

J. Ignacio Olmos, ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE RORTY: Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature. Consequences of Pragmatism. Philosophy in History*¹

La obra de Richard Rorty ha sido saludada como una de las más importantes y provocadoras de la filosofía americana actual. Su autor la define, quizá tímida pero conscientemente, como *una suerte de prolegómeno a la historia de la filosofía centrada epistemológicamente en tanto que otro episodio de la historia de la cultura europea*. La mayor parte de las tesis de Rorty acerca de Wittgenstein, Heidegger y Dewey ya habían sido publicadas en 1976 (en **Overcoming the Tradition: Heidegger y Dewey**²), pero el reconocimiento del público sí pudo ser alcanzado con un libro específicamente metafilosófico en el que aquel inusual trío de pensadores era *rescatado* para la tarea de un pensar post-positivista.

1. El descontento con la filosofía analítica había comenzado, sin embargo, mucho antes. Expresada quizá sólo en revistas especializadas o en ensayos incompletos, la desconfianza en el análisis filosófico (especialmente en las sólidas construcciones del positivismo lógico) había producido ya numerosos proyectos que solventaban las deficiencias del método y que intro-

ducían en él nuevas válvulas de racionalidad.

Incluso antes de la muerte de Dios —o con ella y a causa de ella— la filosofía, entendida como filosofía primera en su carácter teológico, deambulaba ya enferma en los comienzos del siglo XIX. Fue a encontrar en Hegel su cumplimiento definitivo y concluyó su agonía en la separación, fatal e irreversible, entre las **Naturwissenschaften** y las **Geisteswissenschaften**. Tras una larga vida de unidad la filosofía se desintegró en forma de metafilosofías particulares cuyo desarrollo febril ahoga hoy los esfuerzos, ciertamente sobrehumanos, por elaborar una nueva filosofía primera.

Nuestro siglo se puso a trabajar desde el principio en la desmitologización de la racionalidad, como el producto final de la racionalidad misma. La transformación kuhniana de la historiografía (quizá mera hagiografía) en la historia social de las comunidades científicas, quiso revelar el secreto del **mito** del progreso. Feyerabend, más iconoclasta, atacó directamente la unidad (quizá no de la ciencia, pero sí) del método científico. El moderado trabajo de Popper **Logic of Discovery** tocó sólo uno de los problemas, pero la falsificación no logró reprimir la anarquía. Su alumno más famoso y leal, Imre Lakatos, destruyó el supuesto crecimiento continuo de la matemática en **Proofs and Refutations**, mostrando que la historia real de la matemática y de la ciencia en general no era sino una parodia de sus reconstrucciones racionales.

Después de todas estas batallas

en campos diversos y contra aspectos concretos de la filosofía propiamente dicha parece que la filosofía misma, como tal, se convierte en el objeto de reflexión general para un número cada vez mayor de filósofos analíticos (reflexión que, especialmente en el caso de Rorty, no es del todo ajena a la excitación de un cierto masoquismo profesional).

2. Los esfuerzos más recientes por reconciliar las diferentes corrientes de la filosofía continental y angloamericana (los esfuerzos por construir la síntesis) deben imputarse fundamentalmente a Ernst Tugendhat, J. Habermas, J. Simon y, especialmente, a K. O. Apel. Frente a estos intentos **positivos**, la propuesta de Rorty no parece ni una crítica **constructiva** ni otra manifestación de ese recurrente intento de ofrecer una nueva visión del mundo. Se presenta a sí mismo sólo como una **terapia**, aunque quizá no sea más que un mero diagnóstico: es, para decirlo con términos posmodernos, una **destrucción** que, confiando en el ejemplo de Wittgenstein trata de liberarnos de problemas y distinciones más que de aportar soluciones nuevas: sujeto y objeto, **Sinn** y **Bedeutung**, **Inhalt** y **Auffassung**, hecho y estado de cosas, son todos superados en una filosofía que renuncia a sí misma como disciplina de investigación reflexiva.

