como *librar a la filosofía contemporánea de residuos platónico-kantianos que todavía la obnubilan*, y que está dispuesto a emplear este tipo de estrategias retóricas para lograrlo. Mas las reconstrucciones históricas no son el único lugar donde parecen emplearse tales estrategias.

En general, el poder persuasivo de sus reconstrucciones racionales depende de la capacidad de construir versiones bastante desvirtuadas de los argumentos de numerosos autores. Cuando Rorty hace creer al lector que esa caricatura se ajusta al pensamiento del autor en cuestión, los lectores se ven conducidos a minusvalorar (o a sobrevalorar) la obra de éste. Dicho de un modo ligeramente distinto: las reconstrucciones racionales rortianas pueden verse como conversaciones con otros autores, sean del pasado remoto, reciente o incluso pensadores contemporáneos. Pero se trata de conversaciones expuestas en unos términos demasiado favorables para Rorty, quien no repara en sesgar la interpretación hasta el extremo. Cuando se trata de alguno de los *villanos* de su obra, Rorty se muestra implacable: los pone bajo una luz extremadamente negativa y aprovecha la más mínima oportunidad para una crítica radical. En el caso de los *héroes*, sucede justamente lo contrario: cualquier indicio que pueda indicar una afinidad con Rorty, por insignificante que sea, es tenido en cuenta; a veces es incluso inventado, exagerando el parecido consigo mismo.¹⁴ Al respecto, baste recordar su criticada reinterpretación de *Experiencia y naturaleza* de John Dewey como un tratado de terapia wittgensteiniana.¹⁵

Rorty señala que, al contrario de lo que suele suceder con las reconstrucciones históricas, las reconstrucciones racionales no tienen por qué

¹⁴ Es significativo que los propios *héroes* tratan de distanciarse de la lectura que Rorty hace de su obra. Davidson, que dedicó numerosos textos para definir su posición frente a la interpretación rortiana, es un caso paradigmático al respecto. Quine (1990) ofrece otro llamativo ejemplo.

¹⁵ Este es tan sólo un ejemplo de entre la multitud de críticas —algunas rayanas en el insulto— que los pragmatistas contemporáneos de filiación más o menos clásica (*paleo*) sostienen ante la interpretación rortiana del pragmatismo, especialmente de Dewey. El libro de Harman J. Saatkamp (1995) y el artículo de Ralph Sleeper (1985), citados en la bibliografía, son otros casos.

generar niveles de consenso elevados (véase Rorty, 1990: 74). Si entendemos a éstas como intentos de reeducación de los filósofos allí tratados, resulta claro que existen muchas formas de hacerlo. La oportunidad para persuadir a los lectores reside, pues, en el tipo de reeducación que se lleve a cabo. Por ejemplo, no es lo mismo ver en Hume un *irracionalista* que un *sentimentalista* y ambas caracterizaciones parecen posibles. Un *dictum* como el célebre “la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones” (Hume, 2001: 303), dependiendo de cómo sea interpretado, podría leerse como una afirmación de sentimentalismo relativamente inocua, o una admisión, bastante más amenazadora, de irracionalismo. Dos posibles maneras de reeducar a Hume darían como resultado dos perspectivas muy diferentes. Sin embargo, con ello no pretendemos explicitar los mecanismos persuasivos de la reconstrucción racional, sino tan sólo poner un ejemplo de su poder. Para introducirnos en la dinámica persuasiva de las reconstrucciones racionales, nos detendremos en el caso de Locke, uno de los principales *villanos* de Rorty.

