

## **RORTY Y HEIDEGGER: DOS CRÍTICAS CONTEMPORÁNEAS A LA EPISTEMOLOGÍA EN TANTO FILOSOFÍA**

### **RORTY AND HEIDEGGER: TWO CONTEMPORARY CRITICS TO EPISTEMOLOGY AS PHILOSOPHY**

*Nahir Fernández*

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

[nahir.lf@gmail.com](mailto:nahir.lf@gmail.com)

Recibido: 20/4/2017

Aprobado: 10/1/2018

#### **RESUMEN**

Este trabajo apunta a desplegar algunas críticas contemporáneas que se han dirigido a la epistemología moderna, especialmente hacia la dicotomía sujeto/objeto y la separación entre la capacidad de conocer y el trato práctico con el mundo. Otro objetivo que se persigue es el de fomentar un diálogo entre tradiciones filosóficas que usualmente son concebidas como distantes: el pragmatismo norteamericano y la filosofía continental. Se tomará entonces a Martin Heidegger y Richard Rorty como exponentes de cada una de las corrientes mencionadas, y se buscará poner de manifiesto tanto los matices como los puntos en común de cada manera de entender un problema que consideramos es abordado por ambos. Por el lado de Heidegger, se hará hincapié en su historización del ser, que lleva a apelar a una dimensión de pre-comprensión. Al mismo tiempo, resultará fundamental para nuestro enfoque la relación originaria entre ser humano y mundo, previa a toda concepción del conocimiento en términos de contemplación y/o relación entre sujeto y objeto. En cuanto a Rorty nos adentraremos en sus críticas a la concepción del conocimiento como representación, al sujeto moderno y a la verdad como adecuación.

Palabras clave: dicotomía sujeto/objeto, representacionismo, ser-en-el-mundo

#### **ABSTRACT**

This paper aims to unfold some contemporary critics regarding modern epistemology, specially to the subject/object dichotomy and the gap between the capacity to know and the practical dealings with the world. It will also try to encourage a dialogue between traditions which are usually perceived as mutually separated: american pragmatism and continental philosophy. Therefore the focus will be on Martin Heidegger as an exponent of continental philosophy and Richard Rorty from the american neopragmatism, in order to stand a shared point of view nevertheless the different approach of each one of them. Regarding Heidegger's thought, we seek to emphasize his historicization of Being, appealing to a pre-comprehension dimension. At the same time, it would be fundamental to our end his developments on the originary relation between world and human being, which is previous to any conception of knowledge in terms of subject and object. Regarding to Rorty we will develop his criticism of the conception of knowledge as representation, of the modern subject and truth as adequacy.

Keywords: subject/object dichotomy, representacionism, being-in-the-world

## Introducción

El objetivo del presente trabajo es establecer una relación entre algunas concepciones de distintas corrientes filosóficas contemporáneas tales como el pragmatismo y la filosofía continental. Como representante de la primera corriente se tomará a Richard Rorty; como representante de la segunda, a Martin Heidegger. Sostenemos que las críticas dirigidas por ambos autores a la teoría del conocimiento tal como se desplegó en la Modernidad, son similares. Este tema es a un mismo tiempo el origen y el hilo conductor que esperamos nos facilite el acercamiento entre ambas corrientes filosóficas que usualmente son concebidas como antagónicas y por tanto carentes de puntos de contacto.

Como ya mencionamos, nuestro punto de partida se encuentra en el modo de entender al conocimiento desarrollado durante la Modernidad. Con esto nos estamos refiriendo a una serie de rasgos que, en mayor o menor medida y combinados de maneras diversas, pueden rastrearse en las distintas problematizaciones sobre el conocimiento que fueron desplegadas por numerosos filósofos durante la Época Moderna. Puntualmente, nos interesan dos cuestiones que a su vez notamos que se encuentran fuertemente interrelacionadas. Estas son: la comprensión del conocimiento como una relación de representación entre sujeto y objeto, y el dualismo ontológico entre sustancia pensante y sustancia extensa. Este último aspecto conlleva la escisión entre alma (mente) y cuerpo, a la vez que una marcada jerarquización entre los ámbitos de acción que pertenecen a cada uno.

Entendemos que hay una fuerte relación entre ambos postulados, de manera tal que, a partir de los dos autores abordados, Rorty y Heidegger, trataremos de rastrear y criticar la separación entre la capacidad de conocer y el trato práctico con el mundo para entender las consecuencias de tal epistemología. Esto nos permitirá acercar y abrir un diálogo entre las concepciones de estos dos autores, para mostrar que si bien pertenecen a dos corrientes filosóficas que no suelen tener contacto entre sí, podemos vislumbrar motivaciones comunes.