3. **Lo mental y la imposibilidad de los antípodas:** El problema mente-cuerpo, tal como se entiende desde Descartes, se salda en Rorty con la supuesta **invención de la mente**, tesis que excede con mucho

el *conductismo lógico* que Wittgenstein defendiese con los juegos del lenguaje, o el *error categorial* que denunciase Ryle. Llama Rorty la atención sobre el hecho de que detrás del término **mind** se escondía en la Antigüedad algo distinto de lo que pasaría a denotar a partir de Descartes, a saber, el acceso reflexivo a las ideas (platónicas) o universales; mientras que en la Edad Moderna se entenderá bajo este concepto el objeto de una reflexión sobre **lo interno** que aspira al fundamento de las facultades humanas del conocimiento. Para ello se construyen *representaciones privilegiadas* en las que se **presenta** ese interior. Surge inmediatamente la pregunta por la naturaleza de ese paso desde lo interior al cuerpo, como receptor y elaborador de estímulos materiales; por cómo lo **inmaterial**, de cuya discusión se ha ocupado siempre la filosofía, se transforma en lo **material**, en tanto que objeto propio de las ciencias particulares (incluido el propio cerebro y sus funciones relacionales).

La pregunta hipotética de si podemos *ver* efectivamente pensamientos (de **si conocemos suficientes relaciones neuronales**) es rechazada por su imposibilidad, por su impensabilidad: sospechosa asociación ésta, que ha llevado a M. Losonsky a afirmar la irónica dependencia de Rorty respecto del prejuicio epistemológico³ (Rorty parecería seguir reflejado en el mismo espejo que hizo añicos). No podemos, por tanto, *ver* una idea —supuesta la ausencia en nosotros de la idea previa de **idea**— en tanto no comprendamos los procesos mentales de una forma concreta o los interpretemos idealmente como fenóme-

nos. Lo ideal, piensa Rorty, debe ser identificado con lo fenoménico para que pueda ser concebido (como inmaterial). Vale como tal el fenómeno incuestionablemente inmaterial del dolor experimentado, en contraposición a los estímulos nerviosos objetivamente contrastables. El único camino para identificar lo fenoménico como algo inmaterial consiste en su tratamiento como universal (hablar, por ejemplo, en lugar del dolor directamente experimentado, de **painfulness**). La distinción mental-físico es, por tanto, dependiente de la distinción universal-particular y no al revés⁴. Resulta aquí evidente que Rorty contempla esta discusión desde el punto de vista de cómo se puede hablar de pensamientos (intencionales), de dolores (fenoménicos), etc., para lo que propone *hipostasiar* los universales. Quedaría entonces sólo la cuestión de por qué se habla filosóficamente de lo **inmaterial** frente a lo **material** y se intenta, como tema, identificarlos.

El paso decisivo hacia la invención de la mente consiste para Rorty en que para Descartes la indubitabilidad ya no era *una marca de la identidad*, sino algo que debía reorientarse más bien hacia *los dolores y los pensamientos* como formas de una sustancia singular. Con ello se sintetizaba en un algo único aquello para lo que los griegos carecía de nombre: la conciencia. El paso desde la mente-como-razón (como comprensión de universales) hasta la mente-como-escenario-interno se había cumplido. La unificación (o identificación) de dolor y pensamiento en una sustancia no-espacial se procuró a través del propio concepto de sustancia. Un hom-

bre individual o una rana ya no serían, como para Aristóteles o aun para Santo Tomás, un ejemplo de sustancia, sino lo extenso o inextenso en una radical disyunción.

A partir de esta **reconstrucción** histórica del conocimiento como obtención de representaciones adecuadas (y que encuentra su sentido en la **deconstrucción** de las pretensiones de fundamentación de la epistemología) extrae Rorty la interesante ficción de los antípodas como *personas sin mente* que nunca hablan de dolores subjetivos, sino sólo de los correspondientes estados corporales objetivos, cuya contrastabilidad está asegurada. Se trata de saber si el hablar acerca de *estados mentales* cumple **no sólo** la misma función que el hablar acerca de neuronas y de cómo podremos entonces traducir nuestros problemas a esos antípodas, esto es, de cómo nos sería posible traducir nuestras conversaciones acerca de la conciencia y los sentimientos de su lenguaje. K. T. Gallagher ha reducido el problema a *un tipo diferente de experiencia*⁵ que en nada autoriza a las conclusiones y distinciones extraídas por Rorty.

Se podría pensar aquí que, sin embargo, estos antípodas **hablan** y que, tanto ellos como nosotros, hablamos de las causas corporales de nuestros dolores. Cuál sea la causa no será otra cosa que la respuesta satisfactoria de las teorías, en cada caso vigentes, a la pregunta de por qué experimentamos dolores. Siempre podremos cuestionar esa respuesta y, precisamente por ello, no tendrá nunca el status de incuestionabilidad que posee el dolor directamente experimentado. Sólo

esa indudable inmediatez era para Descartes lo inextenso (no, por supuesto, el dolor o el pensamiento en su extensión temporal).

