

¿Es consistente la concepción rortyana del conocimiento?

Is The Rortyan Conception Of Knowledge Consistent?

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE*

Resumen: Richard Rorty, representante del neopragmatismo americano, lleva a cabo una crítica de la concepción del conocimiento como representación exacta de la realidad, para mostrar que esta visión del conocimiento ya no funciona. La concepción neopragmatista reduce el conocimiento a un instrumento útil para la conversación, con el objetivo de encontrar acuerdos no forzados. En este trabajo se presenta la concepción rortyana del conocimiento, para analizar la propia consistencia interna del neopragmatismo o, lo que es lo mismo, del *epistemological behaviourism*.

Palabras clave: Rorty, neopragmatismo, conocimiento, intelecto, realidad.

Abstract: Richard Rorty, a representative of American neopragmatism, carries out a critique of the conception of knowledge as exact representation of reality to show that this idea does not work. The neopragmatist vision, characterized as «epistemological behaviourism», reduces knowledge to an instrument useful for conversation, with the objective of arriving at unforced agreements. In this present work the neopragmatist treatment of knowledge is presented, in order to analyse the internal consistency of neopragmatism or of epistemological behaviourism.

Key words: Richard Rorty, neopragmatism, knowledge, intellect, reality.

1. La interpretación rortyana del conocimiento como representación exacta

Rorty considera que la concepción del conocimiento de la filosofía occidental se forjó en el mundo griego, concretamente, a través de las formulaciones de Platón y Aristóteles. Precisamente, es esta concepción del conocimiento la que va a determinar el futuro de la epistemología tradicional: «Platón y Aristóteles sugirieron que los animales vivían en el mundo de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y que, por ello, no eran capaces de *conocer*, porque el conocimiento consiste

Fecha de recepción: 5 de diciembre de 2011. Fecha de aceptación: 11 de enero de 2012.

* Doctor europeo en Filosofía por la Universidad de Murcia, becario posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la *Università degli Studi di Padova*, Italia. Este trabajo ha sido posible realizarlo gracias a una beca de formación posdoctoral del Programa Séneca 2010, integrada en el Plan de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia 2007-2010, y se inserta en el marco del Proyecto de investigación «La metafísica tras la superación posmoderna de la metafísica» (FFI2008-05782/FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Email: jogarlarlo@um.es. Líneas de investigación: metafísica y teoría contemporánea del conocimiento, y su confrontación con la metafísica clásica, sobre todo, de tradición aristotélica. Publicaciones recientes: «Richard Rorty y la metafísica», en *Filosofía Oggi*, anno XXXIV, nº 133-134 - F. I-II - Gennaio-Giugno 2011, pp. 135-148; *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, editorial Laertes, Barcelona 2012, ISBN: 978-84-7584-866-2.

en ir más allá de la apariencia y llegar a la realidad»¹. El conocimiento está determinado, conforme a la lectura rortyana de los griegos clásicos, por la capacidad de superar las apariencias para alcanzar la realidad.

En *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richard Rorty considera lo siguiente: «La idea de la «contemplación», del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto *theoría*, convierte al Ojo de la Mente en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento»². Con estas palabras, Rorty está considerando que la noción de mente, eso que Aristóteles denominó como *noûs*, y que constituía la parte inmaterial del hombre, tuvo la fuerza suficiente para convertirse en la metáfora del conocimiento³. Rorty cree que Aristóteles entendió esta metáfora a partir de la concepción hilemórfica del conocimiento, según la cual, el sujeto se hace idéntico al objeto. El entendimiento vuelve sobre sí mismo y examina las formas de las cosas, ya que «las formas substanciales de la «raneidad» y de la «estrelleidad» penetran hasta el entendimiento aristotélico, y están allí de la misma manera que lo están en las ranas y en las estrellas»⁴. Esta concepción mentalista del conocimiento sufrió cierta modificación con Descartes, según cuenta Rorty, pues para el filósofo francés lo que hay en la mente son representaciones de las cosas, siendo el «Ojo interior» el que examina estas representaciones, «con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad»⁵. Sin embargo, y a pesar de las diferencias entre estas concepciones, Richard Rorty considera que ambas utilizan la imagen del «Espejo de la Naturaleza»⁶.

En el escrito arriba mencionado, Rorty dice que la idea de la mente como espejo de la naturaleza llegó a ser la base de la epistemología moderna. Descartes, a través de Locke, introdujo la noción *moderna* de «idea» como el contenido interior de la mente. Así pues, la mente humana era concebida como un espacio interior en el que tanto las sensaciones perceptivas como las corporales, las verdades matemáticas como las reglas morales y, en definitiva, todo el resto de lo que llamamos mental, eran objeto de observación por parte de un único «Ojo Interior»⁷. Según Rorty, la clave que encontró Descartes para agrupar todo lo que pertenece al ámbito mental está en la característica común de «la indubitabilidad», es decir, en el hecho de que «los dolores, los pensamientos y la mayoría de las creencias son de tal condición, que el sujeto no puede dudar que los tiene»⁸.

En el cambio cartesiano de la mente como «escenario interno», Rorty considera que se dio el triunfo de la búsqueda de la certeza, propiciando el camino para que la filosofía se ocupara de la ciencia, cuyo centro era la epistemología⁹. El paradigma del giro epistemológico del siglo XVII consistía en poder ofrecer una explicación de los procesos mentales para confirmar cuándo había o no conocimiento. En este sentido, la filosofía, sobre todo a partir de la Modernidad, se concibió así misma como «Teoría general del conocimiento». La caracterización de la filosofía bajo este epígrafe se estableció con Descartes, pero tomó

1 R. Rorty: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997, p. 77.

2 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 45.