A nuestro juicio, Rorty lee a Locke de un modo demasiado simplificador, considerándolo el autor que da al representacionalismo su impulso definitivo, luego del primer empuje propiciado por Descartes. Locke logra poner a la filosofía moderna en la senda del representacionalismo, y por ende del autoritarismo, a través de una confusión entre causas y razones. Entender la crítica de Rorty a esta confusión, es decir, entender la reconstrucción racional que Rorty practica de ese aspecto de la obra de Locke, permite aproximarnos a los mecanismos persuasivos de las reconstrucciones racionales. Rorty (2001) comienza explicándonos el error de Locke, quien parecía creer que los problemas epistemológicos (problemas de la fundamentación del conocimiento) tenían mucho que ver con cuestiones fisiológicas, cuestiones acerca de la marcha, mecánica o *paramecánica* —por usar la terminología de Gilbert Ryle (1991: 55)— de nuestra mente. Mezclar la epistemología con la fisiología es para Rorty un error: el conocimiento es cuestión de tener creencias justificadas, pero lo hacemos posicionándolas en el *espacio lógico de las razones*, y no (generalmente) apelando al buen funcionamiento de nuestros sentidos.

Obviamente, la crítica de Wilfrid Sellars (1956) al empirismo tradicional constituye un respaldo de esta lectura rortiana. Rorty (2001) también cita a los críticos idealistas del empirismo, como Thomas Reid y Thomas

Hill Green, quienes figuran como antecedentes del ataque al *mito de lo dado*. Además, interpreta sus críticas como una nueva muestra del poder que las metáforas ejercen sobre el pensamiento filosófico. En opinión de Rorty —una opinión cuestionada por expertos en Locke como John W. Yolton (1990)—, Locke interpreta literalmente la metáfora de la *impresión* sobre la *tablilla* de nuestra mente y esto le conduce al error de pensar que una explicación causal de cómo el mundo *abolla nuestras tablillas* puede tener algo que ver con las razones que damos para justificar nuestras creencias. Sellars señala una confusión entre dos modos de entender lo que significa *impresión*, que resulta interesante para entender lo que aquí está en juego. Imaginemos, dice, que estamos percibiendo un cuadrado azul. Tenemos por un lado la impresión inmediata de ese cuadrado en cuanto un *algo* azul y cuadrangular. Sabemos de un modo inmediato que existe, y que es azul y cuadrangular. Pero hay otro sentido pertinente; en este segundo sentido, tenemos la impresión del cuadrado en cuanto conocimiento *de que* existe. Este segundo sentido está ligado al juicio, mientras que el primero es independiente del mismo (véase Rorty, 2001: 137).

La reconstrucción de Rorty quiere establecer una conversación con un Locke que hubiese leído a Reid, Green y Sellars, de modo que se liberara de su confusión entre estos dos sentidos de *impresión*, lo cual podría también haberle llevado a rechazar el *mito de lo dado*. ¿Se trata de una intención legítima? En nuestra opinión, no del todo, ya que la reconstrucción rortiana parece ofrecer numerosos elementos para una interpretación de Locke como *autoritario*, en el particular sentido de Rorty, esto es, un autor que hace que los seres humanos rindamos pleitesía a algo no-humano. Tal Locke resulta muy provechoso para obtener una buena historia: el empirista sería así el eslabón intermedio entre Descartes y Kant, y junto con ellos el responsable en gran medida de los fracasos de la tradición epistemológica. A nuestro juicio, reconstruir a Locke del modo en que Rorty lo hace rebaja en gran medida el perfil filosófico del pensador inglés. Dicho llanamente, Rorty elige los aspectos que le convienen y excluye muchos que no se ajustan a su relato. Podemos dudar de la legitimidad de tal *modus operandi*, pero lo que parece incuestionable es que Rorty se adhiere a éste.

¿Qué conclusiones podemos extraer de este breve análisis? De entrada, reiterar nuestra sospecha de que algunas de las reconstrucciones racionales de Rorty constituyen auténticas armas arrojadas, capaces de poner al pensador en cuestión en términos sumamente desfavorables. Si Rorty consigue que aceptemos esas reconstrucciones racionales, habrá hecho que nos fijemos en los aspectos menos atractivos del mismo, léidos además del modo más conveniente para el relato rortiano. Esta estrategia, desde luego, rinde resultados a nivel persuasivo. Sumada a una serie de reconstrucciones históricas que persiguen hacer ver la contingencia de los problemas filosóficos y, si esto fuese poco, a una serie de eslóganes metafilosóficos bastante incendiarios, se entiende el carisma que Rorty posee para una parte de sus lectores.