También en el lenguaje de los antípodas, si debe ser un lenguaje, deben darse tales inmediateces no problemáticas —y Rorty no parece haber querido decir que los antípodas puedan relacionar cualquier enunciado con un estado neuronal—. En esto deberíamos comparar (y asimilar absolutamente) su lenguaje al nuestro.

4. Sistema versus edificación: El mensaje positivo de Rorty (frente a su talante deconstructivo) es el de una filosofía *edificante*, más que *sistemática* que se nos ofrece a sí misma como la única solución viable al fracaso histórico de la filosofía como epistemología. La filosofía sistemática, para Rorty de carácter necesariamente epistemológico, es enfrentada así a la filosofía edificante (¿de carácter también necesariamente hermenéutico?) y que Hegel deploraría en el prólogo de la *Fenomenología*⁶. Aquélla persigue la explicación, no sólo por su utilidad, sino en tanto que verdadera; ésta, la edificación del individuo a través del diálogo global. Ya Nietzsche nos había avisado de que lo característicamente novedoso de nuestra época respecto de la filosofía era la ausencia de verdad (todas las sociedades previas habían poseído algún concepto de verdad, incluso los escépticos). Cien años después de esta declaración, Rorty procede al destronamiento de la verdad objetiva y a su sustitución por una filosofía de la educación que consistiría en *aquella sabiduría*

*práctica necesaria para participar en una conversación*⁷, y que, explícitamente, se convierte en algo más importante que la **búsqueda de la verdad objetiva**⁸. Frente a ese *ir a tientas hacia la verdad*, un *saber arreglárselas con el mundo*⁹; frente al carácter sistemático del método (más allá de la unidad cuestionable de la ciencia), el espacio abierto de un discurso sin restricciones, de una **conversación** sobre poesía, lenguaje, ciencia, arte y cultura en general. La imprecisión y la ambigüedad de esta propuesta es lo que distingue radicalmente su conversación de la comunidad de diálogo de Habermas y Apel o de la hermenéutica de Gadamer (vid. infra).

Aunque Nietzsche, Pascal y Kierkegaard pertenecerían más propiamente a esa tradición edificante, Rorty elige a los más actuales, Heidegger, Dewey y Wittgenstein que, si bien en sus primeros años habrían intentado fundamentar el conocimiento a partir de su adhesión al concepto kantiano de filosofía, en su obra madura renunciaron a la sistematicidad de este concepto: su filosofía se hizo pronto más instructiva que sistemática, lo cual, sin embargo, no la obligó en absoluto a desconocerse a sí misma en tanto que actividad reflexiva. La terapia de Wittgenstein frente al permanente acoso de los viejos problemas; la visión de Dewey de un nuevo tipo de sociedad en el que la cultura ya no estaría limitada por el estrecho ideal de un saber objetivo, sino dominada más bien por una cierta intensificación estética, y la llamada de Heidegger a la apertura hacia el prodigio de lo Otro que, al fin y al cabo, motivó el inicio del pensar: los tres superaron

algo más que la epistemología positivista de principios de siglo, pero quizá eso nada tenga que ver con la legítima pretensión de universalidad del pensar. Veamos, sin embargo, la peligrosa relación que la universalidad de un conjunto de enunciados pueda tener con su trascendentalización.

5. **Rorty versus Apel:** Apel escoge un camino similar vía pragmatismo y filosofía de la ciencia (en referencia permanente a Gadamer, Wittgenstein y Heidegger) resolviendo finalmente la filosofía del lenguaje en una comunidad de comunicación que pudiera recordar las ideas de Rorty sobre la conversación de la humanidad. Apel, sin embargo, difiere de Rorty en las implicaciones de ese diálogo: la pretensión de que la filosofía no pueda proporcionar fundamento alguno no proporciona un fundamento para esa pretensión. Rorty contestará que esa paradoja autorreferencial sólo tiene sentido si nos mantenemos dentro de la perspectiva epistemológica. No obstante, esta paradoja (si lo es) no resulta tan fácilmente eludible. En el análisis que hace Apel de las **Philosophische Untersuchungen** nos muestra cómo aunque Wittgenstein negó algo así como una teoría filosófica, produjo, sin embargo, una. Y ciertamente, resulta al menos sospechosa la prohibición de todo carácter trascendental o fundacional a la gramática (incluso siendo todo reducible a ella), a la vez que se habla de la **esencia de la gramática**.