En este sentido, nos adentraremos específicamente en la crítica de Rorty a la concepción del conocimiento como representación, que va de la mano con la pretensión de dejar de lado la dicotomía apariencia/realidad. Analizaremos además su crítica al sujeto moderno y a la verdad como adecuación. Por el lado de Heidegger, buscaremos hacer hincapié en su historización del ser, lo que lleva a apelar a una dimensión de pre-comprensión. Al mismo tiempo, resultará fundamental para nuestro enfoque la relación originaria entre ser humano y mundo, previa a toda concepción del conocimiento en términos de contemplación y/o relación entre sujeto y objeto. Veremos así la crítica heideggeriana a la concepción de sujeto a-histórico y al ser como permanente presencia, mediante la cual se postula la imposibilidad de un saber sin supuestos.

## Breve caracterización de la epistemología en la Modernidad

Para comenzar, delinearemos brevemente aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de epistemología o teoría del conocimiento de la Modernidad<sup>1</sup>. Nuestro propósito es entonces dejar delimitado el panorama hacia el que se dirigen las principales críticas de Rorty y Heidegger, las cuales trataremos de reconstruir aquí.

Hay que decir que la preocupación filosófica respecto del tema del conocimiento puede rastrearse en todas las etapas históricas. Pero, por lo general, se acuerda en ubicar la sistematización de problemas y abordajes respecto a la mencionada temática en la Modernidad. Así se constituye lo que se conoce como el área de la Teoría del conocimiento. Un conglomerado de factores propician el surgimiento y consolidación de la ciencia moderna, lo cual va de la mano con la orientación de las preocupaciones

---

<sup>1</sup> Si bien es comúnmente aceptado que en español se utiliza el término *gnoseología* como sinónimo de *teoría del conocimiento*, reservándose *epistemología* para referir a *teoría del conocimiento científico*, en este trabajo emplearemos *epistemología* en su acepción inglesa, esto es, como *teoría del conocimiento* a secas.

hacia la problematización del conocimiento, por ejemplo en la búsqueda de un método, en el afán por ampliar el saber y profundizar en su creciente aplicabilidad.

En este marco la figura que se destaca tradicionalmente es Descartes. Lo que más nos interesa retener de su pensamiento y de su manera de entender al conocimiento es lo que se ha dado en llamar dualismo ontológico. Al establecer que el mundo y el sujeto pensante son dos sustancias separadas, se abre un abismo que luego resulta difícil (sino imposible) de sortear. Además hay que destacar las consecuencias que esto implica sobre todo en términos de jerarquizaciones. La sustancia pensante, esto es, el alma o mente como la llamaríamos hoy, es superior con respecto al cuerpo. Sin dudas que esto no es algo que introduce Descartes, sino que podemos advertirlo también en la filosofía griega y parte de la época medieval. Pero lo que nos interesa dejar en claro es que ese abismo se replica en el mismo ser humano<sup>2</sup>, donde el cuerpo es algo inferior, algo que debe ser dominado cuando no dejado de lado para conocer. Del mismo modo se presentará una jerarquía valorativa entre quienes se dedican al trabajo intelectual y quienes trabajan con su cuerpo y/o con la naturaleza.

De esta manera el conocimiento es problematizado en la Modernidad en términos de un sujeto que aprehende un objeto. Tal sujeto es a-histórico, ya que en tanto sustancia pensante, se contrapone al mundo tomado como objeto. Pero al manifestar que el sujeto se forma a su vez una imagen del mundo aparece el lugar para cuestionar si dichas representaciones se condicen con lo que realmente hay, abriendo nuevamente así la puerta al escepticismo. También surge la cuestión acerca de qué facultad es la más propicia para conocer, si los sentidos (ligados al cuerpo) o la razón. Por último, también se presenta el problema de determinar si hay o no algo externo al sujeto, o si todo lo que podemos conocer no es en última instancia algo que está producido o es moldeado por el sujeto. Así hemos caracterizado brevemente a los problemas clásicos del conocimiento que surgen a partir de esa concepción que lo ve como una relación entre un sujeto puro y un objeto externo.