3 *Ibid.*, pp. 46-47.

4 *Ibid.*, p. 50.

5 *Ibid.*, p. 51.

6 *Ibid.*, p. 50.

7 *Ibid.*, p. 54.

8 *Ibid.*, p. 58.

9 *Ibid.*, p. 64.

conciencia de sí misma a partir de Kant, como especifica Rorty: «Cuando Kant hubo escrito su obra, los historiadores de la filosofía pudieron situar a los pensadores de los siglos XVII y XVIII como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta «¿Cómo es posible nuestro conocimiento» e incluso de proyectar esta cuestión hasta los pensadores de la antigüedad»¹⁰.

Rorty entiende que la idea de una «teoría del conocimiento» se desarrolló para resolver el problema de si nuestras representaciones internas son exactas. Descartes propició el terreno de la epistemología ofreciendo «la mente humana» y la idea de representaciones internas. Locke recogió la herencia cartesiana e indagó la naturaleza, origen y límites del conocimiento, estudiando el funcionamiento de la mente. Kant, definitivamente, consiguió dotar a la filosofía de una teoría general del conocimiento, cuando ubicó el espacio exterior en el interior y afirmó, en comunión con la certeza cartesiana, que el espacio exterior se construía con las representaciones del espacio interior¹¹. Sin embargo, todos ellos tienen en común una cosa: haber sido cautivados por la metáfora de la visión, es decir, por la idea de «mente» como un gran espejo que contiene representaciones diversas. Esta imagen llegó a ser la base de la epistemología moderna y propició que el conocimiento se entendiese como representación exacta: «Saber [dice Rorty] es representar con precisión lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones»¹². Según esta definición, la filosofía puede ser entendida como una «teoría de la representación», pues, como dice Rorty, «la preocupación fundamental de la filosofía es ser una teoría general de la representación, una teoría que divida la cultura en áreas que representen bien la realidad, otras que la representen menos bien y otras que no la representen en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)»¹³.

El juicio histórico de Rorty sobre los escritores del siglo XVII en general es que entendieron que «el conocimiento de» era anterior al «conocimiento de que». Es decir, la epistemología tradicional nunca creyó que el conocimiento fuese una relación entre una persona y una proposición, sino, al igual que Aristóteles, los filósofos de la época moderna entendieron el conocimiento como «una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones»¹⁴. Esta concepción del conocimiento ha sido caracterizada por Rorty como la idea del «conocimiento-espectador» y ésta se deriva de considerar el conocimiento con el modelo de la visión. El conocimiento ha sido entendido por la tradición, según Rorty, como una relación de confrontación en la que los objetos, en cuanto objetos de contemplación, deben ser representados fielmente¹⁵. Esta relación entre los objetos y su representación se cristalizó en preguntas sobre los fundamentos del conocimiento, ya que éstos suponían la base desde la que se explica y justifica la noción del conocimiento como representación exacta de la realidad.

10 *Ibid.*, p. 128.

11 *Ibid.*, pp. 132-133.

12 *Ibid.*, p. 13.

13 *Ibid.*, p. 13.

14 *Ibid.*, p. 136.

15 Richard Rorty hereda la idea del «conocimiento-espectador» del pragmatista americano John Dewey. Cfr. R. Rorty: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.

Para Rorty, la idea de «fundamentos del conocimiento» es fruto de la comprensión del conocimiento como visión o, como él mismo indica, de la elección de metáforas perceptivas. Entender el conocimiento y la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos a los que se refieren las proposiciones exige la necesidad de un fundamento. Si el conocimiento consiste en la representación fiel o exacta de la realidad, o dicho de otro modo, si la filosofía tradicional ha entendido el conocimiento como una relación privilegiada entre las proposiciones y los objetos de que tratan dichas proposiciones, Rorty cree que el conocimiento necesitaba un fundamento. Rorty considera que si se admite la noción del conocimiento como una confrontación entre el sujeto y el objeto, «desearemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto, hasta llegar a una situación en la que el argumento no sólo fuera absurdo sino imposible». Esta «compulsión del objeto» significa, según Rorty, «llegar a los fundamentos del conocimiento», pues «el que se sienta atrapado por el objeto en la forma requerida será *incapaz* de dudar o de ver una alternativa»¹⁶.

Los fundamentos, indica Rorty, son los que hacen posible la representación exacta de los objetos, pues constituyen la base primigenia de cualquier conocimiento posterior. El origen del conocimiento está en la aprehensión directa de algo elemental que sirve de base para cualquier conocimiento posible, es decir, una serie de representaciones privilegiadas que el filósofo puede reconocer. Por esta razón, Richard Rorty considera que «el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constricción —un deseo de encontrar «fundamentos» a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se pueden negar»¹⁷.

2. La crítica de Rorty al conocimiento como representación exacta

Según Rorty, después de los últimos intentos de Husserl en la fenomenología y de Russell en la filosofía analítica, la filosofía como disciplina científico-rigurosa-universal ha dejado de funcionar¹⁸. ¿Por qué? Porque, en los intentos de superar la opinión por el conocimiento, «lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión»¹⁹. La aparición de determinados trabajos llevados a cabo en el campo de la filosofía analítica como *El empirismo y la filosofía de la mente* de Sellars y *Dos dogmas del empirismo lógico* de Quine presentó varias dudas sobre las posibilidades de «representación exacta de la realidad». Las doctrinas de estos filósofos de la tradición analítica son expresión, según Rorty, de la tesis siguiente: «Ninguna explicación de la naturaleza del conocimiento puede basarse en una teoría de las representaciones privilegiadas con la realidad»²⁰.

