

# EL KANT DE RORTY, O LA MAYORÍA DE EDAD DE LA EPISTEMOLOGÍA\*

*Rorty's Kant, or On the Age of Majority of the Epistemology*

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS \*\*  
Universidad del Mar - Oaxaca, Méjico

## RESUMEN

Este artículo muestra las líneas generales de la lectura rortiana de Kant, centrada en su papel como máximo representante de la conversión de la filosofía en epistemología, así como algunas críticas a dicha lectura.

*Palabras clave:* Rorty, Kant, epistemología, representacionalismo, pragmatismo.

## ABSTRACT

This article shows the general guidelines of the rortyan lecture of Kant, focused in his role as the highest representative of the conversion of philosophy in epistemology, and also some criticism to that lecture.

*Keywords:* Rorty, Kant, epistemology, representationalism, pragmatism.

## Introducción

¿Por qué Rorty lee tan negativamente a Kant? En este artículo exploraremos la respuesta que nos parece más probable: porque en su opinión este autor es quien convierte definitivamente la filosofía en epistemología, con la carga de “autoritarismo” que ello conlleva. Tal lectura, como casi todas las de Rorty, depende en gran medida de la reconstrucción que realiza del desarrollo histórico de la filosofía, la cual permea gran parte de su obra, aflorando en los puntos más significativos. Como sabemos, la historia de la filosofía es para Rorty el relato de la rebelión, por parte de un grupo de “héroes”, como Dewey, Davidson o Heidegger, a los que engloba bajo la etiqueta común de pragmatistas, frente a una tradición opresiva, la “tradición, platónico-kantiana” (cf. Filgueiras 2007a). Rorty sitúa en Grecia los orígenes de esta tradición, concretamente en el esencialismo

---

Artículo recibido: 30 de julio de 2008; aceptado: 23 de septiembre de 2008

\* Este artículo se basa en los apartados 2.5 y 3.3.3 de la tesis doctoral, dirigida por José Miguel Esteban Cloquell. Quisiera aprovechar estas líneas para manifestarle nuestro agradecimiento por el apoyo prestado, a todos los niveles, durante la realización de la misma. Agradecemos también a José Gastón García Flores y Omar de Jesús Reyes Pérez sus comentarios sobre un borrador del texto. Parte de la investigación en que se basa este trabajo se debe al apoyo a la incorporación de nuevos profesores de tiempo completo autorizado en el oficio PROMEP/103.5/07/2597.

\*\* [jofilg@huatulco.umar.mx](mailto:jofilg@huatulco.umar.mx)

platónico y el concepto fundacionalista de verdad que éste posibilita, al entenderla como contemplación directa del Mundo de las Formas (cf. Filgueiras 2007b). Posteriormente, afirma, Descartes “inventa” la mente y con ella toda una serie de problemas, entre los que se destacan el del “mundo exterior” y el de “mente-cuerpo”. El fundacionalismo cartesiano se muestra en el criterio de verdad que elige, la evidencia. Pero además aparece dentro de un marco representacionalista, que Rorty explica en los términos de su exitosa metáfora del “espejo de la naturaleza”: la mente es un espejo que refleja el mundo, el cual no es conocido directamente; lo único que podemos conocer directamente son las ideas o representaciones, que Descartes entiende como algo semejante a imágenes (los reflejos en el espejo). Locke, al querer convertir la mente en el objeto de estudio de una “ciencia del hombre” de corte más o menos newtoniano, continuará este movimiento iniciado por Descartes. Un movimiento que Kant culmina con su intento de ubicar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia, “colocando el espacio exterior dentro del espacio interior [...] y afirmando luego la certeza cartesiana sobre el interior para las leyes de lo que antes se había considerado como exterior” (Rorty 2001b 132), lo cual Rorty (*id.* 133) entiende como un claro mensaje de que “la ‘epistemología’ había llegado a la mayoría de edad”. En este artículo nosotros estudiaremos en detalle, para posteriormente criticar, la manera en que Rorty expone este proceso llevado a cabo por Kant. Como el propio Rorty, nos limitaremos a la *Crítica de la razón pura*, pues ésta fue la obra que tuvo mayor influencia en el mismo.<sup>1</sup> De entrada, debemos advertir que la exposición de Rorty, como siempre que se refiere a uno de sus “villanos”, y por motivos a los que aludiremos brevemente al final del artículo, carga las tintas sobre los aspectos del libro que ve como negativos.

### Los errores de la crítica

El primero es la distinción establecida por Kant en la *Estética Trascendental* entre materia y forma, siendo la primera “lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación” (B34), y la segunda “aquello que hace que lo diverso [del fenómeno] pueda ser ordenado en ciertas relaciones” (Rorty 2001b 133). Esta distinción, considerada “desastrosa” por Rorty (cf. 1991 186n35), constituye según Bjørn Ramberg uno de los rasgos más específicos de toda la tradición epistemológica: “la idea [...] de que el conocimiento, o, en general, el pensamiento, debe ser entendido en términos de alguna relación entre lo que el mundo ofrece al sujeto pensante, por una parte, y por

1 Hemos dejado fuera, por ejemplo, muchas de las importantes consecuencias que Kant ha tenido para la reflexión moral, las cuales son tratadas por nuestro autor en diversos lugares (cf. Rorty 2000a 165; 2006 267s; 1991 209-212).

otra las capacidades subjetivas activas a través de las cuales el sujeto estructura para su uso cognitivo lo que el mundo le proporciona” (Ramberg 351). En la explicación kantiana, la materia de la intuición es dada *a posteriori*, mientras que la forma ya debe encontrarse de algún modo en la mente, previa al aporte de los contenidos. Esto posibilitará a Kant para hacer un estudio de la forma totalmente independiente de sus contenidos, estudio que es precisamente la *Estética Trascendental*, y que le permite explicar la posibilidad de los juicios *a priori* en Matemáticas.

El segundo aspecto de la Estética rechazado por Rorty tiene que ver con el hecho de que Kant considera al espacio y el tiempo, las condiciones de posibilidad de la intuición, puestas por el ser humano, como incondicionados. Esta búsqueda de lo incondicionado, que aparece en diversos lugares de la *Crítica*, es considerada por Rorty uno de los rasgos más básicos, y a la vez más negativos, del pensamiento kantiano (cf. Rorty 1993 137), así como de toda una línea de reflexión que arranca en el pensador de Königsberg y pasa (al menos) por Hegel y Heidegger (*id.* 174). “Desde Kant –afirma Rorty– el intento metafísico de alcanzar la sublimidad ha tomado la forma del intento de establecer las ‘condiciones necesarias de posibilidad de *x*’” (Rorty 1991 124). El problema que esto tiene para Rorty es que parece una cuestión científica, pero no lo es, puesto que no tenemos un criterio para valorar los méritos que cada posible respuesta pueda poseer, a diferencia de lo que sucede en el caso de las “condiciones de *realidad*” (Rorty 1993 174) de cualquier evento.

Como aquello cuyas condiciones de posibilidad se buscan es siempre *todo* lo que ha concebido cualquier filósofo anterior, [...] cualquiera tiene libertad para identificar cualquier ocurrencia ingeniosa que se le venga a la mente como ‘condición de posibilidad’. (*Ibid.*)

De la *Estética* hemos extraído dos errores criticados por Rorty. Sin embargo, para nuestro autor el error fundamental de Kant, al que denomina “la confusión entre predicación y síntesis” (Rorty 2001a 142), se manifiesta en la *Analítica Trascendental*. La predicación, explica Rorty, se produce siempre que decimos algo acerca de un objeto. Normalmente, si una persona afirma algo es porque cree que lo que afirma es verdadero. De este modo, predicar es lo mismo que creer que una oración es verdadera. Para un Yo trascendental kantiano, por su parte, creer que una oración es verdadera es cuestión de relacionar intuiciones y conceptos, dos clases diferentes de representaciones internas. Y dado que este enlace entre intuiciones y conceptos es denominado “síntesis” por Kant, es fácil ver cómo se produce la confusión.