### Las críticas de Heidegger

El interés principal de Heidegger es, tal y como él mismo indica, la pregunta por el ser. Busca poner en el tapete esta cuestión fundamental que según su visión la tradición metafísica occidental ha dejado de lado desde sus inicios. En lo que sigue trataremos de mostrar el modo en que esta temática se entrelaza de manera insoslayable con una crítica hacia la teoría del conocimiento moderna, según los términos en los que la caracterizamos en el apartado precedente.

Heidegger cuestiona que el ser haya sido entendido como permanente presencia, como un sustrato evidente de por sí. Esto significa que se privilegió una temporalidad estática, eternizada. En resumen, se lo ha entendido como un ente. Heidegger tratará de revertir este olvido u error de la metafísica occidental incorporando al ser la dimensión temporal. De esta manera, abandona el término “metafísica” por el de “ontología”. Su ontología fundamental consistirá entonces en clarificar el sentido del ser, reformulando el problema en relación con el tiempo.

El ser es una cuestión prioritaria para un ente particular: el *Dasein*<sup>3</sup>. La pregunta por el ser la realiza el *Dasein*, quien por esto cuenta con un privilegio para comprenderlo. Reconstruiremos brevemente la noción de *Dasein*, porque entendemos que dicho planteo reviste una crítica a la concepción de un sujeto a-histórico, algo que resultaba clave en la epistemología moderna. Luego nos adentraremos más específicamente en otras críticas hacia cuestiones referidas al conocimiento tal como las encontramos desarrolladas por Heidegger.

Según Heidegger, el término *Dasein* caracteriza el involucramiento del ser dentro de la naturaleza humana, y la relación esencial del hombre con la amplitud del ser como tal:

---

<sup>2</sup> Ver Schaeffer (2009).

<sup>3</sup> Optamos por dejar este término en su idioma original, ya que consideramos que las distintas traducciones (como “ser-ahí”, “ahí del ser”) son problemáticas. En el desarrollo de esta sección desarrollaremos el sentido de este término.

El *Dasein* no es jamás “primeramente” un ente, por así decirlo, desprovisto de su estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una "relación" con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino porque el *Dasein*, en cuanto estar en el mundo, es como es. Esta constitución de ser no surge porque, fuera del ente con carácter de *Dasein*, haya también otro ente que esté-ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede “encontrarse con” el *Dasein* sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo* (Heidegger, 1998, 83-84)

No se debe considerar al *Dasein* como un sujeto trascendental que da significados, ni tampoco entenderlo como "conciencia", sino que es algo más básico que los estados mentales y la intencionalidad de estos (Dreyfus, 1996:14). Heidegger sostiene que la comprensión que tiene el *Dasein* del ser no es un sistema de creencias implícito en las mentes de los sujetos individuales, como generalmente han sostenido los filósofos cartesianos, sino que se trata más bien de algo pre-teórico.

Para que haya comprensión, tiene que haber un horizonte que sirva de límite para organizar la mirada. De esto se trata la precomprensión. Heidegger denomina comprensión preontológica o preteórica del ser, al “acuerdo compartido por todos e implícito en nuestras prácticas, que dice cómo pueden desplegarse las entidades”. (Dreyfus, 1996:21) Hay que tener en cuenta que una explicación de nuestra comprensión del ser jamás puede llegar a ser completa porque en realidad habitamos, moramos en ella -es decir, es tan penetrante como para ser lo más cercano y también lo más distante a nosotros- (Dreyfus, 1996, 24). La precomprensión debemos entenderla entonces como ese telón de fondo de la vida, esos prejuicios desde los que nos movemos y que Heidegger busca desocultar con su analítica de la existencia.

Al hablar de analítica de la existencia, lo que se quiere decir es que Heidegger busca partir de la cotidianidad. El carácter más general y específico del hombre es el existir. Heidegger describe entonces los existenciales, que son los modos posibles de ser del hombre. El modo de ser cotidiano del hombre, se presenta ante todo como ser-en-el-mundo. Al hablar del *Dasein* estamos haciendo referencia a una existencia situada, no ya a un sujeto puro, a-histórico, como el que se destacaba en la epistemología moderna. Como afirma Dreyfus sobre *Ser y tiempo*, “La estrategia general del texto es invertir la tradición cartesiana, mostrando que efectivamente el sujeto individual, de alguna manera, depende de las prácticas sociales compartidas” (Dreyfus, 1996, 15).