16 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 151.

17 *Ibid.*, p. 287.

18 *Ibid.*, p. 158.

19 R. Rorty: *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 48.

20 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 171.

a) *El mito de lo dado: crítica a los fundamentos del conocimiento*

Rorty recoge la tesis de Sellars, según la cual, el conocimiento como aprehensión directa de lo dado, de lo sensible, es un mito. Para el filósofo analítico Wilfrid Sellars, la experiencia inmediata de los fenómenos está presupuesta por el proceso de adquirir el uso del lenguaje. En la obra que lleva por título *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars dice que el uso del lenguaje es un requisito previo para tener conciencia de la experiencia. Es decir, «la conciencia de cualquier clase, hecho o entidad abstracta —incluso de los particulares— es una cuestión lingüística»²¹.

Gran parte del *Empiricism and the Philosophy of Mind* es una demostración de que la realidad no-lingüística es condición causal para el conocimiento, pero no la base para el conocimiento; al menos, así lo interpreta Rorty. A través de la crítica de Sellars, Rorty sostiene que sólo lo que tiene naturaleza proposicional (lingüística) puede justificar otra proposición (por ejemplo una creencia perceptiva). Por lo tanto, como el mundo o la realidad carecen de naturaleza proposicional (no es una proposición), el mundo no puede justificar nuestras creencias, sino sólo causarlas. El conocimiento es causado por el mundo o por la realidad, pero nunca puede ser la base, es decir, lo que da fundamentos al conocimiento. La premisa de este argumento es que, para Rorty, no existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional. Haciendo uso de la crítica de Sellars a la idea de lo dado, Rorty dice que hemos aprendido que, a pesar de que para dar una explicación causal del conocimiento resulte útil remitirnos a los datos sensoriales, conceptos, proposiciones, etc., no por ello debemos admitir, por ejemplo, que el conocimiento del verdor o de la forma triangular, etc., sean la base a partir de la cual se infiere el conocimiento de otras realidades²².

En *Ciencia, percepción y realidad*, Sellars nos dice que no podemos caer en la «teoría abstractiva de la formación de conceptos». Esta teoría dice lo siguiente:

«Nos hacemos con la dotación básica de conceptos a partir de la percepción directa de los objetos físicos como determinadamente rojos, triangulares, etc.[...] Pero esto es, en el mejor de los casos, una semiverdad engañosa; pues si bien no se tiene el concepto de rojo hasta haber percibido directamente algo como rojo, ser rojo, o sea, el llegar a ver algo como rojo, es la culminación de un complicado proceso que consiste en la lenta formación de una configuración multidimensional de respuestas lingüísticas. [...] Así pues, mientras que la constitución de los conceptos empíricos básicos coincide con la de una percepción directa de que suceda esto o lo otro, la teoría abstractiva, como vio Kant, comete el error de suponer que el espacio lógico del concepto se transfiere simplemente desde los objetos de la percepción directa al orden intelectual; y la idea de que este espacio lógico es algo a que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente adaptado, es una adaptación, más que un rechazo, de la tesis kantiana según la cual las formas de la experiencia son a priori e innatas»²³.

21 W. Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Introduction by Richard Rorty), Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 63. Sellars denomina a esta doctrina como «psychological nominalism» (nominalismo psicológico).

22 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 172.

23 W. Sellars: *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, p. 101.

Como podemos apreciar, Sellars está indicando que, a pesar de que podamos explicar el conocimiento a partir de lo dado, es decir, los datos que proceden de la experiencia, ello no fundamenta el conocimiento. A partir de la obra de Sellars, Rorty afirma que «siempre será un error hablar de nuestro contacto con el verdor o con una instanciación del verdor como si fueran la «base» (en oposición a ser una condición causal) de nuestro conocimiento de que «esto es verde» o que el «verdor es un color»»²⁴. Pues bien, si llegar a «ver algo como rojo» es la culminación de un «proceso de configuración multidimensional de respuestas lingüísticas», es decir, «un espacio lógico que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente heredado», «la justificación de ver algo como rojo se da en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí»²⁵. Dicho de otra forma: si no podemos adquirir un concepto sin tener otros muchos y éstos a su vez se adquieren en un lenguaje heredado, podemos aseverar que la justificación de nuestras proposiciones tiene lugar en una comunidad determinada. Así pues, la justificación de la creencia no puede estar referida a la realidad extra-comunitaria y extra-lingüística, puesto que no hay una fundamentación ontológica de nuestras creencias. Decir que «S conoce que p» no es una relación que se dé entre sujeto y objeto; sólo podemos justificar que «S conoce que p» cuando nos introducimos en la comunidad lingüística de «S» y en ella se maneja el concepto «p»²⁶.

b) *Los dogmas del empirismo*

Las doctrinas de Quine sobre «la indeterminación de la traducción» y «la inescrutabilidad de la referencia» son utilizadas por Rorty para presentar serias dudas sobre la implicación de «cuestiones de hecho», cuando se trata de atribuir significado a las elocuciones y creencias de las personas. Según la interpretación de Rorty, Quine critica «la concepción de que el lenguaje es expresión de algo «interior» que debe descubrirse antes de que podamos saber qué significa una elocución, o interpretar la conducta lingüística de los que realizan las elocuciones (por ejemplo, atribuirles creencias, deseos y culturas)»²⁷. Esto implica el abandono de la idea empirista-lógica de la «verdad en virtud del significado» y la idea de la «verdad conceptual», para prescindir de la distinción kantiana entre verdades analíticas y verdades sintéticas.