Para evitar esta confusión, Apel trata de resucitar la cuestión trascendental, evitando los proble-

mas de conciencia y significado que Rorty veía como aporéticos. Intenta trascendentalizar la situación comunicativa presentándola como la condición necesaria y suficiente para las pretensiones lingüísticas, y todo ello sin recurrir en absoluto a la jerga excesiva de la epistemología clásica. Esta trascendentalización de la noción wittgensteiniana de juego lingüístico, inspirada en la semántica de Tarski y Davidson, intenta aislar los elementos necesarios presupuestos en cualquier discurso, filosófico o no. Ese discurso pluralista, dialógico y no restrictivo, debe producir al mismo tiempo un fundamento para el pensar filosófico, un pensar que, sea o no edificante, ha de ser siempre sistemático.

6. **Rorty versus Apel: Habermas:** La lectura rortiana de Habermas se ha sentido siempre demasiado apegada a **Conocimiento e Interés** en donde la viabilidad del proyecto trascendental no encontraba precisamente muchos obstáculos. La trayectoria Kant-Hegel-Lukacs-Adorno, se presentaba como un dogma incuestionable y en esa continuidad su obra debía ser integrada. Adorno termina su **Dialéctica Negativa** con una declaración de solidaridad con la metafísica en el preciso momento en el que ésta se venía finalmente abajo. Habermas, sin embargo, fue siempre ajeno a tales solidaridades —por más que el proyecto conjunto con Apel de **Conocimiento e Interés** siga siendo un caso discutible—, piensa que la metafísica se había venido abajo hacía ya mucho tiempo y no duda en situar a Apel dentro aún de esa tradición metafísica. En cualquier caso, Habermas había abandonado,

al menos desde la **Teoría de la Acción Comunicativa**, el proyecto de los intereses cognoscitivos que Apel pretende proseguir. La transformación trascendental de estos intereses no es ya autosuficiente; necesita de desarrollos posteriores (teorías empíricas) que nos llevarán a la cancelación de la aceptación inicial.

La crítica de Rorty a Apel resulta mucho más acerada por motivos obvios, pero no duda en identificarle a menudo con Habermas y referirse a ambos conjuntamente. Sin embargo, para Apel es en el ámbito trascendental en donde la autorreflexión queda descargada de sus nexos con el surgimiento comunicativo (ámbito de la acción) de las teorías: de sus condicionamientos sociohistóricos debe ser abstraída la teoría ideal del conocimiento (una teoría comportamental). Ello se llevaría a cabo mediante la labor de las ciencias crítico-reconstructivas como la psicología o la crítica de las ideologías (que corresponden en **Conocimiento e Interés** al interés emancipatorio).

Habermas podría estar de acuerdo con Rorty en que la reconstrucción trascendental de Apel sitúa a la comunidad ideal de diálogo en la línea clásica de la teoría del conocimiento. La verdadera paradoja habermasiana consiste, sin embargo, en su intento desesperado por conservar el contenido normativo de la modernidad presentando al mismo tiempo el status de su teoría como el de una teoría empírica capaz de competir al mismo nivel con otras, que tratan de resolver, a través de la metodología científica actual, los problemas

y patologías del ámbito social. Poco puede estar Habermas de acuerdo con Rorty cuando éste declara: *La dificultad con la que se enfrenta un filósofo que, como yo, (...) se concibe a sí mismo más bien como un ayudante del poeta que del físico (...) es evitar que mi tipo de filosofía se corresponda con la forma en que las cosas realmente son*¹⁰. (Subrayado por Habermas.)

7. La tradición estética. En un orden de cosas muy distinto no podemos dejar de señalar aquí un hecho notable (mediante el que abordaremos la relación de Heidegger con Rorty): frente a un Kant interpretado unívocamente desde la **Crítica de la Razón Pura**, culpable de consagrar la tradición epistemológica en todo el mundo occidental, existe (y subsiste aún) toda la enorme tradición de una estética no epistémica que reclama el papel de la filosofía primera y que arranca de la **Crítica del Juicio**.

