

La parábola del rey filósofo y el pragmatista.
Dos relatos sobre el fin de la filosofía,
la democracia y la universidad¹
The Parable of the Philosopher-King and the pragmatist.
Two narratives of the end of Philosophy, and its relation to
democracy, and the university

JORGE BRIOSO

Carleton College

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

UNED

RESUMEN. La democracia, entendida como el horizonte moral de la sociedad occidental, ¿necesita la terminación de la filosofía como saber fundante último? ¿Conllevar todos los relatos del fin de la filosofía una derrota de la verdad en favor de la opinión, una transformación y subordinación del propio discurso filosófico a la forma de convivencia que se considera más justa, más abierta, más inclusiva? Dicho de otra manera, ¿la pregunta sobre qué tipo de vocabulario y de acercamiento filosófico puede servir mejor a la libertad humana tiene que ser la pregunta filosófica fundamental? ¿Habría que hacerle entonces a la filosofía las mismas terroríficas preguntas que Lenin le hizo a la libertad: filosofía sí, pero, ¿para quién, para hacer qué? A lo largo de este ensayo, se abordan estas cuestiones de la mano de dos relatos que teorizan el final de la filosofía con más de cuatrocientos años de diferencia. El primer relato es obra de Thomas Hobbes. El segundo, lo protagonizan Gianni Vattimo y Richard Rorty. El juego de espejos que se establece en el texto entre ambas narrativas quiere ser una reflexión sobre la identidad del discurso filosófico y su implementación en la institución universitaria en el marco de las democracias del siglo XXI.

Palabras clave: Final de la filosofía; democracia; totalitarismo; universidad; pensamiento débil; pragmatismo; pacto social; Dios mortal; contingencia.

ABSTRACT. Does democracy, understood as the moral horizon of western culture, require the end of philosophy as the ultimate foundational knowledge? Do all the narratives of the end of philosophy include the defeat of truth in favor of opinion, a transformation and subordination of the philosophical discourse itself to the form of coexistence that is considered most just, most open, most inclusive? In other words, must the question about what type of philosophical vocabulary and approach best serves human freedom be the most fundamental philosophical question? We then should have to ask philosophy the same terrifying questions Lenin put to freedom: philosophy yes, but for whom? To do what? In this essay all these questions are investigated through two narratives that theorize the end of philosophy with more than four hundred years of difference: Thomas Hobbes in *The Leviathan* and Gianni Vattimo and Richard Rorty. The game of mirrors that is established in this text tries to be a reflection about the nature of

the philosophical discourse and its implementation in the university system inside the context of democracy in the twenty-first century.

Key words: End of Philosophy; Democracy; Totalitarianism; University; Week Thought; Pragmatism; Covenant; Mortal God; Contingency.

Introducción. Las ambigüedades del final de la filosofía. Dos relatos

El fin de la filosofía, al menos en alguna de sus modalidades, empezó hace mucho tiempo, se podría decir que en el siglo XVII, cuando Hobbes estableció el siguiente axioma: “Pues una doctrina que sea contraria a la paz no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de la naturaleza” (Hobbes, 2011, 163). Se debe recordar, para entender todas las consecuencias de este axioma hobbesiano, que para el autor del *Leviatán* la ley natural se reduce prácticamente al instinto de autoconservación, lo que permite reescribir el axioma anterior de la forma siguiente: solo es legítimo un orden civil que preserve el derecho inalienable que tenemos a la autoconservación y solo son verdad aquellas doctrinas que no perturben la paz del orden civil.

Las prioridades lógico-ontológicas de este sistema están claras: el principio de autoconservación fundamenta y autoriza la paz, y toda verdad tiene que adecuarse al principio de convivencia y concordia que un orden civil considera legítimo. Como consecuencia, la pregunta sobre qué es y qué no es verdad deja de ser relevante en sentido estricto y lo que empieza a cobrar importancia es quién y en función de qué se administra la verdad y

cómo se distribuye esta por el orden civil. “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”, diría Carl Schmitt, que tenía muy buen oído para estas cosas, rescatando una frase del *Leviatán* que aparece en su versión latina pero no en el texto inglés.

Nuestra concepción del orden civil ha cambiado, pero la relación que muchos filósofos contemporáneos establecen entre la verdad y este, no. La renuncia a cualquier forma de autoridad que no provenga del consenso y, por ende, a cualquier noción de verdad que no se derive de un arbitraje democrático parece hoy un principio incuestionable para casi todas las escuelas filosóficas. En la actualidad, son escasos los pensadores que como Alain Badiou osan hacer preguntas del siguiente tenor: “¿hay otra cosa que la opinión, es decir... hay otra cosa que nuestras democracias?” (Badiou, 2009, 60)

Teniendo presente esta constelación de problemas, enseguida nos asaltan un puñado de cuestiones más que rezan del siguiente modo: ¿La democracia, entendida como el horizonte moral de la sociedad occidental, necesita la terminación de la filosofía como saber fundante último? ¿Conllevan todos los relatos del fin de la filosofía una derrota de la verdad en favor de la opinión, una transformación y subordinación del propio discurso filosófico a la forma de convivencia que se considera

más justa, más abierta, más inclusiva? Dicho de otra manera, ¿la pregunta sobre qué tipo de vocabulario y de acercamiento filosófico puede servir mejor a la libertad humana tiene que ser la pregunta filosófica fundamental? ¿Habría que hacerle entonces a la filosofía las mismas terroríficas preguntas que Lenin le hizo a la libertad: filosofía sí, pero, ¿para quién, para hacer qué?

El hecho de que el revolucionario ruso, el ejemplo quizá más cercano que tenemos de rey-filósofo, se hiciera preguntas esencialmente pragmáticas que podían haber firmado Rorty o Dewey, defensores emblemáticos de un pensar antimetafísico, contingente, finito y democrático, será la paradoja de fondo que guíe soterradamente este ensayo. En él exploraremos dos relatos sobre el final de la filosofía en su versión metafísica. Veremos las transformaciones que eso supone en la propia identidad de la vieja disciplina nacida en Grecia y en la autoimagen y función de quienes la practican. Desarrollaremos, igualmente, cómo ese cambio en la identidad, imagen y función del filósofo y la filosofía se plasma o debería plasmarse en los estudios universitarios y en la relación de aquella con los demás saberes en general y las humanidades en particular.

Los dos relatos elegidos son el de Thomas Hobbes y el del así llamado, en su modalidad más genérica y antifundacionista, pensamiento débil, en concreto, el de dos de sus figuras más representativas: Gianni Vattimo y Richard Rorty². A quienes pueda parecer extraña la elección de estos filósofos, dada la diferencia temporal de más de tres siglos que los separa y la divergencia de sus planteamiento fi-

losófico-políticos, les diremos que el juego de espejos que vamos a establecer entre ellos nos parece que tiene interés por dos motivos. El primero es que nuestra lectura de Hobbes lo va a perfilar como quizá el más potente cuestionador de la tradición metafísica en la época moderna. En nuestra opinión, habrá que esperar a los siglos XIX y XX para encontrar intentos de un calado semejante. Teniendo esto presente, no parece una exageración defender que de entre esa pléyade de pensadores, Vattimo y Rorty, y el estilo de pensamiento que encarnan, representan en el tránsito del siglo XX al XXI uno de los más sobresalientes y acabados intentos de teorizar de nuevo el final de la filosofía como metafísica. Además, tanto Hobbes como Rorty y Vattimo reflexionan sobre este hecho teniendo muy en cuenta el nuevo papel que le cabe al discurso filosófico después de su obsolescencia metafísica y cómo afecta ello a la universidad y al propio lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes y la cultura.

El segundo motivo tiene que ver con la clave de bóveda en la que se asienta la crítica a la tradición metafísica en los tres autores: la exaltación de la contingencia y la finitud, y, con el pie en ambas, la subordinación de toda propuesta normativa al acuerdo que se establece dentro del orden civil. El que esto nos lleve en un caso a una teorización de lo social sumamente ambigua desde el punto de vista de la democracia —Hobbes—³, y en el otro a una defensa y exaltación sin fisuras de la misma —Rorty y Vattimo—, con ideas igualmente muy distintas sobre la propia función de la filosofía, su relación con los otros saberes y su institucionalización

universitaria, nos conduce a la paradoja de la contingencia que antes vestimos como la paradoja del rey filósofo y el pragmatista. De estas tensiones nos ocuparemos, entre otras cosas, en la coda del texto. Los dos relatos del final de la filosofía serán tratados en la primera (Hobbes) y segunda sección (Vattimo y Rorty) del artículo⁴.