El primer dogma del empirismo consiste en la distinción que el Círculo de Viena heredó de Kant entre «proposiciones analíticas y «proposiciones sintéticas» (verdades necesarias y verdades contingentes respectivamente). La verdad de las primeras se determina mirando sólo los conceptos o los conceptos puros y formas puras de la intuición —por medio del análisis lógico o lingüístico sin tener que mirar a la experiencia— y la verdad de las segundas se obtiene recurriendo a información extralingüística. El segundo dogma atacado por Quine consiste en la suposición de que un enunciado aislado del resto de enunciados puede ser confirmado o refutado. Según el filósofo analítico, nuestros enunciados sobre el mundo

24 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 172.

25 *Ibid.*, p. 174.

26 *Ibid.*, p. 175.

27 *Ibid.*, p. 181.

externo no son contrastados ante la experiencia sensible individualmente sino en conjunto²⁸. El resultado de este análisis en «Los dos dogmas del empirismo» es el rechazo de la posibilidad de poder determinar el contenido empírico de las oraciones aisladas y la tesis holista según la cual, nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente²⁹.

La tesis de «la indeterminación semántica», a través del experimento de «la traducción radical» llevado a cabo por Quine, constata que es posible la construcción de dos diccionarios que den razón de los mismos datos de experiencia y sean semánticamente incompatibles entre sí. Los resultados de la indeterminación de la traducción son trasladados a la teoría de la referencia en la forma de «la tesis de la relatividad ontológica»³⁰. Rorty recoge el argumento quineano de «*Ontological Relativity*» que dice así: «Lo que tiene sentido es decir no qué son los objetos de una teoría, hablando absolutamente, sino cómo una teoría de los objetos es interpretable o reinterpretado en otra... Estas reflexiones nos llevan a apreciar que el enigma de ver las cosas al revés, o en colores complementarios, merece tomarse en serio y aplicar sus conclusiones con profusión. La tesis relativista a que hemos llegado es ésta: no tiene sentido decir qué son los objetos de una teoría, como no sea para interpretar o reinterpretar esa teoría en otra... El hablar de las teorías subordinadas y de sus ontologías es significativo pero sólo con relación a la teoría básica con su propia ontología adoptada primitivamente y en el fondo inescrutable»³¹.

A pesar de que Rorty asume las críticas que se le han hecho a Quine, el neopragmatismo se queda con lo que sigue: si aceptamos la crítica a la idea de verdad en virtud del significado y abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda «de los aspectos privilegiados en el campo de la conciencia que son piedras de toque de la verdad», estamos en disposición de abandonar la aspiración a «una teoría del conocimiento»³². Lo que verdaderamente le interesa a Rorty es que las propuestas de Sellars y de Quine se ven confirmadas por argumentos holísticos de esta forma: no podremos entender las partes de una cultura, práctica, teoría, lenguaje o cualquier otra cosa desconocida, a no ser que sepamos cómo funciona todo el conjunto y no podemos captar cómo funciona todo el conjunto hasta que no tengamos alguna comprensión de sus partes³³. De este modo concluye: «La palabra *conocimiento* no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una «teoría del conocimiento», y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es «irracional»»³⁴.

28 M. Garrido: «El empirismo radical y holista de Quine», en: M. Garrido, L.M. Valdés, L. Arenas (coords.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, p. 321.

29 Cfr. W.V. Quine: «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60; reimp. en *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 20-46.

30 M. Garrido: «El empirismo radical y holista de Quine», pp. 323-324.

31 W.V. Quine: *Ontological Relativity and other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, pp. 50-51.

32 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 196.

33 *Ibid.*, p. 290.

34 *Ibid.*, p. 322.

3. De la epistemología a la hermenéutica: *epistemological behaviourism*

En un documental sobre la figura de Richard Rorty que se emitió en la BBC 4 en el año 2003, figuraba este título: *Richard Rorty: The Man Who Killed Truth*. («Richard Rorty: el hombre que mató la Verdad»). Richard Rorty resume de modo convincente su veredicto sobre el futuro de la filosofía con las siguientes palabras: «Tal y como yo veo la filosofía contemporánea, la gran división está entre representacionistas, la gente que cree que hay una naturaleza intrínseca de la realidad no-humana que los seres humanos tiene el derecho de captar (*grasp*), y, los anti-representacionistas. Pienso que F.C.S. Schiller iba por buen camino cuando dijo que «El pragmatismo... es, en realidad, únicamente la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento». Considero que el punto de Schiller consiste en entender que la pretensión humanista de que los seres humanos tienen responsabilidades únicamente los unos con los otros implica el abandono del representacionalismo y el realismo»³⁵.

La cuestión que Rorty se plantea es la siguiente: «¿Podemos tratar el estudio de la «la naturaleza del conocimiento humano» sólo como el estudio de ciertas formas en que interactúan los seres humanos, o requiere un fundamento ontológico (que implica una forma específicamente filosófica de describir los seres humanos)?»³⁶. Con esta pregunta, el neo-pragmatismo pretende entender el conocimiento de forma pragmática, es decir, considerar sólo y exclusivamente las relaciones que mantenemos entre nosotros y con el resto de los seres finitos. Esta forma de entender el conocimiento ha sido englobada bajo el título de *epistemological behaviourism*, que consiste en «explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero»³⁷.