Hemos intentado mostrar cómo ciertas partes de la obra de Rorty cobran un perfecto sentido analizadas desde el punto de vista de la persuasión. No es, claro está, más que una de sus posibles lecturas. Quizá su estrategia última se asemeje al *strong misreading* de Harold Bloom, en el cual:

[...] el crítico no se pregunta qué intenciones animan al autor o al texto, sino que se conforma con releer el texto de manera que éste se pliegue a sus propios propósitos, remitiéndolo a lo que puede ayudar a cumplirlos. (Rorty, 1996a: 231)

Evidentemente, ello sería objeto de otro artículo, para concluir éste, resulta de interés citar la propia crítica de Rorty a su proceder historiográfico en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*:

Cuando escribía *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, tenía la esperanza de tratar la historia de la filosofía como lo había hecho Dewey, como una serie de reacciones a acontecimientos que tenían lugar fuera de la filosofía. Hubiera deseado escribir sobre la génesis de los problemas filosóficos al modo deweyano —mostrando tales problemas como epifenómenos de intentos de reconciliar viejas metáforas y modos de pensar con nuevos e inesperados desarrollos culturales (el Imperio Ateniense, la Religión Cristiana, la Nueva Ciencia, la Revolución Francesa, Darwin, Freud y cosas así). Pero me distraje, y el libro cayó entre dos

aguas. Al final, el libro resultó en parte historia cultural amateur y en parte un intento de disolver los problemas que estaban siendo discutidos por los filósofos analíticos en los años setenta. (Rorty, 2000c: 214)

BIBLIOGRAFÍA

- Ayers, Michael (2001), *Locke. Epistemology and Ontology*, Londres/Nueva York, Routledge.
- Bennett, Jonathan Francis (1988), *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brandom, Robert B. (ed.) (2000), *Rorty and His Critics*, Malden/Oxford, Blackwell Publishing.
- Davidson, Donald (1990), “Qué significan las metáforas”, en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, pp. 245-262.
- Esteban Cloquell, José Miguel (2004), “Tras la herencia de Kant. Del pragmatismo y sus genealogías”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 18, segundo semestre, pp. 445-469.
- Esteban Cloquell, José Miguel (2003), “Lo viejo, lo nuevo y su absorción. Comentario a ‘Viejo y nuevo pragmatismo’ de Susan Haack”, *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. XLVIII, núm. 50, mayo, pp. 181-199.
- Esteban Cloquell, José Miguel (1997), “Cómo ser un buen pragmatista. Conversación con Richard Rorty”, *Debats*, núm. 61, septiembre-diciembre, pp. 100-106.
- Farrell, Frank B. (1995), “Rorty and antirealism”, en Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville/Londres, Vanderbilt University Press, pp. 154-188.
- Filgueiras Nodar, José María (2010a), “Representación y representacionalismo en Richard Rorty”, en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga (coords.), *Identidad y diferencia*, vol. 3: *La filosofía y la ciencia*, México, Siglo XXI Editores/Asociación Filosófica de México, pp. 227-241.
- Filgueiras Nodar, José María (2010b), “¿El inventor de la mente? Una crítica a la lectura rortiana de Descartes”, *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio, pp. 69-97.
- Filgueiras Nodar, José María (2008), “El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 57, núm. 138, diciembre, pp. 93-117.
- Filgueiras Nodar, José María (2007a), *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*, tesis doctoral, Cuernavaca, Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Filgueiras Nodar, José María (2007b), “El Platón de Rorty”, *Devenires*, año 8, núm. 16, julio, pp. 157-183.