1. Primer Relato. La creación del Dios mortal en Hobbes⁵: el fin de la filosofía como metafísica y de la universidad como uno de los pilares del poder espiritual

El *Leviatán* de Hobbes no nos cuenta la muerte de un Dios, sino la historia de un Dios que es mortal. El relato sobre cómo mueren los dioses ha sido entonado muchas veces: Plutarco, Baudelaire, Nietzsche, etc. Nunca, hasta donde sabemos, ningún Dios había asumido, de modo irreversible, el más civilizado⁶ de los destinos: la mortalidad⁷. La figura de Cristo, la que más se acerca a este ideal, no lo encarna a plenitud debido al carácter irrevocable que tiene la mortalidad divina para Hobbes. A través de la figura de Cristo se imagina tanto un destino mortal para Dios como la resurrección y la salvación eterna para el género humano. Pero en el caso de Hobbes la resurrección es solo de cuerpos y no de almas; el reino de Dios, al fin de los tiempos, es terrenal, entiéndase mortal, y no celeste. Dios, después de la creación del Leviatán, cesa de intervenir directamente en los asuntos humanos: la civilización de su figura es total. Carl Schmitt, quizás el mejor lector de Hobbes, explica magistralmente los

múltiples sentidos que adquiere este concepto en su obra:

“La expresión “dios mortal” ha generado muchos malos entendidos e interpretaciones erradas. La confusión que produce es tan grande debido a que Hobbes hizo tres representaciones radicalmente diferentes entre sí de su “dios”. En la posición más prominente se sitúa, acaparando la atención, el legendario leviatán que ha asimilado a Dios, al hombre, al animal y a la máquina. Le sigue en importancia, el constructo jurídico del pacto que sirve para explicar la aparición de la persona soberana creada por la representación. Además, Hobbes transfiere —y esto en mi opinión es la esencia de su filosofía del estado— la concepción cartesiana del hombre como un mecanismo con un alma a un gigante, el estado, que se convierte gracias a él en un mecanismo animado por el soberano-persona representante.” (Schmitt, 2008, 32)⁸

La supervivencia de ese Dios sin naturaleza, que es puro artificio, hecho solo de cuerpos, de tiempo humano, hecho voz y persona soberana necesita como condición *sine qua non* el fin de la filosofía, al menos en su variante metafísica. Pero antes de que empecemos a indagar en los diferentes sentidos que adquiere el fin de la metafísica en Hobbes, hay que entender cómo surge esta forma de pensamiento y en función de qué lo hace y qué relación tiene con las escuelas filosóficas antiguas y la institución universitaria⁹. Procedamos entonces a explicarlo.

1.1. Escuelas antiguas, universidad, saber geométrico: origen y fin de la metafísica

“El ocio es la madre de la *filosofía*; y el *Estado* es la madre de la paz y el ocio”(Hobbes, 2011, 542). Según Hobbes, la filosofía nace con el ocio, con la protección que los Estados le otorgan a sus ciudadanos, con la fundación de grandes y prósperas ciudades. El saber prudencial es un saber instintivo propio tanto de brutos como de hombres. A partir del recuerdo de ciertas experiencias, se trata de predecir, con un alto margen de error, lo que sucederá en circunstancias similares para intentar procurarlo o evitarlo. El saber prudencial está en función del instinto de conservación más inmediato. El saber filosófico, que empieza por construirse un método (axiomas correctos, orden correcto de los argumentos), asume cierta distancia respecto a esa inmediatez que se le exige al saber prudencial y crece gracias a la protección que otorgan los estados, que se traduce en un tiempo liberado de las necesidades más inmediatas para la supervivencia.

La escuelas filosóficas antiguas, según indica su etimología¹⁰, no son más que formas de organizar el ocio. Sus diatribas, formas de pasar el rato. El nombre de las diferentes escuelas filosóficas, además, surge del lugar donde estos hombres se reunían para discutir: “Platón escogió unos paseos públicos llamados Academia [...]Aristóteles enseñaba en el paseo del templo de Pan, llamado Lyceum, otros en la *Stoa* o pórtico donde se descarga la mercancía; otros, en otros lugares. Y allí gastaban su tiempo de ocio, enseñando sus opiniones y disputando acerca de

ellas.” (Hobbes, 2011, 543). Las escuelas organizan y configuran el intercambio de opiniones en debates y lecciones. Por tanto, el saber, a través de las escuelas, adquiere un carácter doctrinal.

Lo que hace que la geometría no sea un producto de las escuelas antiguas es el carácter antidoctrinal de este saber. La geometría no es un saber escolar ni sectario, dos categorías que para Hobbes parecieran ser sinónimos: “[no] hubo ninguna secta de geómetras, ni se les daba en aquellos tiempos el nombre de filósofos” (Hobbes, 2011, 544). Platón no permitía que nadie entrara en su academia sin que supiera geometría, pero la geometría era un saber extramuros, un saber que se producía fuera de las escuelas filosóficas antiguas.

La doctrina minimalista que articula tanto el saber geométrico de Hobbes como su filosofía política¹¹ se sostiene a partir del siguiente axioma lógico-retórico que el filósofo inglés enuncia en el capítulo XLIII del *Leviatán*: “más de lo suficiente no es necesario” (Hobbes, 2011, 488). Hay que encontrar entonces el principio mínimo, axioma, que resulte suficiente para explicar todas las instancias de lo real cuyo carácter es corpóreo y dinámico. En el caso de la ley natural, Hobbes solo se queda con el *conatus*, el instinto de autoconservación que más que ser una ley es una fuerza, una pulsión. Todas las leyes civiles tienen que subordinarse a la paz —entendida esta categoría como el intercambio de protección por obediencia—, que es una de las formas que el principio de autoconservación asume dentro del *Commonwealth*. La otra, convierte al *conatus* en el único derecho inalienable que mantiene el individuo dentro del orden ci-

vil. En este último caso, la autopreservación ha pasado de ser una fuerza a convertirse en un derecho. Sólo respecto a los cuerpos, ya que tienen la capacidad de movimiento y este movimiento puede ser impedido por un obstáculo externo, tiene sentido hablar de libertad. Ese sentido estrictamente corporal y dinámico de la libertad y el carácter externo de los obstáculos que la impiden arranca a este concepto de la esfera de la conciencia. La doctrina cristiana tiene que regirse por esa economía que busca encontrar el máximo efecto posible, la salvación, con el mínimo esfuerzo, creer lo estrictamente necesario para alcanzar la resurrección.

La filosofía es producto del ocio, del lujo vital de aquellos que no tienen que defender su vida constantemente, pero este lujo vital termina produciendo otro lujo o exceso doctrinal, que es lo que Hobbes denomina metafísica. El saber no puede depender y subordinarse totalmente al instinto de autopreservación, como le sucedía al saber prudencial, pero tampoco puede desprenderse totalmente de él, como acontece con el metafísico. La filosofía que defenderá Hobbes no se puede reducir a un saber instintivo-práctico, como lo es el prudencial, ni a uno contemplativo-teórico, como el que proponen las escuelas filosóficas antiguas. La filosofía que defenderá Hobbes rescatará la vocación pragmática del saber prudencial y la vocación política de las escuelas filosóficas antiguas.

El principal pecado de las escuelas antiguas es su exceso de doctrina, de teoría. La metafísica es el emblema de la inflación doctrinal que producen estas escuelas. La metafísica en las escuelas antiguas surge como una ciencia que se encarga de

postular la definición de los nombres universales (cuerpo, tiempo, lugar, materia, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente, potencia, acto, infinito, finito, etc) que designan la naturaleza y la generación de los cuerpos. El problema es que estos supuestos nombres universales tienen un carácter capcioso y equívoco y terminan siendo más un impedimento que una ayuda para poder descubrir la lógica del movimiento. Hobbes desconfía de la capacidad que tienen los “universales” o cualquier principio de inteligibilidad absoluta para erigirse como fundamento del movimiento de los cuerpos, que es lo único que realmente hay en este mundo.

La palabra metafísica tiene una segunda acepción: la de libros escritos o colocados después de la física o filosofía natural¹². Este último sentido es extrapolado de su dimensión literal y empieza a ser entendido en las universidades medievales como ciencia y filosofía sobrenatural. La ciencia o filosofía sobrenatural al mezclarse con las Escrituras genera la filosofía escolástica. Esta filosofía habla de esencias separadas de los cuerpos, de esencias abstractas, lo cual es un sin sentido. La metafísica al postular un principio abstracto que no participa del carácter corporal de todo lo que hay, un principio inteligible que se mantiene idéntico e inmutable ante todos los cambios, movimientos, que sufre todo cuerpo y que supuestamente define lo idéntico que sobrevive a todos esos accidentes, genera una falsa noción del saber, una hiperbólica doctrina, contaminadora y corruptora de todas las otras. Y esa falsa noción del saber es un producto universitario.

Según Hobbes, la universidad tiene su

origen en la unión e incorporación bajo un solo gobierno de varias escuelas públicas dentro de una ciudad. Los saberes, en la institución universitaria, se organizaron en tres grandes ramas: la de la religión romana, derecho romano y la del arte de la medicina. Esto tiene como resultado que la filosofía, debido a su tendencia a tratar de definir la realidad a partir de nombres “espirituales” o abstractos, se subordine a la rama de la religión romana. Y en esta rama no se reconocía otra autoridad que la de Aristóteles, así que la filosofía terminó por ser aristotelismo. El principal producto de las universidades es el escolaticismo, que deriva sus conceptos teológicos de las vagas definiciones que Aristóteles propone para entender la naturaleza y la generación de los cuerpos. La escolástica es un error institucional, un error imputable a la forma en que el saber es distribuido, organizado y jerarquizado en estas escuelas.