La diferenciación entre intuiciones y conceptos, uno de los rasgos fundamentales de la tradición epistemológica, es considerada

por muchos autores como una distinción prácticamente de sentido común. Para Rorty tal distinción es parte únicamente del sentido común *filosófico*, es decir, del sentido común de todos los que estudiaron a Descartes, Locke y especialmente a Kant, y decidieron participar en el “juego de lenguaje” epistemológico (cf. Rorty 2001a 143s). Su argumentación, entonces, estará encaminada a mostrar cómo logró Kant que la distinción entre intuiciones y conceptos pareciera tan atractiva. Para ello precisará la manera en que Kant entiende la noción de síntesis, y el modo en que la misma se relaciona con la distinción entre intuición y concepto. Después mostrará cómo ambas dependen de una serie de suposiciones bastante cuestionables, en ausencia de las cuales pierde su sentido toda la estrategia de Kant. El punto de partida rortyano es un análisis de la diferencia que existe entre la noción kantiana de síntesis y la humeana “asociación de ideas”. Mientras que ésta tiene un rango muy amplio, la síntesis se encuentra mucho más limitada, pues, como sabemos, debe darse únicamente entre representaciones de dos tipos distintos: unas particulares, las intuiciones, y otras generales, los conceptos.

Según Rorty, es fácil ver que la idea de síntesis y la distinción conceptos-intuiciones “están hechas a la medida la una de la otra” (2001a 145). Ambas se han desarrollado para que cobre sentido una de las presuposiciones fundamentales de Kant, cuya influencia es manifiesta en toda la *Crítica*: “que la diversidad es ‘dada’ y la unidad se hace” (*ibid.*), algo que Rorty ve “paradójico” (*ibid.*), y que critica con dureza, pero que Kant nunca pone en duda. Tal presuposición aparece en la misma definición de síntesis que da Kant: “el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento” (B103). También cuando nos dice que los conceptos suponen siempre funciones, definiendo función como “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común” (B 93). Podríamos listar fácilmente muchas más apariciones, pero nos quedaremos con la que destaca Rorty, al inicio de la conocida *Deducción Transcendental*, a la que Kant llamará en los *Prolegómenos* “lo más difícil que jamás pueda haber sido emprendido a favor de la metafísica” (Duque 66).

Tal *combinación* [la síntesis] es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación, y que la disolución, el *análisis*, que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo que aparezca ligado. (B 130)

Según Rorty, este fragmento es usado como premisa en la *Deducción Trascendental* “para demostrar que la estrategia ‘copernicana’ tiene resultados positivos” (2001a 146), siendo el principal de éstos la deducción de la tabla de las categorías a partir de la tabla tradicional de los juicios en la Deducción Metafísica, que serviría a Kant para completar el segundo paso de dicha estrategia copernicana. Recordando muy esquemáticamente la *Deducción Trascendental*, en la que Kant trata de mostrar la legitimidad de la anterior, vemos que Kant supone la existencia de una síntesis de la diversidad. Esta síntesis, piensa, expresa la unidad de la conciencia, de modo que el objeto (la síntesis) y la unidad de la conciencia se determinan mutuamente. Esta unidad de la conciencia o “apercepción pura” es una condición *a priori* y necesaria para que haya experiencia, es decir, para la síntesis de la diversidad y para la unidad del objeto, pero también para el uso de conceptos y la emisión de juicios. Una condición fundamental, en suma, de todo conocimiento. Visto así, dice Kant, tanto la síntesis de la diversidad como la unidad del objeto, el uso de conceptos y la emisión de juicios son expresiones de dicha unidad de la conciencia. Entonces, ya que el conocimiento sólo es posible en los juicios objetivos, y éstos dependen de tal unidad, las categorías (los conceptos que condicionan dichos juicios), son condiciones necesarias para todo conocimiento.

La crítica de Rorty está enfocada contra uno de los aspectos más básicos de toda la construcción kantiana: la distinción intuición-concepto en la cual se basa la idea de síntesis de lo diverso que sostiene toda la *Deducción*. Como ya hemos anticipado, Rorty considera que ambas nociones, la síntesis y la distinción intuición-concepto, están hechas a la medida una de la otra. “Si no hemos leído a Locke y a Hume –se pregunta– ¿cómo sabemos que a la mente se le presenta la diversidad?” (Rorty 2001a 146). En ausencia de la adecuada preparación filosófica, no tenemos razón para creer que los sentidos nos ofrecen una diversidad, de la cual no somos conscientes hasta que el entendimiento la sintetiza. Podríamos pensar en un recurso a la introspección, pero esto no solucionaría nuestro problema, pues sólo somos conscientes de la síntesis de conceptos e intuiciones, pero nunca de los elementos separados.

La existencia de tal diversidad no es, entonces, un hecho preanalítico de cuya evidencia no podamos dudar, pues, se pregunta Rorty, “¿cómo sabemos que una diversidad que no se puede representar como diversidad es una diversidad? En términos más generales, si queremos demostrar que sólo podemos ser conscientes de las intuiciones sintetizadas, ¿cómo obtenemos nuestra información sobre las intuiciones antes de la síntesis?” (Rorty 2001a 146s). Lo mismo sucede si nos preguntamos por el carácter sintetizador de los conceptos. Nosotros somos conscientes de la síntesis, pero nunca de sus

elementos tomados por separado. Según Rorty, esto debe conducirnos a considerar que “intuición” y “concepto” son términos que sólo podemos definir contextualmente, esto es, que “sólo tienen sentido dentro de una teoría que aspira a explicar algo” (*id.* 147), en este caso el conocimiento sintético *a priori*. Este modo contextual de considerar a intuiciones y conceptos invalida cualquier apelación de corte cartesiano o lockeano al “acceso privilegiado”, o cualquier otra clase de certeza acerca de los eventos “interiores”, pues, como hemos visto, carecemos de tal acceso a nivel preanalítico.

Así pues, nos dice Rorty,

[L]a suposición de que la diversidad se encuentra y la unidad se hace resulta que tiene como única justificación la afirmación de que sólo esta teoría ‘copernicana’ explicará nuestra capacidad de tener conocimiento sintético *a priori*. (2001a 147)

La propia estrategia copernicana exige que supongamos la existencia de una diversidad que nosotros convertimos en unidad, pues sólo de este modo podremos garantizar que los objetos se conforman a nuestro conocimiento. Pero, continúa Rorty,

[S]i estimamos que toda la explicación kantiana sobre la síntesis es *solamente* algo que se postula para explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, si aceptamos la afirmación de que los tejemanejes cuasi-psicológicos descritos en la *Deducción* no tienen base introspectiva, dejará de tentarnos la estrategia copernicana. (2001a 147)

Para Rorty, afirmar que es más inteligible el conocimiento de los objetos que nosotros constituimos que el de los objetos que nos encontramos, depende de la apelación cartesiana al acceso privilegiado, o, en términos kantianos, a nuestra facultad de constituir. Sin embargo, Rorty nos ha presentado una lectura de Kant en la que tal acceso no existe. Entonces, nos dice,

[S]igue vigente el misterio que rodea a nuestro conocimiento de las verdades necesarias. Las entidades teóricas postuladas en el espacio interior no son, por ser interiores, más útiles para explicar cómo puede ocurrir este conocimiento, que esas mismas entidades pero del espacio exterior. (Rorty 2001a 148)

La apelación a las condiciones de posibilidad de la experiencia no ha surtido, desde este punto de vista, los resultados esperados. Es así como Rorty puede llegar a afirmar que

[E]l argumento de Kant de que una síntesis no consciente de una intuición múltiple es condición de posibilidad de la experiencia consciente, debe considerarse una *reductio ad absurdum* de la idea misma de semejantes condiciones. Tomados en sentido literal, argumentos como el de Kant equivalen a postular un yo-no-sé-qué inverificable para

explicar un hecho –un hecho que sólo parece necesitado de explicación porque precisamente se ha postulado que las explicaciones causales, normales y científicas de él no bastan. (1993 160)<sup>2</sup>

Después de haber examinado algunas de las principales críticas que Rorty lanza contra las ideas de Kant, ahora presentaremos la visión rortyana acerca del impacto de éstas.