La postura pragmática respecto al conocimiento consiste fundamentalmente en el rechazo de dos tesis; una consiste en la afirmación de que «el conocimiento lo es de una realidad independiente» y otra que dice que «el conocimiento se expresa en proposiciones que son verdaderas, porque representan con exactitud esa realidad»³⁸. Rorty cree que si el problema del conocimiento se hubiera tratado en términos de las relaciones entre proposiciones y personas y no entre proposiciones y realidad no-humana, estaríamos hablando ahora de otra «Historia de la filosofía». Este enfoque nos sitúa en el plano de la conversación, de la práctica social y evita el de la confrontación, o lo que es lo mismo según Rorty, nos introduce en la hermenéutica y nos aleja de la epistemología: «Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo»³⁹.

Para Rorty, la hermenéutica pretende ser una actividad, en lugar de una nueva teoría del conocimiento. El ataque a la filosofía tradicional entendida como «teoría general del conocimiento» no implica la necesidad de tener que teorizar de nuevo para determinar qué sea

35 R. Rorty: *Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 134.

36 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 166.

37 *Ibid.*, p. 165.

38 R. Rorty: *Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3)*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 94.

39 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 162.

eso que llamamos conocimiento. Así de convincente se muestra Rorty en el capítulo «De la epistemología a la hermenéutica» en su *The Philosophy and the Mirror of Nature*: «No estoy presentando a la hermenéutica como «sucesora» de la epistemología, como una actividad que ocupe el vacío cultural ocupado en tiempos por la filosofía epistemológica. [...] Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el vacío cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constrictión y confrontación—»⁴⁰.

La hermenéutica prefiere ver el conocimiento como una cuestión de conversación. Podemos decir que el conocimiento para el neopragmatista tiene lugar en una conversación entre hablantes y no en la confrontación con la realidad: «Una cuestión de conversación y de práctica social»⁴¹. En este sentido, la hermenéutica ve la conversación como un terreno propicio en la esperanza de que se lleguen a «acuerdos», o cuando menos, a «desacuerdos interesantes o fructíferos»⁴². Para ello, el pragmatismo concibe el conocimiento no como relación entre mente y realidad, sino, más o menos, como «la capacidad de alcanzar un acuerdo utilizando la persuasión antes que la fuerza»⁴³. La hermenéutica no considera que el acuerdo sea señal del hallazgo de un terreno común que une a todos los miembros de la conversación. La esperanza de llegar a acuerdos se fundamenta en la posibilidad para adquirir la jerga propia del interlocutor con el que conversamos. Por esta razón, Rorty cree que tener conocimiento de algo se parece más a tener conocimiento de una persona: «La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es cuestión de *phronesis* más que de *episteme*»⁴⁴. La hermenéutica establece conexiones entre nuestra propia cultura y otras, con la esperanza de elaborar nuevas metas, palabras o disciplinas para sacarnos de nosotros mismos con «la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos»⁴⁵.

El principio práctico que caracteriza al neopragmatismo —al negar que el conocimiento se defina como representación exacta de un mundo externo— asume la indagación o la investigación como un modo de usar la realidad. Rechazando la idea de un «único modo en el que el mundo es», Rorty asume que hay muchas formas de actuar. Así lo expresa: «El conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad»⁴⁶. Esta es una actitud consecuente con el conocimiento antirrepresentacionista y significa lo siguiente: «El conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad»⁴⁷.

Esta caracterización pragmática implica que el conocimiento es una herramienta, que nos permite actuar de manera concreta en la esperanza de alcanzar la felicidad. Para Rorty, el conocimiento es un instrumento que debe ser juzgado en función de su utilidad para un

40 *Ibid.*, pp. 287-288.

41 *Ibid.*, p. 162.

42 *Ibid.*, p. 289.

43 R. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 125.

44 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 291.

45 *Ibid.*, p. 326.

46 R. Rorty: *Consecuencias del pragmatismo*, p. 23.

47 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 15. Cfr. W.R. Darós: «Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 99, pp. 95-107.

fin determinado. El giro crucial en el panorama epistemológico de Rorty supone un cambio en el modo de concebir el sujeto cognoscente: una radical centralidad del sujeto, sin tener en cuenta la realidad. Es el sujeto —en diálogo con los demás— el que afecta, determina y opera sobre la realidad para modificarla. Tomando como punto de partida las consideraciones oportunas sobre lo que es más conveniente y más útil para una sociedad en un momento concreto, el conocimiento para el neopragmatismo tiene una única meta: satisfacer aquellos fines que una determinada sociedad se ha dado⁴⁸.

4. ¿Es consistente el tratamiento neopragmatista del conocimiento?

La crítica que Rorty hace a la concepción del conocimiento se justifica por la falacia del empirismo, es decir, por la imposibilidad para obtener conocimiento, a partir de representaciones privilegiadas de los objetos; ésta es la crítica a los fundamentos del conocimiento. Ahora bien, el hecho de que esta concepción del conocimiento como representación exacta de la realidad no funcione, ¿legítima y hace plausible la concepción rortyana del conocimiento conforme con el *epistemological behaviourism*?, ¿es consistente el tratamiento neopragmatista del conocimiento? A partir del *epistemological behaviourism* de Rorty se puede afirmar que el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde la negación de la tesis del conocimiento como representación exacta de la realidad a la conclusión de que el conocimiento es una mera cuestión de conversación y que todo lo que podemos hacer es comparar una descripción con otra, no puede justificarse⁴⁹. Por esta razón, la tesis que aquí se defiende es la siguiente:

La conclusión a la que llega el *epistemological behaviourism*, que consiste en «explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir», es decir, entender el conocimiento únicamente como una «cuestión de conversación o práctica social»⁵⁰, es contradictoria, puesto que asumir el conocimiento como una simple «conversación o práctica social» exige un conocimiento no sólo de los hablantes en la conversación, sino de la propia realidad.