Para curar al conocimiento de ese error, que como ya dijimos es producto de la forma en que se organiza y genera el conocimiento en las universidades, Hobbes someterá la metafísica a la prueba que le impone el mundo y el lenguaje. El mundo es corpóreo y todo cuerpo tiene las dimensiones inherentes a la magnitud: longitud, anchura y profundidad. Todo lo que es parte del universo tiene que estar sujeto a esa dimensión corporal. Incluso los espíritus tienen dimensiones, lo que los convierte en cuerpos reales, de lo que carecen es de opacidad. Se podría decir que son cuerpos transparentes. El atributo de incorpóreos que le otorgan los escolásticos a los espíritus los condena al absurdo y a la nada.

Respecto al lenguaje, nociones como esencias abstractas o formas sustanciales carecen de sentido ya que no encajan en ninguna de las funciones que Hobbes da al lenguaje: referencial (nombres de las cosas que actúan sobre nuestros sentidos), autorreferencial (nombre de nombres o de diferentes tipos de lenguaje), lógica o predicativa (donde se define las relaciones de causa y consecuencia entre los nombres). Concebir una esencia separada de un cuerpo supone darle un estatus a la cópula que el filósofo inglés refuta de modo rotundo. Hobbes convierte al verbo *ser* en una partícula lingüística más que tiene, por añadidura, un carácter estrictamente convencional porque no es necesaria en todas las lenguas¹³. La simple yuxtaposición de dos nombres podría servir para expresar la función predicativa del verbo *ser* ya que se limita a designar la consecuencia de un nombre o atributo respecto a otro. El verbo *ser* solo cumple una función predicativa (establecer relaciones lógicas entre el nombre y sus atributos) y carece de cualquier importancia para definir la esencia o la existencia de cualquier entidad. La metafísica es una fantasmagoría que no tiene referente en la experiencia y en el lenguaje y cuya subsistencia solo se explica por el tipo de conocimiento que produce una institución como la universitaria.

Esta falsa doctrina, la metafísica, “la doctrina de las esencias separadas”, constituye una amenaza para el orden civil porque le da realidad y poder al mundo espiritual y a las entidades que lo representan: “¿quién se afanará en obedecer las leyes, si está esperando que la obediencia sea derramada en él, o le sea insunflada? [...] ¿O qué persona que tendrá miedo de

los espíritus no tendrá un gran respeto por quienes pueden fabricar el agua bendita que ahuyenta a dichos espíritus” (Hobbes, 2011, 549). Estos errores doctrinales, representativos y políticos llegan a la iglesia vía la doctrina de Aristóteles y la doctrina del Estagirita fue convertida en el centro del saber por la institución universitaria. Las universidades, según Hobbes, fueron creadas por la autoridad papal, pero el credo que disemina Roma hubiera sido imposible sin la institución universitaria. La razón estriva en que esta fue el puente entre el mundo antiguo y el moderno, entre la metafísica de Aristóteles y las Escrituras, lo que permitió que falsas doctrinas del mundo antiguo, como la de la inmortalidad de las almas, llegaran a convertirse en dogma de la fe cristiana. La universidad es reponsable, por lo tanto, de propagar un falso saber, un saber de lo espiritual, que tiene el potencial de desestabilizar el orden civil¹⁴. Para Hobbes, el hecho de postular una escisión entre el poder espiritual y el civil termina generando una figura mostruosa, una especie de siamés: dos personas dentro de un mismo cuerpo, dos voluntades separadas dentro de un mismo organismo.

A pesar de las distancias que Hobbes establece con la doctrina metafísica y con la institución universitaria que la propaga, no resulta apropiado, sin embargo, hablar en su caso de un pensamiento postmetafísico; quizás sea más adecuado definirlo como un pensamiento parametafísico al moverse en los límites del viejo edificio que la metafísica había construido. Es cierto que para Hobbes la geometría postula una serie de axiomas indubitables que se consideran verdades eternas. Pero estos

axiomas más que ser un nuevo fundamento tienen un carácter contingente, arbitrario y pactado. El axioma produce un principio convencional cuya principal virtud es su claridad, su no ambigüedad, y cuya legitimidad es retrospectiva ya que a pesar del carácter artificial y contingente de su origen, los argumentos que lo siguen no pueden contradecirlo. El axioma implementa, por lo tanto, un origen creado, artificial. El *conatus*, que es el principio axiomático que rige todo el mundo político de Hobbes, más que ser una estructura estable de sentido, un fundamento de inteligibilidad permanente que organiza toda la realidad consecuente, es una fuerza, una tensión dinámica, un principio motor. Ambos principios, el geométrico y el político, reducen el aspecto doctrinario¹⁵ a su mínima expresión. Esto permite que el pensamiento político de Hobbes se distancie de la tradición metafísica en varios puntos relevantes que serán descritos a continuación.

1.2. Carácter ficcional de la teoría del estado y de la representación

Para Hobbes la soberanía no puede residir en el cuerpo político del pueblo ya que previo a la aparición de la persona artificial del soberano y a la fundación de la sociedad civil no existe ninguna comunidad o cuerpo político¹⁶. La comunidad política, al igual que la persona del soberano, tienen un carácter ficcional y son posteriores al pacto o contrato¹⁷. En el estado de naturaleza se vive en una gregaria soledad porque todo hombre es enemigo de su semejante y todavía no se puede distinguir entre lo propio y lo ajeno. Por otro parte, el sentido de la

propiedad no ha sido establecido¹⁸, condición indispensable para que se pueda postular una distancia significativa con la grey, para poder ser considerados individuos. Los humanos en este estado no son ni propiamente individuos ni pertenecen realmente a ninguna comunidad real. Es la pulsión, el esfuerzo inherente a la autoconservación (*conatus*, le llama el texto latino, *endeavour*, el texto en inglés), lo que los singulariza, ya que cada uno es responsable de preservar su vida y esta necesidad, y la imposibilidad de lograrlo en el estado de naturaleza, lo que los lleva a pactar y a crear la persona¹⁹ soberana. La pulsión, el deseo, será, por tanto, el primer rasgo protoindividual que tienen los humanos en Hobbes, y el pacto donde engendran a la figura soberana será su primer acto plenamente racional²⁰. Es esa mezcla de razón y *conatus* que confluye en el pacto lo que les dará su pleno estatus individual. Su primer rol como individuos será el de autores-creadores de la persona o representante soberano.

El soberano para Hobbes es una persona, un ente ficcional, que se convierte en el representante autorizado de los que, a partir del momento de su creación, empiezan a ser sus súbditos y los ciudadanos del *Commonwealth*. El soberano es el portador ficcional de la acción, el representante de sus súbditos tanto en su sentido teatral como legal, y los súbditos, los autores de sus acciones, son los que legitiman y autorizan lo hecho por la persona soberana. La constitución de la soberanía supone que se le otorgue a un hombre o una asamblea, por medio de un convenio o pacto hecho entre todos los hombres, el derecho de representar a la persona de todos. El pacto nos obliga a considerar como

propios los actos y los juicios de ese uno que nos representa.

1.3. Total subordinación de la verdad al orden civil. La autoridad, no la verdad, es la que crea la ley

El instinto de autopreservación lleva primero a la guerra de todos contra todos —la única forma posible de defenderse de la absoluta vulnerabilidad a la que se está condenado en el estado de naturaleza— y luego a la paz y a la obediencia, pues solo dentro de un orden civil y bajo la protección de un soberano es posible preservar de modo eficiente la propia vida. Que este instinto-fuerza-pulsión se coloque en el origen de la creación de la persona del soberano y del *Commonwealth* no lo convierte en el fundamento del mismo. De hecho, vendría a ser más bien el excedente, la excepcionalidad que permite la fundación de la norma, ya que dentro del *Commonwealth* este instinto-pulsión-fuerza se transforma en el único derecho inalienable, el único derecho que el súbdito-ciudadano está autorizado a preservar ante la autoridad soberana. Hay que pensar ese salto cuantitativo (en el mundo de Hobbes no hay saltos cualitativos) del *conatus* al derecho para entender el estatus de la ley tanto natural como positiva²¹. El *covenant* o pacto transforma un reclamo irrestricto de bienes, el deseo de tomar todo lo que nos plazca²² —que es pura pulsión o fuerza— en derecho positivo. No hay concepto de injusticia o daño previo al pacto. El orden civil funda lo justo. No hay lugar en el estado de naturaleza para el concepto de pecado ni para la violación de los derechos naturales de un individuo.

Todo el marco de lo justo se define dentro de lo que fue acordado o pactado. La justicia es definida más como un hacer que como un deber. Un hacer de acuerdo a lo pactado.