### **Kant, racionalismo y empirismo**

Toda la historiografía poskantiana, señala Rorty, considera a Kant como la culminación de la filosofía moderna, el filósofo que proporciona un marco para entender el pensamiento de los siglos XVI y XVII, a la vez que lo supera. Kant convierte la filosofía inmediatamente anterior a él en una lucha entre racionalistas (que querían reducir las intuiciones a conceptos) y empiristas (que querían reducir los conceptos a intuiciones), lucha que él supera con su concepción de la síntesis de conceptos e intuiciones. A su vez, esto proporciona a los historiadores un hilo conductor capaz de unificar las preocupaciones filosóficas de Grecia a nuestros días, que parecerían centradas en la relación entre universales y particulares. Para Rorty, en cambio, Kant representa un cierto avance con respecto a los filósofos anteriores, pero no exactamente en el sentido citado. El avance de Kant estriba en darse cuenta de que no somos tan conscientes de los elementos previos a la síntesis como creían racionalistas y empiristas, para quienes la existencia de conceptos e intuiciones, respectivamente, era algo obvio. Según Rorty, se trata de un avance “hacia la consideración de que el conocimiento es de proposiciones más que de objetos” (2001a 146). La idea de síntesis, por ejemplo, sería innecesaria si Kant, partiendo de su afirmación de que no podemos identificar una proposición singular con la singularidad de una presentación al sentido, hubiese avanzado hasta una concepción del conocimiento como una relación que se da entre las personas y las proposiciones.<sup>3</sup>

Rorty especula incluso con la posibilidad de que Kant avanzase hasta posiciones filosóficas mucho más actuales, llegando a concebir al sujeto como una caja negra emisora de oraciones, cuya justificación dependería de la relación del sujeto con su entorno (natural y social). Si Kant hubiese sido capaz de llegar a ese punto,

2 Rorty continúa este fragmento diciendo que “la interpretación más caritativa de tales argumentos es que constituyen equívocas formas de establecer que un determinado conjunto de términos no pueden ser utilizados por personas incapaces de utilizar otro conjunto” (1993 160).

3 Acusar a pensadores del pasado de no haber dado el “giro lingüístico” es un *modus operandi* típicamente rortyano. Ejemplos significativos del mismo son las lecturas que hace de James y Dewey.



afirma Rorty, nuestra concepción de la filosofía y del conocimiento habría sido completamente diferente. La pregunta por la posibilidad del conocimiento, por ejemplo, se transformaría en algo “semejante a la pregunta ‘¿Cómo son posibles los teléfonos?’, en un sentido parecido a ‘¿Cómo se puede construir algo que haga eso?’” (Rorty 2001a 145). Se trataría de una pregunta cuya respuesta estaría a cargo de la Fisiología o la Psicología,<sup>4</sup> por lo que ya no sería necesaria ninguna clase de “teoría del conocimiento”. El panorama de los últimos dos siglos de filosofía habría cambiado de un modo radical. “No obstante –dice–, para bien o para mal, Kant no dio este viraje pragmático” (Rorty 2001 142). Pese a que no buscaba reproducir en el conocimiento el modelo perceptivo que había obnubilado a Platón y a Descartes, Kant continuó hablando de representaciones internas, no de oraciones; asimismo enfocó el conocimiento en términos de presuntos componentes de las proposiciones, y no de las relaciones entre proposiciones y los grados de certeza que nosotros les asignamos.

El hecho de que nunca se produjese dicho “viraje pragmático” (al que también podríamos referirnos como “viraje lingüístico”, pues Rorty nunca distingue demasiado claramente qué parte corresponde al Pragmatismo y qué parte al “giro lingüístico”), trajo consigo, en opinión de nuestro autor, una serie de consecuencias, de entre las cuales hemos seleccionado las dos a nuestro juicio más importantes.

### Consecuencias de no ser pragmatista

La primera de ellas es, como ya hemos anticipado, la definitiva conversión de la filosofía en epistemología, la cual persistirá bajo diferentes formas hasta el siglo xx. Para lograr esta conversión se necesitó llevar la “ciencia del hombre” de un nivel empírico a un nivel puramente *a priori*, convirtiendo “una cuestión científica, la relativa a los mecanismos psicofisiológicos, en una cuestión de *iure*, la relativa a la legitimidad de la propia ciencia” (Rorty 1996a 224), mediante el establecimiento de tres puntos fundamentales: (1) podemos resolver el problema de la verdad científica si afirmamos que la ciencia se corresponde a un mundo trascendental que hemos construido; (2) para explicar en qué se diferencia construir de hallar, basta con que contraponamos “el uso de las *ideas* en el conocimiento con el uso de la *voluntad* en la acción” (*ibid.*), es decir, la ciencia con la moral; (3) al ser capaz de elevarse sobre éstas y así asignar a cada una su esfera, la nueva filosofía trascendental es la disciplina que determina cuál es la naturaleza de la realidad. Además, considerando el conocimiento

4 Se trata, podríamos decir, de una pregunta tecnológica, especialmente si nos fijamos en las posibilidades de los ordenadores. De hecho, preguntas similares a ésta son las que están detrás de muchos de los programas pertenecientes a la IA clásica.



como un conjunto de representaciones, Kant consigue que la idea de una teoría del conocimiento, encargada de revisar y sancionar la exactitud de éstas, cobre un mayor sentido.<sup>5</sup>

Kant completó el giro cartesiano hacia los objetos interiores, sustituyendo el relato realista sobre las representaciones interiores de los originales del mundo exterior, por un relato sobre la relación entre representaciones privilegiadas (como sus doce categorías) y representaciones menos privilegiadas y más contingentes. (Rorty 1993 52s)

Además de todo lo mencionado, en opinión de Rorty, “Kant hizo otras tres cosas que contribuyeron a que la filosofía-como-epistemología adquiriera confianza en sí misma y carácter autoconsciente” (2001a 133), las cuales nos ayudan a precisar el sentido de esta primera gran consecuencia de la obra kantiana:

En primer lugar, al identificar como problema central de la epistemología las relaciones entre dos clases de representaciones, [...] hizo posible que se vieran importantes continuidades entre la nueva problemática epistemológica y los problemas [...] que habían ocupado a los hombres de la Antigüedad y la Edad Media [...] En segundo lugar, al unir la epistemología con la moralidad en el proyecto de ‘destruir la razón para dejar lugar a la fe’, [...] revivió la idea de un ‘sistema filosófico completo’, en el que la moralidad tenía como base algo más científico y menos polémico [...] En tercer lugar, al suponer que todo lo que decimos trata sobre algo que hemos ‘constituido’, hizo posible que la epistemología fuera considerada como una disciplina de carácter básico, una disciplina basada en la reflexión y capaz de descubrir las características ‘formales’ [...] de cualquier área de la vida humana. Esto hizo posible que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la ‘estructura’ de sus objetos materiales. (Rorty 2001a 133s)

Con Kant, dice Rorty, la filosofía aparece como disciplina fundamental en dos sentidos diferentes: no sólo es la disciplina más valiosa, como en la tradición que arranca en Grecia, sino que también es la que sostiene a las demás, pues es capaz de juzgar sus pretensiones de conocimiento y así dividir la cultura en áreas diferentes, según su precisión representativa. Esta idea del Tribunal de la Razón, asimismo, presupone la existencia de un marco común desde el cual se puede evaluar cualquier creencia de un modo neutral, una idea que el historicismo rortyano criticará ferozmente. Respecto a las causas por las que Kant acaba defendiendo una concepción semejante, Rorty especula que pudo haberse debido a que consideraba la

5 Una posible alternativa a esta concepción sería dar un giro hacia lo social, con Wittgenstein o Sellars. Kant, sin embargo, no dio este giro.

física de Newton, la conciencia moral pietista y la conciencia estética del siglo XVIII como logros que la filosofía debía preservar sin modificaciones: “la filosofía, para Kant, [...] era cuestión de trazar los límites que evitasen intromisiones entre el conocimiento científico y la moral, entre lo estético y lo científico, etc.” (1996a 155s).