Kant heredó de Descartes el *giro* hacia lo mental y fundó en sus estados interiores el hogar del Yo trascendental cuyas representaciones constituyen, y crean así (las leyes de) la naturaleza exterior. Al mismo tiempo, el ideal clasicista del arte (**la noble sencillez y la grandeza sosegada de las estatuas griegas** de Winckelmann¹¹), cuya doctrina básica había sido la **mímesis** aristotélica que impregnó el **Sturm und Drang**, sufrió un cambio radical de la mano de Kant y de Schiller en el que se vieron envueltos todos los hombres cultos de la época, incluido W. V. Humboldt. Este giro estético culminó con la síntesis romántica de la filosofía-

como-arte: **La poesía es el protagonista de la filosofía. La filosofía eleva la poesía hasta su verdad fundamental. La filosofía es la teoría de la poesía**, escribe un entusiasta Novalis¹². La estética continúa su potente desarrollo en Schopenhauer y su pesimista **estética de la salvación (El mundo como voluntad y representación)**, pasa por la estética artística del joven Nietzsche (**El nacimiento de la tragedia**) y asume su defensa final en la obra histórico-psicológica de Dilthey.

La estética metafísica de Heidegger, como otro capítulo más de la historia del Ser, recalca de nuevo en Schelling, Nietzsche y Hölderlin desvelando la secreta relación entre **Denken** y **Dichten**. Menos míticamente, Gadamer ha procedido (en la 1.^a parte de **Verdad y Método**) a una relectura de la estética del siglo XIX en su significación hermenéutica. No cabe duda de que el poderoso ímpetu de esta corriente de la filosofía-como-arte encuentra su origen en el impacto de la **Crítica del Juicio**, a la que se refiere constantemente.

8. Rorty versus Heidegger: Nadie ha contribuido más a hacer respetable el nombre de Heidegger en el mundo angloamericano que Rorty. La base común de ambos autores es obvia: el penetrante y sustantivo análisis de Heidegger respecto de la tradición filosófica occidental es la piedra angular desde la que Rorty intenta reinterpretar la filosofía desde Platón hasta Kant como una agregación de ejercicios inútiles determinados por la elección accidental de algunas metáforas desafortunadas. La crítica al

subjetivismo y la prioridad concedida a la praxis social sobre la teoría en **Ser y Tiempo** prepararon el camino para el holismo de Rorty y su behaviorismo epistemológico. Igualmente, la crítica al subjetivismo del último Heidegger fue seguida por Rorty y le permitió una crítica general del realismo. Sin embargo, son diversos los errores de interpretación (si es que pueden ser tales). En primer lugar, Heidegger no podría estar de acuerdo en la tendencia de Rorty a privilegiar los juegos de lenguaje contemporáneos ni a encontrar en ellos el lugar último de la verdad y de la justificación. Para Heidegger, esa apología de la conversación ideal nos separaría de toda relación con aquellos valores y significados perdurables desde los que podemos criticar los usos actuales y sus juegos de lenguaje. No habría ya forma alguna de identificar los síntomas del **olvido del Ser** en nuestra época. Asumir que *la mayor parte de lo que creemos es verdad* o que la verdad es *todo aquello que emerge de una conversación* es negar la posibilidad de evaluar nuestra praxis actual desde el recurso a aquellas seculares e históricas posibilidades de entendimiento a las que estamos ligados en tanto que constituyen lo que somos.

Por otro lado, el impresionante ataque de Heidegger a la tecnología topa de nuevo con las actitudes básicas de Rorty cuando éste afirma: **La moderna civilización tecnológica (es) la liberación de la auténtica humanidad de los autoengaños a los que Platón y la tradición platónica la habían sometido**¹³. Dados los recursos de la **sociedad burguesa capitalista**, que es **la mejor política realizada hasta**

ahora¹⁴ y el potencial ilimitado de la tecnología, tenemos razones suficientes para confiar finalmente en el dominio absoluto de la naturaleza.

Los problemas que surgen de la concepción rortiana del hombre son más existenciales que lógicos. Para Rorty no hay criterio alguno que pueda limitar nuestras interpretaciones o invención de vocabularios, excepto el de si nos resultan *interesantes* o nos ayudan a *arreglárnoslas con el mundo*. Esta abstracta noción de la libertad (como **reconocimiento de la contingencia**¹⁵) es, en muchos sentidos, el mito fundamental de nuestra época y se ha visto apoyada en un individualismo atroz que ha acabado por desintegrar las relaciones sociales. Señalar los riesgos inherentes a la **luz escatológica** de Rorty nada tiene que ver con demostrar la superioridad del pensar post-metafísico de Heidegger, ni siquiera su posibilidad.