La ley, por tanto, va a adquirir vigencia a partir del acto de la decisión soberana y no de ningún principio sustantivo, verdad moral, que la valide. Si no hay concepto del bien que preceda a lo prescrito por la ley, ni concepto de verdad que preceda a la autoridad, lo que hay que indagar es esa decisión que funda la norma, lo que hay que indagar es la soberanía. Si se vacían de contenido a la ley y a la verdad, se desplaza la pregunta del plano semántico al pragmático, entendido este último como aquel que indaga sobre la naturaleza de la decisión, de la acción, como aquel que funda la ley. Así, la pregunta por el sentido se resuelve de un modo pragmático y político. Preguntarse por el sentido de la ley para Hobbes supone siempre preguntarse por la figura del soberano que sustenta, funda y da sentido a la ley²³: “el conocimiento de toda ley depende del conocimiento del poder soberano” (Hobbes, 2011, 301). La decisión no puede ser, por tanto, reducida a ninguna norma pues ella es la fundadora de las normas en cuanto tales y de la propia ley. Por eso, el poder soberano no puede someterse a las leyes civiles. Situar al soberano bajo la ley conlleva que se le subordine a una decisión que es anterior a la suya, colocarlo bajo otro principio de soberanía, lo cual supondría la disolución del orden existente porque no es posible dos principios de soberanía dentro de un mismo estado. Soberano, como dirá muchos años después

Carl Schmitt, es quien decide sobre el estado de excepción.

1.4. Suplantación de la noción de inmortalidad por la de invulnerabilidad absoluta, la de las almas eternas por la de los cuerpos invulnerables

Para poder convertir al Leviatán, ese dios mortal, en la máxima creación de los hombres hay que negarle a la inmortalidad su carácter sustantivo respecto a la humanidad. La inmortalidad es gracia, don divino, y no un atributo esencial de lo humano. La inmortalidad es don político porque se le otorgó al hombre esperando obediencia y sujeción y se les arrebató ante la primera transgresión. Se podría decir entonces que con Hobbes nace la bio y la tanatopolítica. El Leviatán es el Dios mortal porque es el Dios que está encargado de legislar sobre la muerte, de fundar un mundo civil partiendo del dato irreversible de esa primera transgresión. El soberano, dentro del orden civil, legisla sobre la vida y la muerte de los suyos. La restitución del don de la inmortalidad, la resurrección, conlleva la aceptación de Cristo-rey al fin de los tiempos como único soberano legítimo. La inmortalidad no es más que invulnerabilidad en grado superlativo. Si los soberanos civiles otorgan protección a precio de obediencia, el soberano supremo otorga invulnerabilidad absoluta a cambio de una obediencia eterna. La inmortalidad, entendida como absoluta invulnerabilidad, nada tiene que ver con las almas. No hay almas eternas sino cuerpos resucitados²⁴ como premio a su obediencia.

1.5. El doble legado del fin de la metafísica hobbesiano: las democracias liberales y el totalitarismo

Los rasgos de la teología política de Hobbes son los siguientes: teoría ficcional de la representación y del estado; carácter arbitrario, contingente y artificial del origen; vaciamiento semántico e inflación pragmático-política de la ley (el momento normativo queda absorbido totalmente por la decisión soberana); total secularización y civilización de la figura de Dios; la filosofía escolástico-metafísica, un engendro universitario, entendida como el más pertinaz de los ídolos de la tribu. Habrá que esperar muchos años, hasta los siglos XIX y XX, para que los cimientos del edificio metafísico vuelvan a ser removidos de modo tan radical por pensadores como Darwin, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger y filósofos contemporáneos como Vattimo y Rorty. El legado que crea esta destrucción de la metafísica en Hobbes es problemático y ambiguo y no siempre es fácilmente traducible en un progreso emancipador. En Hobbes, por un lado, nacen algunos de los principios que cierta tradición filosófico-política considera centrales para definir las democracias liberales: el estado como detentador del monopolio de la violencia legítima debido al consenso de los ciudadanos, la escisión entre el carácter público de la ley y el carácter privado de la conciencia —con la noción del bien que le es inherente—, o la concepción negativa de la libertad. Por otro lado, no parece menos cierto que otras zonas de su teoría política también sirvieron de inspiración a un pensamiento de carácter autoritario o totalitario: la soberanía entendida como estado de

excepción o la autoridad y la decisión soberanas concebidas como el fundamento real de la ley. Lo contingente, lo artificial, la ausencia de un fundamento último, la muerte de los dioses y la creación de un Dios mortal no siempre traen la libertad²⁵.

2. Segundo relato. Fin de la filosofía, democracia y educación. Un paseo por el estatuto de la filosofía y su articulación universitaria en el pensamiento débil

En la sección anterior, hemos realizado una lectura de Hobbes desde la vinculación que establece entre contingencia, fin de la filosofía —entendida como metafísica—, orden civil y crítica de la universidad. Y aunque como terminamos de señalar el pensador inglés representa, por lo menos en algunos de sus extremos, algo que bien podría calificarse, al menos en parte, como la cara menos amable u oscura de la exaltación de la contingencia, lo cierto es que a lo largo del siglo XX parece haberse producido una creciente asunción de las posturas finitistas que, sin embargo, reparan poco o nada en las ambigüedades y oscuridades hobbesianas, ligando en términos muy diferentes las relaciones que pueden establecerse entre la mencionada contingencia, el final de la metafísica, la política y la educación universitaria. Seguidamente, continuando nuestro plan inicial, exploramos una de esas teorizaciones de la finitud, quizá la más radical y coherente, a saber, la que tiene como protagonista al pensamiento débil. Y si la aproximación hobbesiana podía tildarse en parte, según lo ya dicho, como la cara más oscura o menos amable de la exaltación de

la contingencia, la propuesta deflacionista representa, al menos en la intención de sus defensores, justo lo contrario, es decir, algo así como su lado luminoso, amable y liberador. El patrón de lectura será el mismo que en la sección anterior: relacionar final de la filosofía, democracia y universidad.

2.1 El final de la filosofía entendida como metafísica, el pensamiento débil y la democracia

Toda simplificación conduce al error y, en efecto, no son pocas las diferencias que cabría señalar entre el pensamiento de un peculiar “catocomunista”, como se autodefine últimamente Vattimo, y un “liberal”, en el sentido anglosajón del término, anticomunista y defensor incluso de las bondades de la Guerra Fría, además de ateo con escaso oído religioso; tal es el caso de Richard Rorty²⁶. Creemos, sin embargo, que no nos equivocamos demasiado si afirmamos que, más allá de sus discrepancias, la aguja de marear que guía a ambos filósofos es la crítica a la metafísica, la forma de pensamiento que ha marcado la tradición occidental desde sus inicios. Y por metafísica ha de entenderse, según Rorty, la historia del sueño platónico que propone “escapar del Devenir al Ser” (Rorty, 2009b, 177), o en palabras de Vattimo, la “identificación del Ser verdadero como una estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas” (Vattimo, 2013, 196).

En efecto, en un penetrante escrito que hizo de prólogo a la edición norteamericana de *Nihilismo y emancipación* y que posteriormente se reeditó como artículo en

el volumen que pretendía honrar el septuagésimo cumpleaños de Vattimo (Rorty, 2009b, 177-187), el filósofo estadounidense sostiene que la cofradía a la que pertenece comparte como punto determinante la tesis nietzscheana de que no es ya posible creer por más tiempo que hay un suelo estable, una realidad fija y rocosa que permanece siempre igual en medio de los cambios. Simultáneamente, resulta también imposible que exista un vocabulario privilegiado que de acceso a una verdad más allá del tiempo. Expresado de otra manera, la realidad es plural, tan plural como las comunidades de humanos que la conforman, y se derrama en infinitas perspectivas que nos conducen también a una verdad plural, contextual e intersubjetiva que siempre tiene fecha de caducidad. No existe, o al menos no tenemos acceso, a la perspectiva de las perspectivas, al ojo de Dios, al fundamento último al que toda persona de buena voluntad y que ejerza serenamente la facultad de la razón debería llegar de “modo natural” con vistas a alcanzar una orientación en la vida y resolver las disputas teóricas y, sobre todo, prácticas. Esto es lo que en el fondo quiere decir el famoso lema de que no hay hechos, sino tan sólo interpretaciones. Y no puede ser de otro modo, pues no somos dioses. Nuestra condición está atravesada por la mortalidad, la finitud, la contingencia, la historicidad, y la metafísica no es otra cosa, dice Rorty, que un intento soberbio de querer ir más allá de ellas, colocando a la humanidad en un imposible contexto ahistórico y apersonal.