La segunda gran consecuencia de la obra de Kant es, para Rorty, la aparición de un nuevo modelo de las relaciones entre el Yo y el Mundo,<sup>6</sup> que casi todos los filósofos desde el siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX han estado manejando. La asunción básica del mismo es que el mundo real se parece más al de Demócrito que al de Platón. Esta reducción del Mundo a “átomos y vacío” lo simplifica y le resta interés, al despojarlo de cualquier componente misterioso, pero tal pérdida se compensa con la atribución de una mayor complejidad al Yo, que pasa a ser el protagonista absoluto de la relación (especialmente para la Filosofía, que en la época de Kant ya ha visto al Mundo convertirse en competencia exclusiva de la Física).

En este modelo poskantiano esquematizado por Rorty (cf. Rorty 1996b 163s), el Yo está compuesto por tres esferas, cada una de las cuales se relaciona con el Mundo de una manera especial. La primera esfera es el Yo exterior, una capa compuesta de creencias y deseos contingentes, empíricos, que se relaciona de tres maneras distintas con el exterior. Por una parte existe una relación de causalidad bilateral entre ambos, por medio de la cual interactúan Yo y Mundo; por otra, una relación de “verificación” que va del Mundo al Yo exterior, debido a la cual podemos afirmar que el mundo exterior verifica nuestras creencias empíricas; una tercera relación es la “representación”, que Rorty entiende como la creación por parte del Yo exterior de imágenes del Mundo exterior basándose en los contenidos de la propia mente. La segunda esfera del Yo, que ocupa un lugar intermedio, contiene creencias y deseos estructurales: verdades necesarias, *a priori*. La relación que liga esta esfera con el Mundo es de “constitución”, en el sentido kantiano según el cual las verdades necesarias y las estructuras *a priori* constituyen el mundo y sus objetos. Por último, existe también una tercera esfera, un Yo interior, que se correspondería con la kantiana “unidad sintética de la apercepción”<sup>7</sup>. Este (nouménico) Yo interior de la tercera esfera,

6 El modelo platónico-cristiano es el principal antecesor del modelo yo-mundo (cf. Rorty 1996b 162s), y el modelo davidsoniano acabará por sustituirlo (cf. Rorty 1996b 164-171).

7 Cuando Rorty sugiere que estos intentos de Kant por “aislar un componente nuclear del yo” (Rorty 1991 80) acaban, en última instancia, por concebir a “una parte del yo como algo que está fuera de la naturaleza” (Rorty 1991 84n26) está, creemos, haciéndose eco en sus propios términos –naturalistas– de un aspecto que ha provocado siempre perplejidad en la mayoría de los comentaristas kantianos (cf. Duque 68).

un ámbito inefable y no-lingüístico, puede entenderse como el *propietario* de las creencias y los deseos que aparecen en las otras dos esferas.

En nuestra opinión, tener en mente el modelo poskantiano de las relaciones entre Yo y Mundo que hemos expuesto resulta muy útil para comprender el desarrollo de la filosofía en los siglos posteriores a Kant, el cual puede ser entendido desde la perspectiva rortyana como una liberación de dicho modelo. Así, las principales aportaciones de pensadores como Peirce, Quine o Sellars pueden entenderse como ataques a los elementos definitorios de este modelo, ataques que acabarán por derribarlo y sustituirlo por uno nuevo, el cual Rorty ve plenamente desarrollado en la obra de Davidson. Nosotros no seguiremos exponiendo esto, sino que vamos a comenzar ya con nuestras críticas a la lectura rortyana de Kant. Evidentemente, las observaciones que vamos a hacer no agotan el campo de las posibles críticas, y en este sentido debemos señalar que es una cuenta pendiente de los estudiosos del pensamiento de Rorty. Frente a la gran cantidad de artículos que exploran las relaciones de éste con otros autores, como Gadamer o Dewey, hay pocos que traten su lectura de Kant (*cf.* Rumana 131), lo cual, dada la relevancia de este autor para la reconstrucción de Rorty, representa todo un reto hermenéutico.

Comenzaremos preguntándonos por qué Rorty insiste en discutir con Kant. Después de ver el modo en que aquél trata de desmontar los supuestos que aparentemente subyacen a toda la *Crítica de la razón pura*, alguien (especialmente un rortyano) podría preguntarse si tal discusión tiene sentido. Imaginemos que Descartes se pusiera, en mitad de las *Meditaciones*, a discutir algún aspecto que él considerase erróneo de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, como la “causalidad por resultancia”. Siendo rortyanos, nos quejaríamos de que Descartes se pusiese a “argumentar” en el momento en que debería abrirnos las puertas de un nuevo mundo filosófico, a la manera de los poetas y los profetas. Podría pensarse entonces que si Rorty quiere convencernos de que debemos abandonar a Kant, no debería hacerlo “argumentando”, en ese sentido peyorativo que él da a la palabra, sino “poetizando”. Probablemente este modo de obrar apunte al hecho de que Kant sigue siendo un pensador muy interesante, especialmente para todos los filósofos de base analítica, como Rorty. Aunque éste, claro está, podría replicar a nuestro comentario diciendo que él está perfectamente justificado para argumentar cuando le venga en gana, lo mismo que para ser poético cuando le venga en gana. Sin duda, es una ventaja de una aproximación relativamente lúdica al estudio de la historia de la filosofía. Además de ser una discusión cuyo sentido podría criticarse desde los propios presupuestos rortyanos, multitud de detalles apuntan a que está expresada en unos términos demasiado favorables

para Rorty. Esto nos hace pensar que el Kant de Rorty no existe en la obra de Kant, una idea que guiará todo nuestro comentario. En el siguiente apartado nos fijaremos en algunos aspectos de la obra kantiana que parecen contradecir la lectura de Rorty, siguiendo una intuición de John McDowell.

### **Kant como “uno de nosotros”**

La idea que queremos aprovechar de este autor es que “podemos ver a Kant como un aliado, no como enemigo” (McDowell 112), con las consecuencias que ello trae de cara a nuestra crítica. McDowell simpatiza con las líneas generales de la lectura rortyana, pero piensa que tales opiniones no deben llevar a un abandono de la epistemología, como pretende Rorty; al contrario, cree (como nosotros) que una mayor atención a cuestiones epistemológicas sería beneficiosa para el proyecto rortyano. McDowell comienza comparando la reconstrucción rortyana de la epistemología con la narrativa deweyana de cómo Occidente llega a su madurez, eliminando toda sumisión humana a la divinidad. Según Rorty, la idea de que “el mundo” o “las cosas” fijan los criterios de la investigación científica, es la contraparte secular de ese estado de sumisión a poderes no-humanos del cual debemos librarnos si queremos llegar a la madurez. Ésta llegará cuando aceptemos únicamente como criterio último el consenso de la comunidad humana. Dado que la idea de “responder ante el mundo” es una parte medular del lenguaje de la objetividad, Rorty hace un llamado a abandonar dicho lenguaje y sustituirlo por el de la solidaridad.<sup>8</sup>

McDowell confiesa estar de acuerdo con Rorty en su rechazo al modo cartesiano-empirista de abordar la epistemología, e incluso con la comparación que traza entre él mismo y una concepción religiosa del mundo. Sin embargo, no cree que para liberarnos de los problemas de la epistemología de Descartes y Locke debamos abandonar la idea de responder ante algo no humano, como pretende Rorty. No discutiremos ahora esta idea de McDowell (agudamente criticada por Rorty<sup>9</sup>); tan sólo la utilizaremos como punto de partida para nuestra crítica. Según McDowell, la raíz del problema no está en la idea de responder ante el mundo, sino en considerar que el mundo ante el cual debemos responder tal vez sea inaccesible. El riesgo de que el mundo pueda encontrarse fuera de nuestro alcance parece abrir una brecha entre lo que realmente podemos conocer y lo que pensamos que conocemos, y la filosofía aparece como la encargada de salvar tal brecha. El error de la epistemología cartesiano-empirista

8 Ensayos tan conocidos como “¿Solidaridad u objetividad?” o “La ciencia como solidaridad” serían ilustraciones paradigmáticas de esta demanda.