9. Rorty versus Gadamer:

Rorty comenzó su crítica al uso tradicional de la hermenéutica en **Method, Social Science and Social Hope**¹⁶, en donde, al hilo de la crítica a un ensayo de Ch. Taylor¹⁷, rechazaba la aplicación de las ideas hermenéuticas a la distinción entre ciencias sociales y ciencias naturales. La **conversación** post-epistemológica nos exhortaba a confiar en un incondicionado intento de entendimiento mutuo. Ello exige la conversión del filósofo en un mero intermediario socrático entre los diferentes discursos, que invita a los científicos a abandonar su hermetismo y participar de la conversación veneral en el salón de la her-

menéutica. ¿Cómo conseguir un acuerdo entre discursos inconmensurables? ¿Trascendiéndolos? No parece haber una respuesta razonable a esta paradoja rortiana, que ni siquiera es tal, pues no se trata de alcanzar un consenso racionalmente fundado (Habermas), sino simplemente de la discusión en sí, o incluso de un desacuerdo interesante o fructífero.

Gadamer, reclamado por Rorty como uno de sus anticipadores, concibió inicialmente la hermenéutica como un esfuerzo por mostrar la validez de las afirmaciones de un texto, de una tradición cultural o de una comunidad histórica. Este proyecto deriva de nuestra propia historicidad: nuestro entendimiento está fundado en prejuicios, esto es, en presuposiciones de significado que han evolucionado dentro del curso de una tradición. Por ello, iluminar la validez de los objetos de estudio era entenderlos esencialmente, pero esta iluminación no podía ser ajena a la relevancia de esos objetos para nuestras propias preocupaciones. En este punto, el entendimiento refleja la mediación de las perspectivas históricas, o lo que Gadamer llama **la fusión de los horizontes**¹⁸. Para Gadamer, la tarea de la hermenéutica exige la integración, la fusión, la mediación y representa la búsqueda de un fundamento común que Rorty elude. Gadamer podría estar de acuerdo con Rorty en la inexistencia de un marco **previo** para la discusión: es preciso que los participantes, eligiendo sus propios objetos de discusión, transformen sus posiciones originales, forjen nuevas reglas y elaboren un marco de conversación comúnmente acep-

table. Sin embargo, para Gadamer la importancia de esta transformación radica en que es **una transformación en comunión**¹⁹ y con el objeto de crear consenso: **entendimiento es ante todo acuerdo. Así, generalmente, los hombres entienden inmediatamente o se comunican hasta que alcanzan el acuerdo**²⁰.

Hasta aquí se observa que el énfasis de Rorty en la inconmensurabilidad y la innovación contrasta con el de Gadamer en la comunión y el consenso. Pero la posición de Gadamer difiere aún más de la de Rorty en tanto que ve la hermenéutica como un intento por preservar la validez de las normas y creencias que estudia. Este es un aspecto de la hermenéutica de Gadamer al que la apropiación de Rorty no se puede acomodar. Mientras que Rorty dirige la hermenéutica hacia la poesía, la imaginación, y la creación, Gadamer enfatiza su legitimación del pasado. Su tarea ha de ser la de superar las distancias entre épocas culturales e históricas, ampliar las normas y creencias de uno para abarcar la validez de las de otros y, lo que es más importante, superar la alienación de uno mismo respecto de su propia tradición. Toda la pretensión de la hermenéutica es la de la **conmesuración**. El buen hermeneuta es el que puede reconocer la *verdad*, esto es, reconocer lo que el objeto de estudio demanda de aquellos que se enfrentan con él. Esto nada tiene que ver con las esencias platónicas: la *verdad* del objeto es siempre una verdad histórica enraizada en las asunciones de una tradición histórica particular y aplicada a otra situación histórica igualmente específica.

Sin embargo, esto no puede conducirnos al relativismo que Rorty sanciona. Gadamer nos ha mostrado cómo no se puede huir de las pretensiones epistemológicas sin abandonar el interés por la *verdad*, y cómo no se puede abandonar el interés por la *verdad* sin destruir la base del entendimiento. La hermenéutica no marca una ruptura con la filosofía como búsqueda de fundamento; sugiere solamente que esa búsqueda es compatible con la vida histórica.

¹ RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979. (Ver. esp. 1983). RORTY, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, 1982. RORTY, SCHNEEWIND y SKINNER (eds.), *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.