Ahora bien, para un buen número de filósofos contemporáneos todas estas tesis

sobre la metafísica, sobre una realidad, una verdad o una moral sin fundamento último, no conducen a otra cosa que al relativismo que, en última instancia, no es sino una forma de escepticismo. Y si eso es peligroso desde el punto de vista teórico, leído desde el lado ético-político resulta letal, pues nos deja, se supone, en el proceloso terreno del todo vale, que no es otra cosa que la antesala de la violencia. Sin embargo, para Vattimo, Rorty y los de su estirpe, parece de sentido identificar antifundacionalismo con escepticismo y relativismo. Decir que no existe un fundamento último no significa renunciar a la idea de que se tienen buenas razones, eso sí contingentes, para argumentar a favor de una u otra opción ético-política y que todo da igual. Es más, su manera de ver la filosofía como “hermenéutica” o “política cultural” apunta, como veremos más adelante, a todo lo contrario. El antifundacionalismo es una “apuesta razonable” por el sentido, no un relativismo escéptico, pero en lo que tiene de apuesta no puede legitimar su opción de modo indubitable y completamente racional. Por otro lado, el peligro de la violencia no viene, según estos pensadores, de lo que sus rivales entienden como relativismo o escepticismo. Al contrario, lo que genera violencia es la afirmación monista de la metafísica: la idea de *Una* verdad única, de *Una* realidad única, de *Una* moral única, válida para todo tiempo y lugar. Citamos nuevamente a Rorty, interpretando y asumiendo la posición de Vattimo:

“Mientras que aquellos que se empeñan en preservar el legado de Platón ...creen que adoptar esta concepción nos llevaría al “relativismo” y la laxitud

moral. Vattimo piensa que producirá una deseable humildad sobre nuestras propias intuiciones morales y sobre las instituciones a las que nos hemos llegado a acostumbrar. Esta humildad alentará la tolerancia con las instituciones ajenas y una buena voluntad que nos sirva para experimentar proyectos más integradores. Vattimo ve esta humildad como un antídoto contra la soberbia característica de aquellos que afirman que están obedeciendo imperativos incondicionales, ahistóricos, transculturales y categóricos” (Rorty, 2009b, 186).

En efecto, puesto que todos nos movemos en el juego de interpretaciones fallibles conscientes de serlo, no corremos el riesgo de querer imponer nuestro criterio a los demás. Pero si entiendo que la mía no es una perspectiva más, sino que encarna la Verdad, el Bien o la Justicia, con mayúsculas, es muy probable, como ha acreditado tantas veces la historia, que tarde o temprano esté dispuesto a imponerla, además con buena conciencia, por la fuerza a los demás. En este sentido, Rorty y Vattimo consideran que el pensamiento débil provee razones filosóficas, que no fundamentos últimos, para preferir una sociedad liberal, democrática y tolerante frente a una autoritaria o totalitaria. “Ser racional para estos filósofos no es poseer una facultad rastreadora de la verdad o el bien con mayúsculas, sino simplemente ser capaz de conversar, de intercambiar razonablemente nuestras opiniones” (Rorty, 2009b, 184).

En resumen, para Rorty y Vattimo, a diferencia de Hobbes, la quiebra del fun-

damento y la emergencia de la contingencia van de la mano de la sociedad abierta y la democracia, con su continuo e interminable intercambio de opiniones siempre sujeto a revisión. Bajo estas premisas, y reparar en esto es de suma importancia, cuando ambos correlacionan final de la filosofía y democracia no lo hacen pensando que el discurso filosófico en sí mismo se ha quedado obsoleto o carece de sentido en el ámbito ético-político o en cualquier otro dominio reflexivo. Lo que a su juicio ha perdido vigencia es *un tipo* de filosofía, una manera de hacerla y entenderla: la fundacionalista, científica (*wissenschaftlich*) o metafísica²⁷. Frente a ella se situaría su propuesta de filosofía débil, conversacional o antifundacionista que sí podría jugar un papel relevante, tal y como hemos esbozado líneas atrás, en el espacio de juego argumentativo que provee de razones a favor de la democracia²⁸.

En este sentido, Rorty, Vattimo y otros como ellos no proclaman ni ejecutan un abandono del pensamiento filosófico en cuanto tal, una sustitución de éste por la literatura, la historia, la antropología o cualquier otra de las humanidades. Tampoco incitan a una disolución de la misma en el conjunto de las llamadas ciencias morales. La filosofía conversacional *es* filosofía; Rorty y Vattimo hacen filosofía y se consideran a sí mismos filósofos, pero han abandonado la idea del árbol cartesiano y son completamente alérgicos a proclamar ningún tipo de reinado de la vieja matriarca sobre las ciencias, el mundo y su sentido. La filosofía débil es, según sus promotores, una cura de humildad frente a la *hybris* metafísica. Y eso afecta, no po-

día ser de otra manera, tanto a la autopercepción del filósofo como a la identidad de la propia filosofía y su relación con el conjunto de los saberes²⁹.

En efecto, terminamos de sostener que no hay disolución de la filosofía en estos pensadores, sino un planteamiento deflacionista que en su opinión la *aggiorna* a los tiempos presentes. Pero siendo esto así, la enorme pregunta que ahora surge podría rezar del siguiente modo: ¿cuál es el nuevo papel del filósofo y de una filosofía antifundacionista en la economía de los discursos culturales, en el entramado de la conversación que mantiene la humanidad sobre su propio destino? Y por extensión, ¿cuál es el lugar que les corresponde en la sociedad contemporánea? Destronados hace tiempo de su pedestal y del prestigio que ello les otorgaba, ¿dónde se sitúa su espacio de juego moral e institucional? Quizá una de las mejores estrategias para responder a estas cuestiones sea indagar en la idea que uno de estos dos pensadores postmetafísicos tiene sobre la tríada educación, universidad, filosofía. Por eso, abordamos a continuación algunas de las reflexiones que Richard Rorty ha espigado al respecto en un abanico amplio de trabajos³⁰.

2. 2 Educación y universidad³¹

En un inteligente y provocativo artículo titulado *Education as Socialization and as Individualization*³², el filósofo pragmatista expone algunas de sus ideas sobre la educación al hilo de su comprensión de la filosofía como conversación. Considerándose un fiel seguidor de las teorías de Dewey, Rorty entiende que la educación,

en general, debe ser una combinación sabia, un equilibrio entre socialización e individualización. La socialización debería habilitar a los estudiantes para situarse y manejarse en el conjunto de creencias que la sociedad ha consensuado hasta la fecha como un bien común. Se trata de que los alumnos se familiaricen con lo mejor de la tradición propia a través, entre otras cosas, de la lectura y trabajo con libros y obras que se consideran imprescindibles, clásicos, en la forja del propio país. En el caso de los Estados Unidos, Rorty sostendrá que tal narrativa socializadora debería girar alrededor de la libertad y su expansión. La socialización en estas creencias, cuajadas en unos currícula relativamente rígidos, tendría que ser la labor prioritaria de la escuela primaria y el instituto.

Una vez realizada esta tarea, la educación en *colleges* y universidades debería suponer para los estudiantes, no sólo el aprendizaje de una profesión, sino, y fundamentalmente, la exploración y búsqueda de la propia identidad personal y comunitaria, una identidad que necesariamente pasa por la revisión del sistema de creencias aprendido en el proceso de socialización. Desde la perspectiva estadounidense y su narrativa socializadora centrada en la libertad, algunas indagaciones necesarias tendrían que abordar de forma prioritaria las “grietas” de esa historia, las esperanzas incumplidas; deberían examinar si tal narrativa lo ha sido en la misma medida para pobres que para ricos, para hombre y mujeres, para blancos y para las diferentes “minorías” raciales y sexuales, para los nacionales y los extranjeros. Desde un punto de vista estrictamente personal, esa misma educación universitaria tendría que

mostrar los caminos diversos y plurales hacia la autenticidad personal; la variedad posible de identidades y la importancia de construir una a nuestra medida. Todo ese ejercicio es muy probable que también choque en innumerables ocasiones con bastantes de las creencias oficiales o asumidas como comunes. Pero es precisamente en esos procesos de choque y desajuste con las creencias colectivas como éstas pueden llegar a cambiar produciéndose un proceso de maduración social que nos lleve a una sociedad mejor.

Expresado de otra forma, la educación universitaria es para Rorty no tanto el ámbito de la instrucción como el de la libertad. Un espacio peculiar e inusualmente abierto que se torna imprescindible, pues es, o debería ser, el caldo de cultivo propicio para el florecimiento de la imaginación, la creatividad y la crítica. Sin esos preciados bienes inmateriales, las comunidades democráticas y los humanos que las habitan se estancan y entran en crisis al ser incapaces de hacer frente a los retos siempre renovados que se presentan. Y de nada vale hacer pasar por natural, verdad inamovible o estructura última de lo “realmente real” aquello que se corresponde sólo con los consensos del momento. Es decir, frente a los continuos desafíos sociales y personales nada nos va a aportar la búsqueda de una inexistente verdad alojada ahí afuera y a la que deberíamos acomodarnos. No existen para los deflacionistas verdades redentoras de ese tipo y todo se fía, como ya hemos indicado, a la imaginación y a una creatividad bien temperadas. Sólo ellas pueden alumbrar nuevas metáforas, redefinir nuevos vocabularios en los que, siempre con fecha de

caducidad, podamos ponernos de acuerdo a nivel colectivo y buscar nuestro propio encaje en el mundo a nivel individual³³. Estimular en los alumnos esa chispa crítica creativa, encarar la vida propia y la de la comunidad desde la imaginación y la libertad es para Rorty la principal misión de la educación universitaria y sus profesores. La buena salud democrática de una sociedad que aspira a ser cada vez mejor estaría, a su juicio, muy estrechamente ligada a esa labor.