Si se considera el proceso que parte con la percepción sensible y el significado auténtico del realismo clásico —que asume la tesis de Rorty de que las estrellas, las mesas, las personas constituyen el mundo en la medida en que son los referentes, cuya inexistencia, nadie cuestionaría—, el paso de la epistemología a la hermenéutica no está justificado y, cuando menos, debe ser cuestionado. Pero no puede justificarse, porque la idea misma de «conversación» asume una concepción del conocimiento que pone en relación el intelecto y la realidad. Por ello, el argumento que pretende demostrar que la epistemología tradicional es opcional no debería concluir en una propuesta del conocimiento como conversación,

48 R. Rorty: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, pp. 26-27. 47.

49 Como ha indicado Bernard Williams, la conclusión más drástica del pragmatismo de Rorty dice que lo único que podemos hacer es comparar la descripción que nosotros hacemos del mundo con otras descripciones. B. Williams: «Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism», en: A. Malachowski (eds.): *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 27.

50 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 162. 165.

cuando previamente Rorty ha afirmado que el mundo es el referente de nuestro lenguaje y la causa de nuestro conocimiento⁵¹.

En todos los escritos de Rorty, su crítica al realismo no implica una duda de la existencia del mundo externo, independiente de nuestro conocimiento. Desde esta perspectiva, el planteamiento de Rorty no es un nuevo escepticismo, pues él no niega que exista un mundo ni que tengamos un contacto directo con éste: «Nada cabe argumentar contra el sentido de «mundo» en el que éste es sencillamente cualquier referente hoy día asignable a la gran mayoría de nuestras creencias [...] el «mundo» consta simplemente de estrellas, personas, mesas y hierbas, todas esas cosas cuya existencia nadie, excepto el filósofo «realista científico» de turno, podría concebir»⁵². Rorty aceptaría que el mundo o la realidad puede ayudarnos a cambiar nuestras opiniones y creencias y a determinar la verdad de nuestras proposiciones, pues son causas de nuestro conocimiento. Ahora bien, si la realidad o el mundo es causa de nuestro conocimiento se está simplemente afirmando uno de los principios de toda teoría del conocimiento realista: la realidad es la causa y medida de nuestro saber. Este principio quiere decir que «las cosas reales son las formas previas y modelos de lo que nuestro entendimiento configura al conocer y constituirse como tal entendimiento»⁵³.

Esta concepción realista del conocimiento no quiere postular, por otro lado, el principio empirista —que Rorty critica— según el cual, el intelecto humano adquiere inmediatamente el conocimiento de los entes particulares. Decir que «las cosas reales son las formas previas y modelos de nuestro conocimiento», no quiere decir que nuestro conocimiento se deriva de ciertas representaciones privilegiadas de la realidad, que se constituyen como la base y el fundamento de cualquier otro conocimiento posterior. Para entender en qué medida el mundo es causa del conocimiento, atendiendo a la función que el intelecto lleva cabo, es preciso explicar cómo se forman los conceptos en el intelecto, para ver cómo se relacionan pensamiento y realidad en la adquisición de conocimiento.

La clave para evitar los problemas creados a partir del dualismo sujeto-objeto, pensamiento-realidad o realismo-antirrealismo, que se encuentran tanto en el racionalismo como en el empirismo y en la síntesis kantiana (doctrinas que Rorty critica), es el reconocimiento de la facultad intelectual del *noûs*, que aferra los aspectos inteligibles de lo que se presenta al sujeto, a través de la percepción. En primer lugar, es preciso notar que el término *noûs* (*intellectus*)⁵⁴ está referido a la capacidad cognoscitiva más alta que posee el ser humano y

51 En este sentido, comparto la idea de McDowell de que Rorty se equivoca cuando éste considera que para curarnos de la concepción del conocimiento como representación exacta, deberíamos abandonar el vocabulario de la objetividad y la imagen de un mundo como autoridad sobre nuestro conocimiento. Cfr. J. McDowell: «Towards Rehabilitating Objectivity», en: R. Brandom: *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 109-123.

52 R. Rorty: *Consecuencias del pragmatismo*, p. 74. (Comillas del autor). Esta tesis se repite con frecuencia a lo largo de toda la obra de Rorty. En los artículos que componen *Objetividad, relativismo y verdad*, Rorty insiste en que nosotros estamos modelados por el entorno en que vivimos; no podemos estar «fuera de contacto con la realidad»: p. 21; Cfr. R. Rorty: *Verdad y progreso*, p. 100; J. Stieb: «Rorty on Realism and Constructivism», *Metaphilosophy*, vol. 36, n. 3, 2005, pp. 272-294.