9 Véase, sin ir más lejos, la respuesta de Rorty a este texto de McDowell (cf. Rorty 2000d).

es precisamente tomar en cuenta este riesgo de que el mundo se convierta en una especie de Dios inaccesible, convirtiendo así a la filosofía en una especie de sacerdocio.

McDowell cree que es posible rechazar esta concepción de la filosofía sin tener que abandonar la idea de responder ante el mundo, es decir, sin tener que rechazar el lenguaje de la objetividad. Para lograr este objetivo debemos eliminar la concepción de la inaccesibilidad del mundo. Según McDowell, si somos capaces de separar esta noción y la de objetividad, entenderemos mejor la significación de la filosofía cartesiana y empirista dentro de la historia de la filosofía. La idea de responder ante el mundo aparece mucho antes de la Modernidad. Rorty cita ciertos aspectos de la metafísica platónica como ejemplo de los errores del lenguaje de la objetividad, como la dicotomía realidad/apariencia. Sin embargo, para McDowell los problemas de la teoría platónica del conocimiento no son exactamente los mismos problemas que preocupan a los modernos. McDowell cita como ejemplo las versiones platónica y moderna de la dicotomía realidad-apariencia, que funciona de manera distinta en el contexto griego o el posterior a Descartes. En el caso de Platón,<sup>10</sup> la apariencia no es tratada como algo que nos permite llegar al conocimiento. Aunque la filosofía sí tiene la tarea de mostrarnos cómo acceder a tal conocimiento, esto no significa que nos muestre cómo salvar la brecha entre la apariencia y la realidad. En consecuencia, nos dice McDowell, es muy diferente hablar del alejamiento de lo cognoscible en Platón que hacerlo en la filosofía moderna, pues el platonismo no genera la clase de ansiedad escéptica tan propia de ésta.

Para McDowell, cuando Rorty ataca el lenguaje de la objetividad está distrayéndose de la verdadera tarea: atacar la concepción del mundo que lo hace inaccesible a los esfuerzos humanos. Los problemas de la epistemología, a su juicio, provienen de esta concepción específicamente moderna, y para resolverlos debemos centrar nuestra atención en la misma. En concreto, cree que debemos prestar atención a los condicionantes históricos que llevaron a la aparición de este modelo que pone al mundo en riesgo de ser inaccesible para el conocimiento empírico, pues este modelo fue el causante de que la epistemología tomase el papel rector en la filosofía, lo cual McDowell, al igual que Rorty, tampoco considera legítimo. Una epistemología renovada, que ya no atienda a los viejos problemas de la Modernidad, tendría como tarea, precisamente, liberar el lenguaje de la objetividad de posibles “contaminaciones” por parte del lenguaje de la inaccesibilidad. Y, según McDowell, esta tarea confluye de manera

---

10 A nuestro juicio, ésta es una opinión de McDowell más que discutible (cf. Summers 110SS).

natural con el rechazo rortyano de la idea de que la filosofía conoce las “condiciones de posibilidad” del conocimiento empírico.

Concentrarnos en la concepción del mundo que pone a éste en riesgo de ser inaccesible, además de situarnos en el momento histórico adecuado para entender los problemas de la epistemología, nos ofrece la posibilidad de hacer una lectura de Kant que se separa de la rortyana. Tal y como lo ve McDowell, el propósito de Kant es eliminar la amenaza de la inaccesibilidad del mundo. Así, Kant “le quita crédito a la idea de que la apariencia nos aísla de la realidad cognoscible” (McDowell 112), y propone en su lugar “un modo de pensar en el cual [...] la apariencia es justamente la realidad que aspiramos a conocer” (*ibid.*), pues una de sus convicciones básicas es que la verdad del mundo empírico resulta accesible para los seres que, como nosotros, viven en el dominio de las apariencias. A McDowell esta concepción kantiana le parece totalmente compatible con las críticas de Dewey al carácter sacerdotal de la epistemología, y por ello propone su visión de Kant como aliado del proyecto rortyano, una idea que nos parece muy aprovechable.

Rorty, previsiblemente, no comparte esta apreciación de McDowell. En su opinión, “Kant únicamente le da un baño de azúcar a la amarga píldora platónica” (Rorty 2000d 123). Aunque admite a regañadientes la posibilidad de leer a Kant de un modo más caritativo (a un precio que no está dispuesto a pagar), confiesa que no es capaz de ver a este autor del modo en que McDowell lo ve, y que su lectura está más cerca de las de Fichte o Hegel, quienes –dicho en los términos de McDowell– veían a Kant preso del *pathos* de la inaccesibilidad del mundo. De hecho, Rorty piensa que el propio McDowell sigue preso en tal *pathos*, pese a sus intentos por escaparse, como lo prueba el que no considere suficiente a la causalidad por sí sola para explicar nuestra relación con el mundo. A nosotros estas réplicas no nos parecen demasiado convincentes, puesto que reposan sobre un concepto, el de causalidad, que Rorty tiende a dar por supuesto sin demasiada explicación. Un análisis detallado de cómo entiende Rorty la causalidad nos llevaría demasiado lejos; por el momento podemos dejar la discusión aquí, para pasar a una segunda línea de críticas.

### **Kant, el pragmatismo y el neopragmatismo**

La verdadera línea del progreso filosófico [...] no pasa tanto *a través* de Kant, cuanto *en torno a* él, precisamente hasta el punto en que ahora nos hallamos. La filosofía puede perfectamente pasarle de lado. (James 128)

Estas son afirmaciones con las que Rorty se ha mostrado de acuerdo, y sospechamos que este acuerdo no se debe a la confianza de James

en el empirismo inglés, que Rorty considera plagado de confusiones, sino en su rechazo a la figura de Kant. En efecto, el Pragmatismo de Rorty, lo mismo que en su tiempo el de James, es declaradamente antikantiano. Nosotros no creemos que sea tan fácil esquivar a este autor, y mucho menos para los pragmatistas, teniendo en cuenta su influencia sobre esta corriente, tanto en su versión “clásica” como en la “neo”. Respecto a la primera, no necesitamos repetir el trabajo, pues ya ha sido realizado por José Miguel Esteban, en su artículo “Tras la herencia de Kant. Del Pragmatismo y sus genealogías” (2004), donde recoge numerosos ejemplos que muestran la gran influencia que Kant tuvo sobre el pragmatismo. Esta influencia es manifiesta en Peirce, un autor que presumía de conocer de memoria la *Crítica de la razón pura*, mientras que en James y en Dewey resulta un poco más difícil de sacar a la luz, aunque también se encuentra presente. En vista de los datos proporcionados por Esteban, nosotros creemos que la reconstrucción que Rorty hace del pragmatismo, en la que subraya sobre todo sus aspectos nietzscheanos, saldría ganando en rigor histórico si atendiese a Kant.