Ser-en-el-mundo significa que el *Dasein* se encuentra *a priori* en relación con el mundo y con los otros. Las cosas del mundo no se nos presentan como simples presencias, sino como instrumentos, como útiles, y sólo en una segunda instancia puede arribarse a un conocimiento en sentido teórico o contemplativo (esto sucede cuando los instrumentos no funcionan). Nos detendremos ahora a profundizar un poco más en esta cuestión, que nos permitirá ver lo que Heidegger tiene para decir acerca de la noción del conocimiento entendido como relación entre sujeto y objeto, donde criticará también a la contemplación desinteresada. En palabras de Dreyfus,

Heidegger cuestiona el punto de vista de que la experiencia es siempre y básicamente una relación entre un sujeto auto-contenido con contenido mental (lo interno) y un objeto independiente (lo externo), (...) presupone un modo más fundamental de ser-en-el-mundo que no se puede comprender en términos de sujeto/objeto (Dreyfus, 1996, 5).

Desde la Modernidad, la relación hombre-mundo se ha entendido principalmente bajo la forma de conocimiento. Pero lo que quiere mostrar Heidegger, es que la vida fáctica es lo absolutamente originario. No es una postura que tomamos sino el origen de toda posición, algo en lo que siempre ya nos encontramos (Rodríguez, 2014, 41). El sentido de ser en tanto "cosa dada" (permanente presencia), es el correlato de una actitud esencialmente teórica, de la mirada que contempla y objetiva. Podemos así señalar que heredamos de los griegos la noción de que “el punto de vista teórico desapegado es superior al punto de vista práctico involucrado” (Dreyfus, 1996, 6), y esto es precisamente lo que Heidegger pretende criticar:

El trato ajustado al útil, que es el único modo en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo el martillar con el martillo, no aprehende temáticamente este ente como una cosa que se hace

presente para nosotros [...]. A la mirada puramente "teorética" hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano (Heidegger, 1998, 96-97).

Vale tener en cuenta que el mundo se nos da sólo en la medida en que tenemos ciertos "prejuicios" que nos guían en el descubrimiento de las cosas. Se advierte para Heidegger un vínculo entre la noción de significado y la de instrumentalidad, ya que los significados de las cosas son sus posibles usos para nuestros fines (Vattimo, 2002, 33). La crítica a la teoría del conocimiento moderna por parte de Heidegger se hace patente en su crítica a la fenomenología de su maestro Husserl, cuando señala que no hay un "grado cero" de la comprensión, ya que la historicidad es la estructura del *Dasein*. Se parte siempre de supuestos, y lo que hace la fenomenología hermenéutica propuesta por Heidegger es evidenciarlos. El comprender es histórico, no se acerca a su objeto cual *tabula rasa* (Rodríguez, 2014, 70-71).

La "posición natural" posibilita toda otra toma de posición, está "más acá", es originaria. El mundo de la vida es un horizonte de sentido que se presupone como subsuelo, y no algo que se pone delante como objeto (Rodríguez, 2014, 74). Vemos entonces de qué manera Heidegger va contra la ontología del "estar ahí dado", en donde se concibe al hombre como percibiendo esas cosas que tienen esencia y propiedades, estando enfrentado a ellas (Rodríguez, 2014, 76). Al hablar de precomprensión o prejuicios en este sentido, no se trata de afirmar que el *Dasein* tenga ciertas hipótesis sobre las cosas que pueda verificar o rechazar al encontrarse con las cosas directamente. No es que se deban abandonar los prejuicios para encontrar las cosas en sí. Postular esto implica que las cosas son simples presencias, objetos, en lugar de presentársenos como instrumentos, tal y como explicamos antes.

No podemos salir de la precomprensión del mundo que originariamente nos constituye para encontrar directamente las cosas y verificar nuestras ideas: la precomprensión es nuestra posibilidad misma de encontrar al mundo. Esto es lo que se llama también "círculo hermenéutico". Por eso decíamos que es el horizonte de comprensión, que posibilita el sentido. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Vattimo dice que "esta articulación se llama interpretación" (Vattimo, 2002, 35). Ya no se trata de contraponer al sujeto con el objeto, porque el *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto.

Vemos entonces de qué manera para Heidegger la actitud teorética es derivada y secundaria con respecto a la vivencia primaria del mundo. Esto va de la mano con la negación de la posibilidad de erigir un saber sin supuestos, en una crítica a la autosuficiencia del sujeto y el mundo. Su maestro Husserl pretendía evitar los prejuicios, ir a las cosas mismas, es decir, buscaba un saber sin supuestos. Por el contrario Heidegger proclama la inevitabilidad de los presupuestos, de la precomprensión. Esto también implica una crítica a Descartes, ya que el sujeto no es a-histórico y separado del mundo, sino que la relación con el mundo es el presupuesto de todo ulterior conocimiento y no algo que haya que dejar de lado para alcanzar un conocimiento claro y distinto, universal.