53 J. Pieper: *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, p. 29.

54 El término *noûs* se corresponde con el término latino (usado a partir de Boecio) *intellectus*, traducido al alemán por el monje benedictino Notker como *Vernunft*, usado para traducir a partir de Kant y de Baumgarten el término latino *ratio*. Por la enorme influencia de Kant en toda la filosofía, el término viene traducido normalmente como razón. Sin embargo, para evitar los equívocos en la relación razón-intelecto, *noûs*, *intellectus* vendrá siempre

que descubre la esencia de algo determinado. En el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene: «Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que se piensa en ellas o no»⁵⁵. Esta definición conecta con aquella que se pone de relieve en el libro II del *De anima* que dice así: «La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error»⁵⁶. Ambas afirmaciones están referidas a la operación que Aristóteles atribuye al intelecto en la formación de los «conceptos indivisibles». Lo que caracteriza al conocimiento intelectual es la capacidad de comprender la forma (*eídos*) o, mejor, la esencia (*tò tí ên ênai*). De modo que, poseer un concepto singular significa la comprensión de la esencia, el «qué es» una determinada cosa. Ésta tiene lugar en un tiempo indivisible, es decir, en un acto de intelección único, en el que se da la comprensión de lo que algo es. Por eso, se dice de éstos que o se comprenden, es decir, o se llega a aprehender aquello por lo que una cosa determinada es tal cosa, o no.

Ahora bien, la unicidad del acto en el que tiene lugar la intelección de la esencia no significa un conocimiento exhaustivo de la cosa, ni implica una comprensión inmediata del objeto. Aún, cuando la comprensión de «lo que algo es» tiene lugar en un tiempo indivisible, ésta aparece como resultado de un proceso de búsqueda. Así pues, inmediatamente después de decir que en la intelección de la esencia (cosas que son puro ser y actos) no se da lo falso (no es posible engañarse), Aristóteles indica: «Lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no»⁵⁷. Esto significa que «el qué es» (la definición) es objeto de búsqueda, de investigación, lo que implica que la definición de la esencia sea el resultado final de un proceso o de la investigación. Por eso, en los *Analíticos segundos*, cuando Aristóteles habla acerca de la aprehensión de los presupuestos (o protocondiciones) de la ciencia (en el fondo de cualquier discurso) —la existencia y la esencia—, presenta al *noûs* como el resultado de una *epagogé*, de un proceso, en el que, a partir de la sensación, surge un concepto: «Estando el sentido en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. [...] Aquellos en los que se da aquella persistencia tienen aún, después de sentir, la sensación de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no»⁵⁸.

Al inicio de los *Tópicos*, cuando Aristóteles ilustra los diversos usos de la dialéctica, considera que sólo ésta puede conducirnos a los principios propios de cada una de las ciencias (los principios que es necesario poseer para poder tener una cierta ciencia), los cuales, no siendo demostrables, deben ser discutidos por medio de las opiniones más reconocidas: «En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con

referido al intelecto, es decir, a la capacidad intelectual que posee el ser humano para comprender la realidad. Por otro lado, tampoco se debe confundir el término *noûs*, *intellectus* con una especie de intuición como conocimiento inmediato, no discursivo, como la intuición de la que habla Bergson. E. Berti: *Le ragioni di Aristotele*, Roma, Laterza, 1989, pp. 12-13.

55 Aristóteles: *Metafísica*, IX, 10, 1051b 30-32. Cito por la traducción al español de la edición trilingüe de García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

56 Aristóteles: *Acerca del alma*, II, 6, 430a 25-26. Cito por la traducción al español de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

57 Aristóteles: *Metafísica*, IX, 10, 1051b 32-33.

58 Aristóteles: *Analíticos segundos*, II, 19, 99b 36 - 100a 2. Cito por la traducción al español de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988.

respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: «En efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos»⁵⁹. Como ha indicado Enrico Berti: «Si la dialéctica es el arte de discutir en pro y en contra de una determinada tesis [...] el proceso de búsqueda de los principios, en el que consiste el conocimiento intelectual, será cualquier cosa menos algo inmediato»⁶⁰. Tampoco es inmediato el proceso de la demostración de las propiedades de los objetos a partir de sus propios principios, que consiste en lo que Aristóteles denomina ciencia. En ambos casos, el conocimiento intelectual tiene que ver con la búsqueda de las causas, pero, en el caso de la experiencia, el intelecto comprende el «qué» (*tò hóti*), es decir, lo particular⁶¹.

Lo diferenciador del conocimiento humano es que «en algunos surge un concepto [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas». En efecto, la obtención de los conceptos es un proceso activo y no meramente pasivo. Como Aristóteles mismo dice: «Cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas», es decir, cuando el intelecto asimila los datos que provienen a través de la percepción, «se da por primera vez lo universal en el alma»⁶²; o sea, el *noûs* (*intellectus*), intuye (comprende, conoce) la forma (*eîdos*) o lo que tal cosa es (*tò tí ên ênâi*). Es el intelecto el que fija algo que está dado desde el principio en la percepción y que no es una suma de sensaciones (como diría Locke). Como se puede apreciar en *Acerca del alma*, el *noûs* (*intellectus*) no es una facultad meramente pasiva⁶³. En estos pasajes, se observa cómo el «intelecto agente», o, mejor, el intelecto «en acto» es quien fija las improntas recibidas por la sensación. Con esta operación del intelecto se obtiene el concepto, que recoge del objeto la forma, o sea, la esencia universal. La función activa del intelecto en el proceso del conocimiento viene entendida como aprehensión, aferramiento, o un hacerse cargo de la realidad. El intelecto conoce qué es algo en referencia a la cosa concreta existente y desde la que comprende su esencia y a la que pertenece. De hecho, el sujeto humano cognoscente no pierde nunca de vista la unidad del proceso cognoscitivo, que tiene su origen en la percepción sensible⁶⁴.