Dicho esto, podemos pasar a preguntarnos si Kant ejerce todavía influencia en algún pragmatista actual, pues la existencia de tal influjo debería ponernos en guardia ante muchas de las declaraciones incendiarias de Rorty contra el autor alemán. Al respecto, los neopragmatistas en los que se suele señalar la existencia de una marcada influencia kantiana son Nicholas Rescher y Hilary Putnam, en el cual nos centraremos a continuación, debido a que es un autor con el que Rorty se ha enfrentado a menudo. En “Was Wittgenstein a Pragmatist?” (1995), Putnam intenta acercar la obra del segundo Wittgenstein al Pragmatismo, algo que Rorty también ha tratado de hacer en ocasiones, pero buscando tal acercamiento mediante el análisis de una herencia kantiana que compartirían Wittgenstein y los autores pragmatistas. Nosotros no vamos a exponer su argumentación en detalle, sino tan sólo a recoger dos<sup>11</sup> aspectos que Putnam ve en Kant, los cuales creemos que pueden aprovecharse para nuestra crítica a Rorty. Estos son: (1) el hecho de que Kant, en opinión de Putnam, es el primero en darse cuenta de que no es lo mismo describir el mundo que simplemente copiarlo (como pensaban sus antecesores), y (2) lo que Putnam denomina el “pluralismo” de Kant.

Tal y como afirma Putnam, Kant se da cuenta de que nosotros elegimos los conceptos que utilizaremos en nuestras descripciones del mundo, de modo que éstas se hallan conformadas por aquéllos desde el primer momento. No puede haber, por tanto, una descripción “neutra”, que sea una “copia” del mundo. Y esta conclusión no

<sup>11</sup> Putnam señala un tercer elemento de gran importancia: la primacía que la práctica posee tanto para Kant como para Wittgenstein y los pragmatistas.



aplica únicamente al nivel relativamente trivial de las convenciones, como cuando decidimos medir una distancia en kilómetros o en millas, sino también en planos más interesantes. Kant es consciente de que nuestras descripciones del mundo pueden servir a diferentes propósitos: tenemos, por ejemplo, descripciones que sirven a propósitos científicos, y otras que lo hacen a propósitos morales. Según Putnam, lo destacable aquí es que Kant admite la posibilidad de que ambas sean correctas, aun cuando no sean reducibles (o traducibles) entre sí. Este es un punto con el que Rorty, creemos, tendría que estar de acuerdo, y que por eso mismo tal vez ayudase a rehabilitar en cierta medida sus puntos de vista acerca de Kant.

El “pluralismo *incipiente*” (Putnam 30) de Kant está relacionado con la idea anterior. Hablar de una imagen del mundo científica y una imagen moral, como acabamos de hacer, es para Putnam una clara muestra de este pluralismo. Tal vez puesto así no pasase de ser una dicotomía más. Sin embargo, debemos tener en cuenta las imágenes estéticas del mundo que podrían surgir de la *Crítica del juicio*, o la imagen religiosa presente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que empieza a configurar un cierto espacio de autonomía para la religión, aun cuando esté supeditada a la moral; podríamos hablar también de una imagen legal del mundo o una imagen política. Esta eclosión de imágenes diferentes del mundo, presente sobre todo en los escritos postcríticos, parecería configurar en opinión de Putnam una tendencia kantiana al pluralismo, la cual podría acercarlo a posiciones pragmatistas a primera vista tan poco kantianas como la de James. El hecho de que Kant se resistiese a esta tendencia, como lo prueba su negativa –similar a la quineana– a llamar “conocimiento” a cualquier cosa ajena a la imagen científica del mundo, no mengua su interés.

Es interesante ver cómo entiende Rorty este cuasi-pluralismo kantiano. Según nuestro autor, como ya hemos dicho, Kant considera la imagen newtoniana del mundo, la conciencia moral de su época y la imagen estética del mundo que comienza a despuntar por ese entonces como tres logros culturales permanentes, que la filosofía tiene como misión conservar. Es fácil ver que Rorty entiende este “conservar” en un sentido muy fuerte, convirtiendo a Kant prácticamente en un reaccionario. Tal vez pudiera parecer una cuestión de enfoque, pero nos parece que la actitud hermenéutica apropiada en este caso es la más conciliadora de Putnam.

### **Los puntos comunes entre Rorty y Kant**

Hemos analizado brevemente la relación de Kant con el pragmatismo; ahora quisiéramos pasar al caso concreto de Rorty, y preguntarnos si nuestro autor posee algún elemento en común con Kant. Según Janos Boros, existen varios puntos de contacto, los

cuales podrían hacer de Rorty un cuasitrascendentalista sin que él mismo se diese cuenta, o de Kant prácticamente un rortyano *avant la lettre*. Los principales son el coherentismo y, paradójicamente, el antirrepresentacionalismo, en el cual nos detendremos, pues quizá pudiera sugerir un acercamiento de Rorty hacia la obra de Kant.

Boros nos ofrece una interpretación muy típica de Kant, interpretando el giro trascendental kantiano en un sentido no-representacionalista: el conocimiento no es ni una pura recepción de datos externos, ni tampoco una construcción *a priori* de la razón; no es, entonces, nada de lo que por ello entendieron los empiristas o los racionalistas. Con Kant, el conocimiento se convierte en el resultado de una interacción entre el sujeto y el mundo. De este modo, es imposible afirmar que el conocimiento haga presente en la mente lo que está en el exterior. Lo que está presente en la mente no es el objeto exterior, sino, todo lo más, la relación entre el sujeto y el objeto, pero de un modo en el que nunca se puede saber qué pertenece a uno o a otro. Para Boros, esto es una declaración explícita de no-representacionalismo. Este aspecto no-representacional de la teoría kantiana del conocimiento explica por qué Kant puede caracterizar a la “cosa en sí”, pese a su relevancia (su carácter de horizonte asegura entre otras cosas que el conocimiento no sea únicamente una imaginación), como un “concepto-límite”, vacío y carente de sentido para nosotros.

Desde luego, Boros tiene en cuenta que la epistemología de Kant no es antirrepresentacionalista en el sentido rortyano, pues existen numerosas diferencias entre estos autores, de las cuales es perfectamente consciente: citamos al respecto (1) que para Kant sí hay un *tertium quid* entre mente y mundo, mientras que para Rorty nuestro contacto causal con éste hace innecesario tal mediador, y (2) que la posición kantiana no lo lleva a eliminar del mundo a las sustancias o esencias, como sí acaba por hacer Rorty (*cf.* 1997 43-75). Para Kant, el hablar de sustancias (o de su inexistencia) está fuera de las posibilidades del pensamiento empírico, como se muestra en la Segunda Antinomia de la Razón Pura. Sin embargo, no hace falta analizar estas diferencias, pues el “daño” a las consideraciones rortyanas ya está hecho. Mostrar la posibilidad de un Kant tan poco representacionalista proporciona una advertencia sobre el modo descuidado en que este autor es analizado por Rorty. Es cierto que el análisis de Boros no es demasiado refinado, y a nuestro entender adolece de algunas ambigüedades. A pesar de ello, esperamos que nos haya servido para entender que Rorty no tiene un concepto claro de representacionalismo (*cf.* McDermid 9-14). Y que, con un concepto igualmente ambiguo de no-representacionalismo como el que maneja Boros en su artículo, podemos plantear a Rorty una fuerte objeción contra su lectura de Kant, señalando un punto en

común entre ambos autores, el cual podría ser más relevante de lo que pudiera pensarse. En cualquier caso, Boros nos ha ofrecido un contrapunto a la lectura rortyana de Kant, la cual, vista bajo esta luz, poseería una huella kantiana difícil de negar.

¿Qué debemos pensar del hecho de que sea tan fácil encontrar elementos en común entre Kant y Rorty? Por un lado, creemos, nos hace ver que ningún filósofo contemporáneo puede escapar completamente de Kant: sería como un filósofo medieval que pretendiera escapar de Platón o Aristóteles. En nuestra época, Kant no parece un autor demasiado “opcional”, y mucho menos para alguien que ha iniciado su carrera en las filas de la filosofía analítica, como Rorty. El mérito, evidentemente, no es tanto de éste, quien se jacta de su antikantianismo, como de Kant y la gran influencia que sigue ejerciendo en nuestros días. Desde este punto de vista, el que Rorty tenga o pueda tener tantos nexos con la obra kantiana, parecería más bien un error de éste, pues el éxito de una estrategia eliminacionista como la suya vendría dado por la total desaparición de restos kantianos en su filosofía. Lo cual, como hemos visto, no es el caso.