Entendemos que cuando Heidegger incorpora la dimensión temporal lo hace desde una fuerte crítica a la tradición precedente, pero no sólo en lo que atañe a la metafísica sino también a la epistemología. En primer lugar marca las falencias de la concepción que hasta ese momento se tiene del ser: como permanente presencia, es decir, privilegiando una temporalidad estática, eternizada. Tal incorporación es importante para la cuestión metafísica con la noción de finitud, y también para el conocer, al marcar que la historia es la base sobre la cual nos movemos, nos constituye, es el fondo que nos permite articular la comprensión. Esto es el objeto de la fenomenología hermenéutica: desocultar ese fondo que no se muestra pero que es constitutivo de la comprensión, es horizonte de sentido. Y así Heidegger deja de lado la pretensión de construir un saber sin supuestos desde un sujeto a-histórico.



## Las críticas de Rorty

Podemos ubicar el pensamiento de Rorty como un eslabón en lo que se ha dado en llamar el “giro pragmático” de la filosofía contemporánea, particularmente en lo referido a la epistemología. Rorty no sólo criticará y buscará dejar de lado la tradición moderna, sino que atacará directamente la postulación de aquella rama de la filosofía como la fundamental y más importante. De este modo, junto a los modernos también se advierte una fuerte crítica a la concepción de los filósofos analíticos quienes, a los ojos de Rorty, persisten en la búsqueda de la fundamentación del conocimiento.

Algo que tiene que quedar remarcado es el hecho de que Rorty no propone otra respuesta a los problemas epistemológicos, no busca un fundamento para el conocimiento distinto del que encontraron Descartes, Locke o Kant. Su argumentación pretende dejar de lado esa serie de problemas: de lo que se trata es de cambiar de tema. Advertimos aquí una posición metafilosófica, es decir, consideraciones acerca de lo que es o mejor dicho debe ser la filosofía en tanto disciplina, y cuál sea su relación con respecto a otras áreas de la cultura como puede ser la ciencia. Más adelante retomaremos y profundizaremos esta cuestión.

En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es donde encontramos abordada claramente esta crítica a la epistemología moderna. Reconstruiremos algunas de sus argumentaciones que consideramos de mayor importancia para los fines que persigue el presente trabajo. Prestaremos especial atención a la crítica al representacionismo encarnado por Descartes y su dualismo ontológico.

En su proyecto de deconstruir la epistemología moderna Rorty comienza por atacar la noción de mente, entendiendo que de ella se desprende la concepción de conocimiento en tanto representacionismo. Esta concepción del conocimiento significa que nuestras creencias son representaciones del mundo en nuestra mente. Más adelante Rorty introduce otra manera de entender a las creencias, lo cual será un punto clave para su argumentación. Propondrá así otro vocabulario: el del pragmatismo. Explicita que dicho vocabulario nuevo resulta más conveniente para los fines de la sociedad contemporánea. Entendemos que con esto Rorty está poniendo en práctica su propia concepción de la filosofía, deudora del pragmatismo clásico norteamericano. Esto es, que la finalidad del ser humano no es alcanzar la verdad sino vivir cada vez mejor.

En este orden de cosas, nos encontramos con la fuerte crítica a la distinción entre lo mental y lo físico. Esta distinción trae como consecuencia que lo mental se conoce de un modo privilegiado, es decir, tenemos un acceso directo a nuestras ideas y a la mente en sí misma. Por el contrario, Rorty argumentará que no se trata de una distinción ontológica, sino que tiene que ver con juegos del lenguaje, con convenciones lingüísticas. Es por nuestra manera de usar el lenguaje que cuando una persona expresa, por ejemplo, que siente un dolor, consideramos que se trata de algo no discutible. Esto no significa que haya algo “misterioso” a lo cual cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado.

Analizaremos un poco más el argumento anterior, prestándole especial atención a la relación que tiene con la manera de concebir a la mente. Desde Descartes queda establecido que la mente no conoce directamente el mundo sino a través de las ideas. Esto implica que conocemos de un modo privilegiado nuestras representaciones y nuestra mente misma. Descartes introduce el criterio de indubitabilidad, que nos permite distinguir entre lo mental y lo físico. Nuestro pensamiento es para nosotros algo evidente de por sí, el sujeto es su propia certeza, aquello de lo que no se puede dudar. Se abre entonces un abismo ontológico entre la *res extensa* y la *res cogitans*, que según nuestro punto de vista acaba siendo imposible de salvar. A Descartes le resulta entonces problemático relacionar cuerpo y mente (para él, alma), y termina por desacreditar el cuerpo (por ejemplo cuando afirma que los sentidos nos engañan y no podemos confiar en ellos). Es decir que se presenta una marcada jerarquización (también deudora del pensamiento de los griegos).