Una vez establecida la tesis general sobre la educación y la universidad, nos falta ver ahora cómo contempla Rorty el lugar y función de la filosofía y los filósofos en el marco de la enseñanza y los saberes universitarios y, por extensión, en el conjunto de lo que llamamos cultura.

2.3 La filosofía como política cultural

En el prefacio del cuarto volumen de sus *Escritos filosóficos*, publicados el mismo año de su muerte, podemos leer:

“Dewey coincide con Hegel en que los filósofos nunca van a conseguir contemplar las cosas desde el punto de vista de la eternidad; *deben por el contrario tratar de contribuir a la vigente conversación que sostiene la humanidad y que versa sobre lo que ésta ha de hacer consigo misma*. El avance de esta conversación ha dado lugar a nuevas prácticas sociales y a la introducción de cambios en los vocabularios desplegados en la deliberación moral y política. *Sugerir cualquier novedad añadida equivale a intervenir en la política cultural. Dewey tenía la esperanza de que los profesores de filosofía vieran en dicha in-*

tervención su principal encomienda” (Rorty, 210, 11 cursivas nuestras).

Y desarrollando esta idea como propia, continúa en uno de los ensayos del libro: “Como quiera que no pienso que la filosofía vaya a transitar nunca por el seguro sendero de la ciencia, y que tampoco considero que sea una buena idea tratar de que camine por él, *me contento con juzgar que los profesores de filosofía son individuos que practican una política cultural*. Una de las formas en que lo hacen consiste en sugerir un conjunto de cambios en el uso de las palabras, y otra pasa por contribuir a poner nuevas palabras en circulación (con la esperanza de salir de este modo de los atolladeros que les salen al paso y de lograr que la conversación resulte más fructífera). Estoy plenamente dispuesto a abandonar el objetivo de comprender las cosas correctamente de una vez por todas, y también lo estoy a sustituir esa meta por la de *ampliar nuestro repertorio de autodescripciones, tanto individuales como culturales. Desde este punto de vista, el objeto de la filosofía no consiste en descubrir lo que algo es “realmente”, sino en ayudarnos a crecer; esto es, a aumentar nuestra felicidad, nuestra libertad y nuestra flexibilidad. La maduración de nuestros conceptos y la creciente riqueza de nuestro repertorio conceptual son los elementos que permiten el progreso cultural*” (Rorty, 2010, 220 cursivas nuestras).

La lectura de estos textos, entre muchos otros, muestra con gran claridad la

forma en que se inserta la filosofía anti-fundacionalista rortyana en los estudios universitarios. En efecto, líneas atrás hemos insistido en que el eje de tales estudios era la libertad, es decir, el cultivo de la crítica sobre las creencias establecidas (socialización) y el desarrollo libre e imaginativo de otras nuevas (individualización). El objetivo es avanzar hacia sociedades cada vez mejores, más libres, democráticas e inclusivas en esa dialéctica nunca cerrada entre creencias consolidadas y creencias nuevas. Si ahora reparamos en la definición que hace el pensador estadounidense de la filosofía como política cultural, vemos que, según su postura, universidad y filosofía encajan como un guante en una mano porque ésta es uno de esos saberes que puede hacer prender en los estudiantes la chispa de la crítica, la libertad, la imaginación y el crecimiento. Y es que incluso los grandes pensadores de la tradición metafísica pueden leerse conversacionalmente como gigantes cuyas obras no son sino potentísimos ejercicios de la imaginación, intentos de intervenir, por medio de la ya mencionada invención de un nuevo vocabulario o del reajuste amplio del ya existente, en la edificación de lo que se entiende como el mejor sistema de creencias que debería o podría tener la humanidad, aunque, desde luego, muchos de estos filósofos no incluyan dentro de tales creencias y de la idea de crecimiento o maduración humanos a la democracia o la flexibilidad.

El dibujo precedente nos ha mostrado el encaje de la filosofía en la universidad. Nos queda ahora por ver, para completar nuestro recorrido, el lugar que le atribuye Rorty en la economía del resto de saberes

que componen la citada institución y, por extensión, en el conjunto del sistema cultural. Y una pregunta legítima que se le puede formular al pensador pragmatista a este respecto es si la función que le encomienda a la filosofía en tanto que política cultural no resulta tan vaga que corre el peligro de desdibujarla o incluso diluirla en el resto de las disciplinas, particularmente en las llamadas humanidades, haciéndola verdaderamente inútil y condenándola, en última instancia, a su decadencia y posterior desaparición.

Rorty no tiene ningún problema en reconocer que la nueva visión de la filosofía como conjunto de narraciones imaginativas con poder transformador sirve también para caracterizar a lo que tradicionalmente se han denominado humanidades e, incluso, a las mejores y señeras teorías científicas. Pero desde su punto de vista carece de interés distinguir “nítidamente entre los imaginativos hallazgos que sugieren los filósofos y los que pueden ofrecer quienes no lo son. Por esta razón, no nos preocupa [se refiere a los filósofos conversacionales como él] a qué departamento académico pudiera corresponder la responsabilidad del estudio de Hegel, de Freud, de Heidegger de Nietzsche o de Derrida” (Rorty, 2010, 229). En la época de la filosofía como política cultural, la estricta vigilancia de fronteras entre los saberes se ha vuelto cada vez más irrelevante. No tiene ningún sentido que la filosofía se proclame reina de la ciencias o, incluso, reina de las humanidades, es decir, suelo y fundamento de todas ellas porque pretende ser algo así como un saber privilegiado que ha dado con el núcleo de lo real y es el encargado de estudiarlo

y repartir tareas. A juicio de Rorty, esa función de mando y su correspondiente tarea policiaca resulta hoy, en el mejor de los casos, risible. Forma parte de la vieja filosofía que se ha tornado caduca, entre otras cosas, porque ha sido incapaz de cumplir tal sueño³⁴.

Los nuevos relatos filosóficos necesitan de las ciencias en general y de las humanidades en particular; precisan conocer sus propuestas de sentido, sus historias de salvación, conversar con lo más granado de sus productos imaginativos en ese común objetivo de crear una sociedad mejor. En este sentido, el pensador conversacional aprende, se aprovecha y dialoga, desde una posición de igualdad, con los grandes relatos científicos, pero sobre todo con la literatura, la antropología, el derecho, la sociología o la historia, entre otros. Siente, es verdad, que forma parte de una tribu más amplia a la que Rorty denomina frecuentemente con los apelativos de “intelectual literario” o “intelectual humanista”. Pero en ningún caso esto significa que ha perdido su identidad como filósofo. Sabe que una parte importante de su trabajo tiene que ver con una tradición definida a la que repiensa una y otra vez y que se necesitan, como señaló líneas arriba, cursos y departamentos universitarios que se encarguen de hacer un “trabajo experto” en esa área. Pero igualmente reconoce que “la profesionalización de la filosofía, su transformación en una disciplina académica, ha sido un mal necesario” que “ha dado alas a los intentos de hacer de la filosofía una ciencia semiautónoma” y que:

“es preciso oponerse a esos esfuerzos.

Cuanto mayor sea la esfera filosófica que interactúe con otras actividades hu-

manas —no sólo con la ciencia natural, sino también con el arte, con la literatura, con la religión y con la política—, tanto más relevancia adquirirá la filosofía para la política cultural, y tanto más útil resultará en consecuencia. Por el contrario, cuanto más luche por alcanzar su autonomía, menos atención merecerá en el presente” (Rorty, 2010, 13).

Porque autonomía no significa aquí especificidad, sino científicidad y autosuficiencia situada al margen de la conversación que sobre la humanidad mantienen el resto de los saberes. Significa aislamiento empobrecedor.

En conclusión, desde la óptica del pensamiento débil, encarnada aquí mayoritariamente bajo el perfil de Richard Rorty, la filosofía seguirá existiendo mientras sigan produciéndose cambios culturales y necesitemos dar un sentido individual y colectivo al mundo que habitamos. Tal sentido será siempre provisional y en la conquista del mismo los filósofos no estarán solos. Siempre podrán y tendrán que contar con las artes, las ciencias y la política a la hora de construir narrativas necesariamente difusas en pos de un mundo mejor, más democrático y libre y menos cruel. El final de la filosofía es para este colectivo de pensadores, pues, el final de *un* tipo de filosofía, la metafísica, pero no, como suele decirse con demasiada rapidez, el final de toda filosofía y todo filosofar. Y la universidad es el lugar privilegiado para su cultivo. Un espacio que debería ser lo más libre y plural posible y, hasta donde fuera operativo y razonable, con el menor número de rigideces curriculares.