Por esta razón, y en referencia al *epistemological behaviourism* (dónde el conocimiento equivale a mera conversación o práctica social), se puede afirmar que el auténtico diálogo comienza cuando el sujeto individual comunica con otros (a través del lenguaje) un determinado conocimiento, es decir, se da el encuentro entre dos o más locutores (poseen *lógos*). Entonces, nos situamos en el momento de la intersubjetividad y es aquí donde surge la cuestión de establecer un *acuerdo* entre las personas que están inmersas en la comunicación. Si el *acuerdo* se da, indica que el juicio de un sujeto sobre un objeto determinado es compartido por otros sujetos. Podemos decir, por tanto, que varios sujetos están *de acuerdo*

59 Aristóteles: *Analíticos segundos*, I, 101a 36 - 101b 4.

60 E. Berti: «Pensiero ed esperienza in Aristotele», en: *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, p. 60.

61 Aristóteles: *Metafísica*, I, 981a 24-30.

62 Aristóteles: *Analíticos segundos*, II, 100a 15-16.

63 Cfr. Aristóteles: *Acerca del alma*, III, 5-8.

64 A. Livi: *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Roma, Casa editrice Leonardo Da Vinci, 2005, p. 125.

en considerar una proposición como verdadera, porque comprenden (como sujetos) que tal proposición es «conforme» al objeto del que se predica. Ahora bien, si existe un *acuerdo*, es decir, si no se ha presentado ninguna objeción, es, porque todos los hablantes están *de acuerdo* en que el intelecto ha aferrado ese conocimiento conforme a la realidad, y que la realidad es inteligible en dicho conocimiento.

Conclusión

Si se comprende la relación necesaria entre el *noûs* (*intellectus*) y la realidad, se puede entender el conocimiento en términos de «conformación» y no de «representación exacta» de la realidad. De este modo podemos entender que la disyuntiva no es considerar el conocimiento «como relación con proposiciones» o «como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan dichas proposiciones», como presenta Rorty. Los términos proposición y objeto de la proposición son coexistentes en el momento en el que se da conocimiento. El intelecto comprende la realidad porque es capaz de comprender la realidad y la realidad es inteligible porque hay aspectos de la realidad que pueden ser entendidos. Es la realidad la que, a partir de su propia configuración, nos permite conceptualizarla y llegar a obtener conceptos, es decir, los elementos indivisibles que nos permiten emitir juicios. No tendríamos conceptos, si no hubiera realidad y no sabríamos que hay algo real si no fuésemos capaz de conceptualizar. Ahora bien, sólo en base a esta dinámica entre la realidad y el intelecto, que permite que el sujeto humano pueda hacer juicios y describir la realidad, es posible empezar a dialogar con nuestros congéneres y establecer una conversación con ellos. La conversación entre hablantes, exige, por tanto, una previa formación de conceptos (condición de posibilidad de la misma conversación) y éstos se forman a partir de una configuración «formal» de la realidad. Además, como ha indicado el propio Rorty, el mundo —a pesar de que no es el fundamento del conocimiento— es el referente de nuestro lenguaje y la causa de nuestro conocimiento. Por consiguiente, si el mundo o la realidad es el referente y la causa de nuestro conocimiento, el paso de la epistemología a la hermenéutica no puede justificarse, pues hay que tener en cuenta no sólo a los hablantes, sino también a la realidad.

Como conclusión, se puede constatar que la concepción neopragmatista del conocimiento, caracterizado como *epistemological behaviourism*, adolece de inconsistente, porque el juicio del neopragmatismo, que asevera que el conocimiento es solamente:

1. una cuestión de conversación y de práctica social;
2. una forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad,

está presuponiendo necesariamente una relación entre sujeto (*noûs*, *intellectus*) y realidad: el sujeto que participa en la conversación conoce a los hablantes y lo que ellos están diciendo, es decir, conoce la realidad y establece una relación entre su intelecto (a través del juicio) y la realidad. Además, y antes de que se establezca la conversación, el hablante ha conceptualizado la realidad, es decir, ha adquirido las ideas o conceptos, que son la condición de posibilidad para formular el juicio. De modo que, también en este caso, se está poniendo en relación los dos elementos básicos que intervienen en el conocimiento: intelecto y realidad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles: *Acerca del alma*. Traducción al español de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- Aristóteles: *Metafísica*. Traducción al español de la edición trilingüe de García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles: *Analíticos segundos*. Traducción al español de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988.
- Berti, E.: *Le ragioni di Aristotele*, Roma, Laterza, 1989.
- Berti, E.: «Pensiero ed esperienza in Aristotele» en *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 55-63.
- Darós W. R.: «Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 99, 2001, pp. 95-107.
- Garrido, M.: «El empirismo radical y holista de Quine», en Garrido, M., Valdés, L.M., Arenas, L., (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 321-324.
- Livi, A. (2005): *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Roma, Casa editrice Leonardo Da Vinci, 2005.
- McDowell, J.: «Towards Rehabilitating Objectivity», en R. BRANDOM (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 109-123.
- Pieper, J.: *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974.
- Quine, W.V.: «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60; reimp. en *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, pp. 20-46.
- Quine, W.V. (1969): *Ontological Relativity and other Essays*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rorty, R. (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Rorty, R. (1990): *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, R. (1996): *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- Rorty, R. (1996): *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, R. (1997): *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE.
- Rorty, R. (2000): *Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3)*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sellars, W.: *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.
- Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Introduction by Richard Rorty), Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Stieb, J.: «Rorty on Realism and Constructivism», *Metaphilosophy*, vol. 36, n. 3, 2005, pp. 272-294.
- Williams, B.: «Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism», en A. MALACHOWSKI (ed.), *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. 26-37.