Por su parte y como ya mencionamos, Rorty sostiene que la distinción entre lo físico y lo mental en la que lo mental nos resulta más fácilmente cognoscible no es ontológica sino lingüística. Es decir, no se

trata de una distinción intuitiva sino filosófica. Antes de Descartes, “no había espacio entre la mente y los objetos”. Sin embargo ese dualismo se mantiene, dice Rorty, aun en la actual filosofía de la mente. Continúa la suposición de que tenemos acceso privilegiado a nuestra mente. De lo que se trata aquí, o más bien lo que entendemos que está proponiendo Rorty, no es la tesis contraria a ésta (que no podemos conocer nuestra mente), sino que va más atrás para invalidar el problema, mostrando la historicidad de algunas nociones que terminan por formar parte de un juego lingüístico, de una convención.

Con todo lo dicho podemos entender mejor a qué se refiere Rorty cuando habla de la metáfora del espejo. Al definir al conocimiento como representación mental del mundo, la mente termina siendo considerada como un espejo en el cual se refleja la naturaleza. Además es un instrumento superior de conocimiento, ya que nos permite contemplar las verdades universales (o esencias últimas), es decir, lo que ocupa el estrato superior en esa jerarquización del mundo y de las capacidades que mencionamos anteriormente. Hay una manera entonces de mejorar el conocimiento, es decir, de “pulir el espejo” para lograr una mayor exactitud en el reflejo. De esto se desprende que el papel de la teoría del conocimiento es intentar resolver si nuestras representaciones internas son exactas o no, porque también hay que aclarar que al abrirse ese espacio entre la mente y el mundo, surge la posibilidad del escepticismo.

Como vemos, esto se enraíza en tomar al conocimiento como una relación entre personas y objetos. Nuestra certeza estaría dada mediante un acercamiento creciente, una exactitud de nuestras representaciones cada vez más cercana a las cosas del mundo. Sin embargo Rorty propone otra manera de entender la certeza, esto es, como algo que depende de la victoria de un argumento por sobre otro (Rorty, 1989:149). La verdad pasa a ser entendida como una cuestión de praxis social. El conocimiento ya no se trata de una relación entre el sujeto y el objeto, sino de prácticas sociales. Son éstas las que justifican que alguien pueda esgrimir conocimiento, y no el intento de “pulir el espejo” que mencionamos antes.

Una posible forma de dejar de lado el problema mente-cuerpo y la metáfora del espejo para hablar del conocimiento, sería la de entender a este último como una relación entre personas y proposiciones, más que entre personas y objetos. Sin embargo Rorty advierte que una parte de la filosofía del lenguaje reemplaza las esencias del mundo por los significados. Para comprender esta crítica hay que tener en cuenta que la metáfora de la mente como espejo se corresponde con un mundo compuesto por esencias aprehensibles sólo intelectualmente, siendo esta la instancia más perfecta de conocimiento. En este sentido es que la filosofía del lenguaje continuaría en esta línea de buscar representaciones más o menos exactas o privilegiadas. Por eso la salida que plantea Rorty es la de comprender a la verdad como coherencia en lugar de correspondencia.

Aquí resulta fructífero marcar que Rorty busca deshacer la distinción entre apariencia y realidad, dejándola de lado en pos de la distinción más útil/menos útil. Esto hace caer la noción de verdad como correspondencia al no poder hablar de una "realidad en sí misma". Entendemos que con esto alienta el perspectivismo y el relativismo cultural, pero justificado. En este sentido es que nos interesa rescatar estos aspectos del pensamiento de Rorty: ya no se toma un sujeto absoluto y una realidad absoluta, una cosa en sí (que si bien para Kant era incognoscible, permanecía como un sustrato último). Se trata de socavar distinciones anquilosadas, que rigidizan el pensamiento.