² RORTY, «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey». *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, M. Murray (ed.), New Haven: Yale V. P., 1978.

³ LOSONSKY, M., «Reference and Rorty's Veil». *Philosophical Studies*, 47, págs. 291-294, 1985.

⁴ *Philosophy and the Mirror of Nature* (PhMN), pág. 31.

⁵ GALLAGHER, K. T., «Rorty's Antipodeans: An Impossible Illustration?», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, núm. 3, marzo, 1985.

⁶ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Ullstein, p. XVII; ver. esp. FCE, pág. 11.

⁷ PhMN, op. cit., pág. 372.

⁸ Ibid, pág. 377.

⁹ Ibid, págs. 11, 269, 359.

¹⁰ RORTY, «The Contingency of Language», *London Review of Books*, 17 de abril de 1986. Vid. también «The Contingency of Selfhood», *LRB*, 8 de mayo de 1986; «The Contingency of Community», *LRB*, 24 de julio de 1986.

¹¹ WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechische Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*, Dresden u. Leipzig, 1756, pág. 24.

¹² *Werke* (Wasmuth), vol. 3, 1959. Fragmento 1925 de 1798.

¹³ RORTY, *Hermeneutic*, (inédito), 1981, pág. 22.

¹⁴ *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pág. 210.

¹⁵ *The Contingency of Community*, op. cit., pág. 10.

¹⁶ En *Consequences of Pragmatism*, op. cit., págs. 191-210. Originalmente en *Canadian Journal of Philosophy*, 1981, vol. IX, 4. Con la excepción de la introducción, titulada *Pragmatism and Philosophy*, los doce ensayos publicados en *Consequences of Pragmatism* fueron publicados entre 1972 y 1980.

¹⁷ TAYLOR, Ch., «Interpretation and the

Science of Man», *Review of Metaphysics*, 25 sept. 1971. Incluido en DALLMAYR Y MCCARTHEY (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, Indiana, 1977, págs. 101-31.

¹⁸ GADAMER, *Wahrheit un Methode*, 5.^a ed., 1986, Tübingen, pág. 308, ver. esp. *Verdad y Método*.

¹⁹ Ibid, pág. 384.

²⁰ Ibid, pág. 183.

M.^a José Bueno, UNA HISTORIA DE BUENOS Y MALOS: Sambricio, C., *La arquitectura española de la Ilustración*¹

No quisiera que el título llevara a engaño. El libro de Sambricio es un estudio serio e importante hecho desde una perspectiva historiográfica realmente interesante y, en casos, atrevida. Consiste ésta en poner de relieve las posiciones ideológicas de los arquitectos y en tomar partido por ellos según su formación teórica sea acorde o no con las doctrinas que se debaten en ese momento en el resto de Europa, es decir, según sean o no progresistas en cuanto a teoría arquitectónica se refiere. Así, en lugar de un exhaustivo análisis formal —a los que ya nos tienen demasiado acostumbrados y aburridos—, Sambricio pone especial énfasis en estudiar los discursos de la Academia, los tratados de arquitectura que circulan y se leen en ella, las influencias de la filosofía contemporánea, etcétera.

El sistema, complejo y rico en sugerencias, tiene sus inconvenien-

tes. Argumentar claramente quiénes son los progresistas puede ser más sibilino de lo que parece. Para él lo son aquellos que han entendido en el contenido y no en la forma el sentido del nuevo clasicismo, frente a aquellos otros anclados aún en una tradición barroca difuminada más o menos hábilmente bajo exteriores simples y desnudos. Porque de este libro se deduce que no seguir las nuevas corrientes europeas es síntoma de testarudez, incultura e incapacidad.

El demonio negro que gravita en las páginas de Sambricio es Ventura Rodríguez —tradicionalmente considerado junto con Juan de Villanueva una de las figuras más importantes de nuestro tibio neoclasicismo—, quien con sus malas artes logra confundir no sólo a sus contemporáneos (ver pág. 156), sino también a más de un historiador despistado (ver pág. 158). El pobre Ventura no ha comprendido en absoluto lo que significa el nuevo estilo y se limita a aplicar una *máscara* formal a espacios netamente barrocos (pág. 158). Sambricio le hace responsable de la atrasada situación de la Academia de San Fernando, *lugar donde la confusión parecía haberse generalizado debido, sin duda, a las propuestas de Ventu-*