Konstantin Kolenda, en su *Rorty's Humanistic Pragmatism* (1990), nos proporciona un nuevo elemento en apoyo de nuestras críticas, al ofrecernos una imagen global de la filosofía de Rorty como embarcada aún en el proyecto kantiano. Atender a esta sugerencia del libro de Kolenda significa abandonar la búsqueda de elementos de detalle que pudiesen compartir ambos autores, y enfocar el tema desde un ángulo mucho más amplio. Su idea, expresada en la misma estructura del libro, es que la obra de Rorty nos ofrece respuestas nuevas (y quizá más útiles, debido al influjo del Pragmatismo) a las viejas preguntas kantianas. No nos interesa tanto el identificar las respuestas de Rorty, más o menos conocidas, como el darnos cuenta de la relación que puede establecerse entre ambas perspectivas, manifestada por Kolenda de modo muy claro en este fragmento:

La pregunta kantiana “¿Qué puedo saber?” no necesita dirigir nuestra mirada hacia las “condiciones de toda experiencia” y hacia lo “supremo” en moral. En vez de ello, puede ponernos en contacto con la verdad como eso que, en la informal fórmula de William James, es bueno en el orden de la creencia. De manera similar, la pregunta “¿Qué debo hacer?” puede discutirse en modos tales que nos alerten acerca de todo el variado ámbito de nuestra experiencia práctica, y nos permitan examinar en detalle los roles éticos y políticos que podemos ser llamados a desempeñar, sin presuponer que debe haber una conexión entre nuestras vidas privadas y públicas. Por último, la pregunta kantiana “¿Qué me cabe esperar?” no necesita dirigirse a las posibilidades últimas o trascendentes, sino que puede responderse en términos de proyectos que merecen nuestra atención en cuanto a nuestras preocupaciones mundanas y en nuestra actual configuración histórica. (xiii-xiv)

Tal vez el modo de presentación de la filosofía rortyana elegido por Kolenda se deba más a una estrategia retórica, que a su intención de defender una posición sustantiva. Pero aun así creemos que la coincidencia es demasiado grande como para no tenerse en cuenta, especialmente si nos acercamos a la filosofía desde una perspectiva más o menos kuhniana, que vea su historia como una sucesión de paradigmas, y éstos a su vez como un conjunto de preguntas y respuestas. En ese caso, quizá el hecho de que el pensamiento rortyano pueda ser visto como una nueva respuesta a las viejas preguntas kantianas tenga más significado del que podamos pensar en principio. Por supuesto, esto no es lo mismo que incluir a Rorty en las filas del paradigma kantiano (o incluso del moderno); el antikantismo de Rorty es tan virulento que ha ameritado el incluirse en alguna de las más recientes biografías de Kant.

### **Reflexiones finales: Rorty, el parricidio y la persuasión**

Teniendo en cuenta esta virulencia, podemos reparar en que lo extraño del caso no es tanto el encontrar elementos en común entre Kant y Rorty, sino el que éste quiera resistirse con tanto ahínco a la influencia de aquél. Para explicar este hecho, debemos introducir en nuestras reflexiones el tema del parricidio, expuesto por Rorty en las conferencias de Girona en 1996 (cf. Rorty 2000 33-38). La idea principal que queremos rescatar de esta exposición, que mezcla la narrativa deweyana acerca de la madurez de Occidente con el Freud de *Moisés y la religión monoteísta*, es que para Rorty la fraternidad humana sólo puede alcanzarse a costa de renunciar al contacto con realidades no-humanas (Dios, el Mundo, la Verdad...). Así, las opciones filosóficas como el platonismo, el cartesianismo o el kantismo, en general todas las que conforman la tradición platónico-kantiana, están condenadas de antemano a girar en torno de la resolución de acertijos y pseudoproblemas, sin tratar nunca lo que verdaderamente afecta al ser humano, más relacionado con la ingeniería social de corte utópico que con la teoría del conocimiento.

En opinión de Rorty, el pragmatismo (especialmente con Dewey) es el único movimiento filosófico que ha asumido este hecho hasta sus últimas consecuencias: “sólo el pragmatismo [...] saca todo el provecho del parricidio” (2000 38). Habría muchas cosas que discutir al respecto y que no vamos a poder tratar aquí, como el concepto rortyano de autoritarismo o la cuestionable imagen que tiene del pensamiento pragmatista. Nosotros queremos señalar únicamente que, teniendo en cuenta la decidida apuesta de Rorty por el pragmatismo, es fácil entender la intención parricida que anima sus lecturas de los filósofos pertenecientes a la tradición epistemológica, como Platón o, en este caso, Kant. Se trata, más o menos, de crear un padre mucho más monstruoso de lo que pudiera ser en realidad, para

que no cueste tanto librarnos de él. Sea una reacción inconsciente producto de determinadas circunstancias vitales (cf. Habermas 32ss; Ryerson 15s), o una estrategia retórica encaminada a persuadir a sus lectores (cf. Filgueiras 2007; Esteban & Filgueiras 2006), como veremos enseguida, no nos parece una manera justa de tratar a Kant.

Cabría hacer una última reflexión,<sup>12</sup> pensando en una posible respuesta de Rorty a lo expresado en este artículo, una respuesta que, a juzgar por ciertas expresiones de nuestro autor, no resulta en absoluto descabellada. Ante una exposición como la realizada hasta aquí, Rorty podría replicar que no está interesado en la fidelidad histórica, sino en la generación de narrativas que sugieran preguntas lo más novedosas que sea posible. ¿Cómo responder a un comentario de este estilo? De entrada, hay que reconocer que Rorty tiene perfecto derecho a aproximarse a la historia de la filosofía del modo que mejor le parezca. ¿Trata de construir algo endeble (un autor, una tradición) para destruirlo fácilmente y poder divertirse a su antojo entre las ruinas, sin ser molestado por el “espíritu de la pesantez”? No creemos que sea el caso, pero incluso aunque lo fuese, con dificultad podría reprochársele algo. Quizá pudiésemos cuestionar la originalidad de la narrativa propuesta, preguntándonos si lo que Rorty propone en sus momentos constructivos es realmente novedoso (si realmente es “revolucionario”, en sentido kuhniano). Tal cuestionamiento no reviste demasiado interés, ya que, aunque descubriéramos que la propuesta de Rorty es totalmente “normal”, poco podríamos replicar. Además, dado que las posiciones filosóficas como la utopía rortyana se sostienen sólo con base en sus propios méritos, y que los méritos de dicha utopía deberían ser evaluados desde sus implicaciones, su discusión podría llevarnos a un debate fundamentalmente normativo acerca de la propuesta utópica de Rorty, el cual se aleja bastante de las preocupaciones de este texto.

Más interesante resulta el tratar de establecer una réplica desde el interior de la filosofía rortyana. Un buen punto para comenzar podría ser la diferenciación que establece nuestro autor entre cuatro modalidades de narrativa historiográfica en “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros” (1990). Primero tendremos que especificar el tipo de narrativa que aparece en los escritos de Rorty, lo cual no es especialmente difícil. Si bien es cierto que nuestro autor utiliza elementos procedentes de todos los géneros –uno puede encontrar en sus textos reconstrucciones racionales en las que se pone a discutir con autores del pasado argumentos que se basan en aportaciones de filósofos posteriores, pero también puede hallar entusiastas declaraciones a favor de las reconstrucciones históricas

---

12 Agradecemos este comentario a un dictaminador anónimo de la revista *Ideas y Valores*.

y su “regla de Skinner” (Rorty 1990 70), y en ocasiones hasta unas gotas de acartonada doxografía— el modo predominante parece ser la *Geistesgeschichte*, género al cual el propio Rorty (*id.* 96) reconoce ser “aficionado”. Existen numerosas pruebas que justifican nuestra afirmación; tal vez la más señera sea la continua preocupación de Rorty por señalar un canon de “héroes” y “villanos”, algo presente en toda su obra y que, como hemos afirmado, parece dotar a la misma de un sentido unitario, el cual ha debido quedar claro con nuestra última referencia al parricidio. Ahora bien, ¿qué es lo que consigue Rorty con su reconstrucción? Suponiendo que su intención sea persuadir a los lectores de adoptar sus propios puntos de vista,<sup>13</sup> una idea que puede defenderse con relativa facilidad, deberíamos preguntarnos si Rorty logra tal cosa, especialmente teniendo en cuenta que se declara un pensador pragmatista, y por ello preocupado por los resultados prácticos.