Vemos así que el giro pragmático de Rorty estriba en que a la certeza ya no se la hace depender de la relación directa o clara y distinta con un objeto conocido, sino que depende de la victoria de un argumento. Por este motivo, para explicar un fenómeno convendrá dirigir la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades (Rorty, 1989:149). Cuando la conversación sustituye a la confrontación con un objeto, la mente ya no puede ser considerada como un espejo de la naturaleza. Nuestras creencias dejan entonces de ser entendidas como representaciones y pasan a verse como hábitos de acción, siendo esta una noción que Rorty toma de Peirce.

Cuando es la sociedad la que justifica nuestras creencias en tanto hábitos de acción, ya no hay por qué hablar de representaciones privilegiadas. Este tipo de representaciones tienen lugar cuando entendemos que conocemos mejor la idea en el espejo que la naturaleza. En cambio, si nuestras creencias son recursos, no hay nada dado. El conocimiento es así entendido como interacción entre seres humanos. (Kalpokas, 2005, 35) En palabras de Rorty:

Si tenemos una concepción deweyana del conocimiento, como lo que creemos justificadamente, no nos imaginaremos que existan limitaciones duraderas a lo que puede figurar como conocimiento, pues veremos la «justificación» como un fenómeno social más que como una transacción entre «el sujeto que conoce» y «la realidad» (Rorty, 1989, 18).

Por último, Rorty explica que la noción de la epistemología en tanto rama filosófica por excelencia se debe a una determinada concepción del conocimiento: como relación entre sujeto y objeto. Discute la noción misma de teoría de conocimiento, y el hecho de que ha sido considerada como la base de la filosofía y por tanto como base de la ciencia y de la cultura. El argumento de Rorty es que al ver como opcional esa concepción del conocimiento que le da pie, la teoría del conocimiento pierde su lugar fundacional en la cultura y con ella también lo hace la filosofía (Rorty, 1989, 131).

Como mencionamos antes se vislumbra aquí una postura con respecto al papel de la filosofía en la sociedad, que ya no tendrá un rol privilegiado o superior sino que será un aspecto más de la cultura. Se trata de prescindir de las metavaloraciones, porque tampoco hay metacompetencias. Al pasar de la correspondencia a la coherencia, ningún discurso posee una relación privilegiada con la realidad. Se piensa más en llegar a un acuerdo que en encontrar un fundamento común preexistente (Kalpokas, 2005, 37) Hay que ver que la noción según la cual la epistemología es la base de la filosofía y a su vez la base de las ciencias y de la cultura, se desprende de una forma de pensar al conocimiento. Esto es, de pensarlo como una agrupación de representaciones, del que se requiere una teoría y fundamentos: “la idea de «fundamentos del conocimiento» es producto de la elección de metáforas perceptivas” (Rorty, 1989, 151).

### **A modo de conclusión: puntos en común y discordancias entre ambos autores**

En primer lugar y a partir de todo lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que en ambos autores salta a la vista una expresa crítica a la epistemología moderna y a la tradición cartesiana en particular, como así también al rol asignado a la filosofía en tanto búsqueda de fundamentos del conocimiento. También notamos que ambos critican la noción de que la teoría es la instancia de conocimiento privilegiada, y en cambio la ven como derivada del trato práctico con el mundo. Ambos comparten una perspectiva historicista, en la cual se advierte una crítica a la hipostatización, es decir la tendencia que toma como eterno el punto de vista desde el que se mira, desconociendo las determinaciones que juegan, y los intereses en torno a los cuales se produce el conocimiento.

Consideramos que Heidegger y Rorty entran por caminos distintos a la misma crítica a la epistemología moderna, y esto es algo que asumimos como relevante dada la distinción que acostumbra trazarse entre distintas corrientes filosóficas que se ocuparían de temas distintos de un modo inconmensurable. Rorty se centra más en el sujeto conocedor, en cuestionar la metáfora de la mente como espejo y abogar en favor de que la certeza se desprende de prácticas sociales. Busca en última instancia dejar de lado los problemas de la teoría del conocimiento, mostrando que éste puede entenderse de otra manera y por lo tanto, revestir otros intereses. Sin embargo también podemos notar un cuestionamiento al objeto de conocimiento, que va de la mano con esta crítica a la hipostatización que mencionamos recién: no hay algo así como la realidad con mayúsculas, no hay tampoco esencias que el sujeto deba aprehender. Se trata de relaciones sociales, y de convenciones lingüísticas.