- Habermas, Jürgen (2000), “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en Józef Niżnik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 13-42.
- Hornsby, Jennifer (1990), “Descartes, Rorty, and the mind-body fiction”, en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 41-57.
- Hume, David (2001), *Tratado de la naturaleza humana*, Albacete, Diputación de Albacete/Servicio de Publicaciones.
- Malachowski, Alan (1990), “Deep epistemology without foundations (in language)”, en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 139-155.
- Piaia, Gregorio (2001), “Brucker versus Rorty? On the ‘models’ of the historiography of philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, núm. 1, pp. 69-81.
- Putnam, Hilary (1995), “The question of realism”, en *Words and Life*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press, pp. 295-312.
- Quine, Willard van Orman (1990), “Let me accentuate the positive”, en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 117-119.
- Rorty, Richard (2006a), *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta.
- Rorty, Richard (2006b), “Naturalismo y quietismo”, *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LI, núm. 56, mayo, pp. 3-18.
- Rorty, Richard (2002), *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, Richard (2001), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Rorty, Richard (2000a), “La emancipación de nuestra cultura”, en Józef Niżnik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 42-48.
- Rorty, Richard (2000b), “Respuesta a Kolakowski”, en Józef Niżnik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 82-92.
- Rorty, Richard (2000c), “Comentarios sobre filosofía y los dilemas del mundo contemporáneo”, en Józef Niżnik y John T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 161-166.
- Rorty, Richard (2000d), “Response to Michael Williams”, en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Malden/Oxford, Blackwell Publishing, pp. 213-219.
- Rorty, Richard (1998), “Movimientos y campañas”, en *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, pp. 67-79.
- Rorty, Richard (1996a), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.

- Rorty, Richard (1996b), "Fiscalismo no reductivo", en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, pp. 157-171.
- Rorty, Richard (1995), "Response to Frank Farrell", en Hermann J. Saatkamp Jr. (ed.) (1995), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville/Londres, Vanderbilt University Press, pp. 189-195.
- Rorty, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard (1990), "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, pp. 69-98.
- Ryle, Gilbert (1991), "Descartes' myth", en David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 51-57.
- Saatkamp, Hermann J., Jr. (ed.) (1995), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville/Londres, Vanderbilt University Press.
- Sellars, Wilfrid (1956), "Empiricism and the philosophy of mind", en Herbert Feigl y Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 253-329.
- Sleeper, Ralph (1985), "Rorty's pragmatism: Afloat in Neurath's boat, but why adrift?", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 21, núm. 1, pp. 9-20.
- Sorell, Tom (1990), "The world from its point of view", en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 11-25.
- Strawson, Peter F. (1975 [c. 1966]), *Los límites del sentido. Ensayo sobre la "Crítica de la razón pura"*, Madrid, Revista de Occidente.
- Taylor, Charles (1990), "Rorty in the epistemological tradition", en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 257-275.
- Yolton, John W. (1990), "Mirrors and veils, thoughts and things", en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing, pp. 58-73.

José María Filgueiras Nodar: Profesor-investigador, Titular A, de la Universidad del Mar (campus Huatulco), donde es Director del Instituto de la Comunicación. Ha publicado más de 25 textos (incluyendo revistas arbitradas, de divulgación y capítulos de libros) e impartido más de 50 conferencias y presentaciones en congresos. Es autor del libro *La rebelión pragmatista* (de próxima publicación) y candidato al Sistema Nacional de Investigadores.

José Miguel Esteban: Profesor Titular de la Universidad de Quintana Roo, Campus Chetumal (SNI 2). Autor de *Naturaleza y Conducta Humana* (Bloomington 2012), algunos libros, *Empirismo sin dogmas y realismo* (Valencia 1990), *Liberalismo y acción social* (Valencia, 1996), *La crítica pragmatista de la cultura* (San José de Costa Rica, 2001), *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea* (Cuernavaca, 2006), *Normas y prácticas en la ciencia* (con Sergio Martínez, México 2008) y y de numerosos artículos especializados, algunos de ellos en revistas como *Signos Filosóficos*, *Crítica*, *Diánoia*, *Tópicos y Teoría y Praxis*. Ha traducido a diversos autores de la tradición pragmatista, como Dewey, Putnam, y Rorty, con quien publicó una larga entrevista en la revista *Debats*. Fue uno de los fundadores de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y del Posgrado en Filosofía Contemporánea de esta universidad, donde dirigió varias tesis de doctorado sobre pragmatismo de los que fue investigador responsable.

D. R. © José María Filgueiras Nodar, México D.F., enero-junio, 2013.

D. R. © José Miguel Esteban Cloquell, México D.F., enero-junio, 2013.