Observamos al respecto que, como afirma Charles Taylor, la narrativa de Rorty representa para muchos lectores un soplo de aire fresco, que da la sensación de un comienzo desde cero (*cf.* Taylor 258). Sin embargo, existen también otros muchos lectores que se resienten de las injusticias cometidas por nuestro autor con los filósofos analizados, como nos muestran, por poner un único ejemplo, las numerosas reseñas negativas que han recibido las obras de Rorty. En concreto, muchos pensadores critican el modo en que éste caricaturiza el pensamiento de los autores en quienes se fija. ¿Cuáles son entonces los resultados de esta estrategia? El principal es que aleja a numerosos lectores. En nuestra opinión, Rorty debería “tener en cuenta al público”, si se nos permite la expresión. Tal vez simplificar y caricaturizar dé buenos resultados con un tipo de lector; probablemente unos pocos miembros de departamentos de literatura comparada, así como de filosofía “continental”, y algunos lectores del público en general puedan apreciar positivamente a Rorty a pesar de tales simplificaciones, o incluso a causa de las mismas. No obstante, otros muchos dejarán de leer a nuestro autor bastante antes de llegar a su parte propositiva, escandalizados ante el tratamiento que da a los autores que considera como “villanos”. Los especialistas en Platón o Kant serían un ejemplo destacado. Al mismo tiempo, muchos especialistas en sus héroes (Davidson, Quine o los pensadores pragmatistas) rechazarán el exceso rortyano de entusiasmo por las posturas de sus autores de referencia, o criticarán el modo en que Rorty los convierte en aliados de su perspectiva. En ambos casos, los resultados serían negativos.

Si en general se puede afirmar que los lectores de filosofía son un público que tiende a valorar el rigor y la veracidad, es muy difícil

<sup>13</sup> Para abreviar, estamos caracterizando estos puntos de vista como utópicos, aunque por supuesto merecería mayor discusión.

que se les logre persuadir con una mera caricatura de los autores tratados. A Rorty le preocupa que lo tomen por frívolo (*cf.* Rorty 2002 137), pero en ocasiones parece estar haciendo todo lo posible para ser considerado así, pues resulta probable que, ante una lectura disparatada de algún autor, los lectores que conozcan bien a dicho autor consideren igualmente disparatado todo lo que viene después. Crear esa clase de resistencias no es lo propio de una comunicación que quiera ser persuasiva, de modo que, evaluada desde una perspectiva pragmática, podríamos afirmar que el *modus operandi* de nuestro autor no da resultados positivos, o mejor dicho, que podrían lograrse mejores resultados con una estrategia más adecuada, que tratase a los autores y sus aportaciones de un modo mesurado. El caso de Kant, que comentamos en este artículo, sería un ejemplo de la tendencia rortyana al extremismo. Al realizarse sobre un autor doblemente destacado, como creador de gran parte de la filosofía moderna y como gran villano de la reconstrucción rortyana, nos sirve para ver magnificados los efectos de su manera de actuar. Muy pocos conocedores de Kant aceptarían las conclusiones de Rorty, debido a la injusta lectura que hace del pensamiento de este autor, que ha sido precisamente el tema de nuestro artículo, y semejante rechazo les dificultaría tomar en serio cualquier cosa que Rorty dijese después. Seguramente, Rorty obtendría mejores resultados si sus relatos históricos se acercasen un poco en la dirección de la “regla de Skinner” y su prescripción de describir a los filósofos en sus propios términos. Desde luego, la evaluación relativamente negativa que presentamos aquí no debe hacernos olvidar los muchos méritos del pensamiento rortyano. Más bien, debería tomarse como una sugerencia encaminada a mejorar la comunicación filosófica, para lo cual es necesario tener en cuenta las particularidades del público lector de filosofía, una de ellas su preferencia por las lecturas justas y ponderadas de cualquier autor, algo que a Rorty se le dificulta llevar a cabo.

### Bibliografía

Boros, J. “Representationalism and Antirepresentationalism-Kant, Davidson and Rorty”, <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/TKno/TKnoBoro.htm>, 17.08.03>.

Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998.

Esteban Cloquell, J. “Tras la herencia de Kant. Del Pragmatismo y sus genealogías”, *Éndoxa: Series filosóficas* 18 (2004): 445-469.



- Esteban Cloquell, J. *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.
- Esteban Cloquell, J. & Filgueiras, J. “El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty”. Ponencia presentada en el XXII Simposio Internacional de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Historia e historicidad de la filosofía. Homenaje a José Antonio Robles”, 23 de noviembre de 2006.
- Filgueiras, J. *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty* (tesis doctoral no publicada). Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos - Facultad de Humanidades, 2007a.
- Filgueiras, J. “El Platón de Rorty”, *Devenires* VIII/16 (2007b): 157-183.
- Habermas, J. “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, *Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000. 31-55.
- Hartnack, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Cátedra, 1997.
- James, W. “Conceptos filosóficos y resultados prácticos”. *Filosofía norteamericana en el siglo XX. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*, ed. Paul Kurtz. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2003.
- Kolenda, K. *Rorty’s Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa: University of South Florida Press, 1990.
- Malachowski, A. (ed.). *Reading Rorty. Critical Responses to ‘Philosophy and the Mirror of Nature’ (and Beyond)*. Oxford: Blackwell, 1990.
- McDermid, D. “Does Epistemology Rests on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 32/96 (2000): 3-42.
- McDowell, J. “Towards Rehabilitating Objectivity”, *Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000. 109-123.
- Putnam, H. “Was Wittgenstein a Pragmatist?”, *Pragmatism*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995. 27-56.

- Ramberg, B. "Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", *Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000. 351-370.
- Rorty, R. "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, eds. Richard Rorty, Jerome Schneewind & Quentin Skinner. Barcelona: Paidós, 1990. 69-98.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996a.
- Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996b.
- Rorty, R. *Esperanza o conocimiento: una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Rorty, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000a.
- Rorty, R. "La emancipación de nuestra cultura", *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, eds. Józef Niznik & John Sanders. Madrid: Cátedra, 2000b. 42-48.
- Rorty, R. "La noción de racionalidad", *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, eds. Józef Niznik & John Sanders. Madrid: Cátedra, 2000c. 114-119.
- Rorty, R. "Response to John McDowell", *Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000d. 123-128.
- Rorty, R. "Respuesta a Kolakowski", *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, eds. Józef Niznik & John Sanders. Madrid: Cátedra, 2000e. 82-92.
- Rorty, R. *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2001a.

- Rorty, R. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Paidós: Barcelona, 200b.
- Rorty, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Rumana, R. *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2002.
- Ryerson, J. "The Quest for Uncertainty: Richard Rorty's Pilgrimage", *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. Eduardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press. 2006. 1-17.
- Saatkamp, H. (ed.). *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville & London: Vanderbilt University Press, 1995.
- Summers, D. *El juicio de sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la Estética*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Taylor, Ch. "Rorty in the Epistemological Tradition", *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*, ed. Alan Malachowski. Oxford: Blackwell, 1990. 257-275.