Con respecto a esto último, vemos a Nietzsche como antecedente común a los dos autores trabajados. Heidegger propone asumir la finitud, dejando de lado la concepción previa del ser como permanente presencia. Por su parte Rorty habla de abandonar el "confort metafísico", criticando fuertemente las



hipostatizaciones de la metafísica y de la epistemología. Esto nos recuerda a cuando Nietzsche habla de asumir el devenir, en lugar de refugiarse en conceptos eternos y atemporales, en fundamentos rígidos, en la verdad universal, en la eternidad. Éste criticó fuertemente la sustancialización de creaciones humanas (como los conceptos), y abogó por la importancia de la interpretación en desmedro de la noción de verdad como correspondencia.

Por su parte, Heidegger pregunta por el ser mediante su método de una fenomenología hermenéutica. Resulta fundamental su abordaje de la dimensión temporal, en tanto crítica al sujeto a-histórico sostenido por la teoría del conocimiento de la Modernidad. Busca poner de manifiesto el ámbito de la precomprensión como aquello que posibilita nuestras prácticas y nuestro conocimiento. Heidegger rescata la temporalidad, la finitud, la historia. Rorty hace lo propio al hablar de las convenciones y las prácticas sociales, de los intereses que mueven nuestras acciones, todo en pos de sostener que no hay algo así como un conocimiento desinteresado.

Podemos decir que en ambos autores es notoria la revalorización de la vida activa como instancia primaria, siendo el conocimiento teórico (contemplación) una instancia derivada. En Rorty esto presenta además un marcado sesgo político (algo que toma de Dewey), en donde esa jerarquización entre contemplación y acción iba de la mano con una jerarquización en la valoración de los distintos roles en una sociedad. Heidegger habla de un modo de ser en relación con el mundo, que es el suelo del cual puede luego brotar la teoría, la contemplación. Entendemos que así sortea el abismo ontológico del dualismo cartesiano, y podría decirse que Rorty va también en esa misma línea.

En ambos notamos un marcado cuestionamiento a la metáfora de lo visual: Rorty quiere dejar atrás la metáfora de la mente como espejo en el que se refleja la naturaleza, y también la concepción de que el conocimiento más puro consiste en contemplar desinteresadamente. Heidegger sigue esta misma línea de fuerte crítica a la contemplación desinteresada, al sostener que no se trata de desprenderse de los prejuicios al momento de acercarse a las cosas, sino que son esos prejuicios los que posibilitan todo conocimiento, en tanto son horizonte de comprensión. El “contramodelo” de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, se corresponde con lo criticado por Rorty en tanto representacionismo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

Como otra coincidencia, podemos marcar que Heidegger critica la noción de que hay algo así como una esencia humana definida, y esgrime que somos interpretadores de nosotros mismos (Dreyfus, 1996, 25). Por su parte Rorty busca desarmar la noción (arraigada en distintas y numerosas concepciones filosóficas) de que la esencia del hombre es descubrir esencias (Rorty, 1989, 323).

Podríamos afirmar que Heidegger deja de lado lo epistemológico en favor de lo ontológico, mientras que Rorty se vuelca a una visión pragmática y propone cambiar de tema y de vocabulario. En definitiva, Rorty quiere dejar de lado la definición de conocimiento como relación entre sujeto y objeto. Y en la adopción de la definición del conocimiento en términos de creencia verdadera justificada, el ámbito de la justificación está constituido por prácticas sociales, intersubjetivas. En cambio Heidegger no aboga por una nueva definición de conocimiento, sino de autenticidad de la existencia con conciencia de la finitud, al “dejar hablar al ser”.

La crítica a la epistemología moderna en ambos pensadores parece ir de la mano con una toma de posición respecto de lo que es y de lo que debe ser la filosofía. Aquí es donde resaltan más las diferencias entre ellos. Heidegger sostiene que va por el lado del pensamiento continuo del ser. Mientras que Rorty, fiel a Dewey, termina sosteniendo que la filosofía es importante para hacernos sentir mejor, y no por sí misma, como despliegue de una tradición.

## **Bibliografía**

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. (1992). *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.

- DANCY, J. (2007). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- DESCARTES, R. (2006). *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa.
- DREYFUS, H. (1996). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- FAERNA, A. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI.
- GADAMER, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- GRONDIN, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder.
- . (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (1997a). La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- . (1997b). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- . (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- KALPOKAS, D. (2005). *Richard Rorty y la superación pragmática de la epistemología*. Buenos Aires: del Signo.
- PÉREZ DE TUDELA, Jorge (1988). *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid: Cincel.
- RODRÍGUEZ, Ramón. (2014). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial síntesis.
- RORTY, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- . (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- . (1996a). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- . (1996b). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- . (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.
- SEGURA PERAITA, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- VATTIMO, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.