Con las reflexiones precedentes cerramos nuestras consideraciones generales sobre fin de la filosofía —entendida como metafísica—, democracia y educación universitaria en el pensamiento débil. Las diferencias con Hobbes parecen abismales en todos los órdenes que hemos tratado y, sin embargo, algo inquietante aparece cuando reparamos en la clave de bóveda que sustenta de alguna forma ambas propuestas: la proclamación de la contingencia y la subordinación de toda propuesta normativa al acuerdo que se establece dentro del orden civil. Hobbes, como ya hemos visto, lo expresa diciendo que toda verdad ha de someterse al tal orden: “auctoritas, no veritas, facit legem”. Y Rorty, como también terminamos de exponer, sosteniendo que la filosofía es política cultural, es decir, que la filosofía igualmente ha de “subordinarse” de alguna manera a un relato político, en este caso, el relato político democrático³⁵. Es verdad que el resultado que hobbesianos y partidarios del pensamiento débil sacan de este común punto de partida es bien diferente. El hobbesianismo, como ya hemos indicado, es ambiguo con respecto a la tradición democrática: por un lado, puede estar a la base de ciertos principios imprescindibles en aquella —caso, por ejemplo, de la libertad negativa—, por otro, es inspirador de ciertas teorizaciones de los regímenes autoritarios y totalitarios. Por contra, los partidarios del pensamiento débil son, también lo sabemos, auténticos campeones sin fisuras de la democracia. Pero eso es precisamente lo inquietante, que la raíz de ambas cosas parezca ser común. A tales perplejidades dedicamos, entre otras cosas, la coda final de este trabajo.

Coda. La parábola del rey-filósofo y el pragmata. Algunas reflexiones finales sobre la contingencia en la época del final de la metafísica.

“Todo humanismo se basa en una metafísica...”

Martin Heidegger

Un tema esencial que nos había quedado pendiente cuando desarrollamos nuestra lectura de Hobbes concernía al estatuto y funciones de lo que entendía como filosofía purgada de toda metafísica. Y para entender esas nuevas funciones pragmático-políticas que ha de cumplir en Hobbes la filosofía moderna resulta imprescindible enumerar las diferentes formas en las que este nuevo saber filosófico se separa de la tradición:

1. La filosofía se distingue de la experiencia, de un saber basado en el recuerdo y que pertenece a la esfera de lo prudencial. Tal saber lo comparten tanto los animales más evolucionados como los seres racionales. La filosofía, para Hobbes, es hija del método (establecimiento de premisas y axiomas válidos, orden lógico de los razonamientos).
2. La filosofía equipara el misterio con el error. Si se trabaja con conceptos concretos, no abstractos o espirituales, conceptos que definan fuerzas y movimientos y no esencias o identidades fijas y si se mantiene el orden correcto del razonamiento, no se puede cometer ningún tipo de error y se despejan los enigmas.
3. El saber filosófico no puede sustentarse en la autoridad de la tradición. El conocimiento no puede fundarse en un saber basado en la tradición y en los libros,

4. La revelación sobrenatural no tiene ninguna relevancia ni filosófica ni epistémica. Ningún tipo de información que se obtenga por esa vía puede ser concebida como un conocimiento razonado (aquellos que van del efecto a la causa o de la causa al efecto).

5. El conocimiento filosófico se separa de las escuelas, incluidas las universidades, y de los saberes que estas generan, debido al fracaso que han tenido este tipo de instituciones para almacenar y distribuir el conocimiento y por los errores imputables a las doctrinas que nacen en su seno. Emblemático, en este sentido, es el caso de la escolástica, a la que se define como la quintaesencia de la forma en que la universidad almacena, concibe, organiza y distribuye los saberes.

No hay demasiadas indicaciones en el *Leviatán* del nuevo marco institucional³⁶ que acogería a este nuevo tipo de saber filosófico; abundan, por contraste, las que especifican las diferentes funciones o tareas que debe cumplir este saber. Una de ellas, de gran relevancia, es discernir la dimensión imperativa del lenguaje³⁷: de qué forma se puede distinguir, por ejemplo, un mandato, una orden y cómo se diferencia de un consejo o de una exhortación. Las preguntas que permiten dilucidar la naturaleza de estos enunciados son: quién habla, a quién se dirige y bajo qué circunstancias se produce este acto de habla; todas destacan el lado pragmático del lenguaje en detrimento de su lado semántico. Estas interrogaciones indagan sobre el carácter performativo del lenguaje; esa dimensión que convierte al lenguaje en acción, que permite, como diría Austin en su bello libro muchos años después, hacer

cosas con las palabras. Este nuevo rol de la filosofía que propone Hobbes establece una estrecha relación entre el uso pragmático del lenguaje y la dimensión civil de la verdad. La verdad solo interesa en función de su utilidad o prejuicio para el orden civil, el lenguaje, en función del contexto de enunciación de cada palabra. Si la verdad no interesa *per se* sino que nos limitamos a preguntarnos por la utilidad o daño que puede causar a cierto orden político, la dimensión semántica del lenguaje deja de ser relevante, ya sea entendida en su dimensión referencial (relación del enunciado con la realidad) o intralingüística (relación entre significante y significado, relación diferencial de los diferentes significantes y significados entre sí). Lo que tiene que producir esta nueva filosofía es una total “civilización” del conocimiento, es decir, la subordinación del orden ontológico-cognitivo a lo político. La verdad, el lenguaje, el propio infinito (Dios) definidos en función de la *polis*.

Esta sustitución de las preguntas metafísicas —preguntas sobre el qué (la identidad) y el por qué (el origen y la causalidad de algo)— por preguntas pragmáticas —las que indagan sobre las circunstancias políticas, económicas y simbólicas de un fenómeno (cómo), sobre su utilidad y función (para qué) y sobre las condiciones de enunciación y sus agentes (quién, de qué manera, en nombre de quién), etc.—, resulta sólo parcialmente traducible a los planteamientos pragmático-conversacionales de Rorty o Vattimo. Sobre todo, porque en las preguntas hobbesianas la reflexión sobre el lenguaje se abre a la potencia y a la sujeción de los cuerpos. El poder, la representación, la coerción, el

estatus simbólico y económico de los que participan en el diálogo adquieren, desde esta perspectiva, mayor protagonismo que la invención de nuevos vocabularios. Esta tensión constituye el primer ángulo desde el que cabe contemplar la paradoja que guía soterradamente este ensayo. Desde esta mirada, la propuesta del filósofo pragmático contemporáneo y la del filósofo del siglo XVII no sólo van a tener, como ya sabemos e insistiremos a continuación, lecturas políticas muy distintas de la contingencia, sino que la propia radicalidad de las preguntas pragmáticas que lanza Hobbes parece desbordar de alguna manera el planteamiento de Rorty o Vattimo. Esto se debe, quizá, a que éstos todavía manejan una noción demasiado espiritual y humanista del filósofo y la filosofía no metafísicas. En este sentido, la total subordinación de la verdad al orden civil, el fin de la metafísica, parecería requerir, si creemos a Hobbes, algún tipo de postura anti-humanista.

El segundo lado de la paradoja tiene que ver, como terminamos de señalar, con las diferentes consecuencias políticas que puede tener el fin de la metafísica. Rorty y Vattimo avocan la clausura de la metafísica con la celebración de la diversidad y la democracia. Para estos autores, y otros como ellos, la democracia no tiene un fundamento riguroso en la deflación de la idea de verdad, pero esta sí proporciona buenas razones para la defensa de una comunidad democrática. Como sostiene Vattimo inteligentemente: “Donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la “verdadera” verdad que o bien ejercen directamente el poder (los reyes-filósofos de Platón) o bien suminis-

tran al soberano las reglas de comportamiento” (Vattimo, 2013, 196). Hay en este relato, pues, una identificación del final de la filosofía como metafísica con el asentamiento práctico y político de los regímenes democráticos. Pero como hemos aprendido con Hobbes, esto no tiene que ser necesariamente así. El fin de la metafísica puede terminar en un estado totalitario donde sea la autoridad y la espada soberana la que interrumpa el nudo Gordiano del conflicto de las interpretaciones, de la lucha entre las opiniones divergentes, del diálogo interminable sin que nadie pueda decidir el sentido o la interpretación correcta de una ley, una norma, una tradición³⁸. Pareciera que al final el que tiene razón es el rey-revolucionario-filósofo y lo que habría que preguntarse es lo siguiente: fin de la metafísica sí, pero, ¿para quién, para hacer qué? Solo de ese modo se lograría entender de una forma pragmática el fin del relato metafísico y se podría evitar la propia carga metafísica de preguntas como las siguientes: ¿qué se debe entender por el fin de la metafísica? ¿Por qué la metafísica llegó a su fin? Pero como ya se ha visto la pregunta pragmática le sirve tanto al más autoritario de los filósofos, el filósofo-rey, como a los más convencidos demócratas, Dewey o Rorty. La parábola del rey filósofo y del pragmatista termina en una aporía.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. (1995) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos
- Aubenque, Pierre. (2008) *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Badiou, Alain. (2009) *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bobbio, Norberto. (1993) *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cohen, Avner and Dascal, Marcelo (1989) *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court.
- Colomina, Juan José y Raga, Vicente (2010) *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Del Águila, Rafael. (1998) “Políticas pragmáticas”, en Rorty, Richard (1998). *Pragmatismo y política*. Paidós: Barcelona.
- Gilson, Étienne. (2005) *El ser y los filósofos*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Gomá Lanzón, Javier. (2007) *Aquiles en el gineceo*. Valencia: Pre-Textos
- Gomá Lanzón, Javier (2013) *Necesario pero imposible*. Madrid: Taurus.
- Grondin, Jean. (2006) *L’herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hernández Losada, José María. (2002) *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona: Anthropos.
- Hobbes, Thomas. (2011) *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas. (2012) *Leviathan*. The English and Latin Texts. Vol 2 and Vol 3. Oxford: Clarendon Press.
- Marramao, Giacomo. (2009) “¿Qué ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty”, en Zabala, Santiago. (Ed.) (2009) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos.
- Martinich, Aloysius. (1992) *The Two Gods of Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel. (1979) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Moreno Pestaña, José Luis. (2014) “Para que no se salde el espíritu nos sigue valiendo Ortega. Conversación con Antonio Valdecantos”, en <http://moreno-pestana.blogspot.com.es>
- Rorty, Richard. (1991) *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1999a) *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard y Vattimo, Gianni (comp. Santiago Zabala) (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós .
- Rorty, Richard. (1999b) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty, Richard. (2009a) *Una ética para laicos*. Buenos Aires/Madrid: Katz
- Rorty, Richard. (2009b) “Heideggerianismo y política de izquierdas”, en Zabala, Santiago (Ed.) (2009) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos.

- Rorty, Richard. (2010) *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*. Paidós: Barcelona.
- Schmitt, Carl. (2008) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Skinner, Quentin. (1996) *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. (2008) "The Genealogy of the Modern State" en *Proceeding of the British Academy*. No 162, pp, 325-370.
- Strauss, Leo. (1936). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Valdecantos, Antonio. (2014). *El saldo del espíritu*. Barcelona: Herder Editorial.
- Vattimo, Gianni y Paterlini Piergiorgio (2008) *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós
- Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder (versión kindle).
- Vattimo, Gianni (2012) *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, Gianni. (2013) *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Zabala, Santiago. (2006) "Introducción. Una religión sin teístas ni ateos", en Rorty, Richard y Vattimo, Gianni (comp. Santiago Zabala) (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós
- Zabala, Santiago. (Ed.) (2009) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos.

NOTAS

¹ Queremos manifestar nuestro reconocimiento a José Cerna Bazán por su atenta lectura del artículo y sus pertinentes sugerencias. José Luis Moreno Pestaña escuchó algunas de las ideas aquí presentes en una versión previa del texto, hizo críticas y comentarios agudos a algunas de ellas y nos invitó a desarrollarlas en un trabajo más amplio. Es, por tanto, el "instigador" último de este ensayo y los autores no queremos dejar pasar la ocasión de agradecerle su inteligencia y amabilidad. Con Yansi, Gema y Antón la deuda es, una vez más, infinita. Podemos trabajar gracias al "crédito" que nos dan.

² Para aquellos que sorprenda la inclusión de Rorty bajo un rótulo que suele ser reservado a Vattimo, sirva como botón de muestra lo dicho por el propio Rorty en la introducción al volumen segundo de sus *Philosophical Papers II*: "Mis ensayos deben entenderse como una muestra de lo que un grupo de filósofos italianos actuales han denominado 'pensamiento débil'" (Rorty, 1991, 6). La colaboración e intercambio de pareceres entre ambos filósofos, siempre desde un trasfondo común y un mutuo y ferviente aprecio, está ahí para cualquiera que coteje sus libros y algunos de los proyectos realizados conjuntamente, lo cual no significa que no haya también diferencias apreciables. En este ensayo nos in-

teresa poner el foco en ese conjunto de ideas compartidas. Una narración biográfica de Vattimo sobre su primer encuentro y la constatación de que "decíamos cosas parecidas", en Rorty, 2009a, 8. La misma tesis más ampliada se encuentra en Vattimo, 2008, 143-144, 158, 223. Para un tratamiento conjunto de ambos filósofos, cf., por ejemplo, Grondin, 2006, 109-117; Zabala, 2009, 31, 35-38; Zabala, 2006, 15-45.

³ Como especificaremos más adelante, en Hobbes parecen tomar pie, por un lado, algunos de los principios que se consideran esenciales a la democracia, por ejemplo, la defensa de la libertad negativa. Por otra parte, también parecen emanar de su filosofía política algunos de los postulados que han sostenido a ciertos regímenes autoritarios y totalitarios.

⁴ Para aquellos todavía perplejos ante el juego de espejos que queremos establecer en el presente ensayo entre la tesis de la contingencia y sus ramificaciones políticas y educativas tanto en Hobbes como en el pensamiento débil de Vattimo y Rorty, quizá el siguiente texto del primero contribuya a comenzar a ver su posible plausibilidad y rendimiento: "Un principio moderno como el de "autoritas, non veritas, facit legem" ha estado siempre expuesto a la crítica racionalista de inspiración metafísica, incluso cuando estaba impulsada por

las mejores intenciones revolucionarias. Cuando en política entra en escena la verdad, comienza también el peligro del autoritarismo, el autoritarismo precisamente del ‘cierre’ [de la sociedad] que Popper estigmatiza en su obra” (Vattimo, 2013, 194).

⁵ Uno de los dos autores de este texto ha mantenido durante el último año un seminario con Higinio Marín Pedreño sobre el *Leviatán* de Hobbes. La lectura que proponemos aquí está llena de los rumores de esas conversaciones, lo cual complica aún más la noción de autoría en este texto.

⁶ Uno de los filósofos que con más claridad ha pensado la relación entre lo civil y la mortalidad es Javier Gomá Lanzón. En *Aquiles en el Gineceo* afirma que toda experiencia efectiva de mortalidad es política. En *Necesario pero imposible* se atreve a proponer la idea de una “civilización del infinito” que conlleva la sustitución de la noción de inmortalidad por la de una mortalidad postergada. La experiencia de la mortalidad, de la finitud, llega a convertirse, para Gomá Lanzón, en uno de los fundamentos de la sociedad democrática, el otro es la igualdad. Como se tratará mostrar en este ensayo ni el proceso de civilización del infinito ni el del fin de la filosofía, cuyo estrecho vínculo en el pensamiento de Hobbes se verá enseguida, necesariamente terminan con la fundamentación y la defensa de la sociedad democrática.

⁷ Morir es un hecho biológico del que participa todo lo vivo incluido, en casos excepcionales, los propios dioses. Mortal es solo aquel que es un individuo y tiene conciencia de serlo. La mortalidad, además, es más una experiencia de la muerte ajena que de la propia. Para Hobbes, la experiencia de la mortalidad, la propia y la ajena, contiene, como uno de sus mínimos denominadores, el miedo a la desaparición total. El otro común denominador lo constituye la esperanza en algún tipo de perdurabilidad, de invulnerabilidad ante la inminente destrucción. Con miedo, con mucho miedo, y de algunas gotas de esperanza se construye ese hombre gigante-monstruo-máquina-dios mortal que es el *Leviatán*.

⁸ Para una monografía que hace de esta expresión la clave del estudio de la filosofía política de Hobbes, cf. Hernández Losada (2002).

⁹ No nos interesa en este artículo evaluar la veracidad que pueda tener la teoría del surgimiento de la filosofía que propone Hobbes. Lo que importa más bien es ofrecerla como muestra de uno de los primeros intentos de hacer una teoría social del conocimiento filosófico vinculada, además, a la función que cumplieron las escuelas filosóficas en el mundo antiguo y la universidad en el mundo medieval y renacentista.

¹⁰ “De aquí vino el que el lugar donde alguno de esos enseñaba y disputaba fuese llamado *schola*, que en su lengua significa ocio y sus disputaciones recibían el

nombre de *diatribae*, es decir, formas de *pasar el rato*” (Hobbes, 2011, 543)

¹¹ Leo Strauss en su libro *The Political Philosophy of Hobbes* afirma: “That means the introduction of this method [el método geométrico] into political philosophy presupposes the previous narrowing-down of the political problem, i.e., the elimination of the fundamental question as to the aim of the State. The introduction of Galileo’s method into political science is thus brought at the price that new political science form the outset renounces all the discussion of the fundamental, the most urgent question[...]The ‘resolutive-composite method’ thus presupposes nothing less that a systematic renunciation of the question of what is good and fitting” (Strauss, 1936, 151-152). En esta sustitución de las preguntas sustantivas por preguntas pragmáticas, preguntas que no se interesan por el sentido y definición del Estado sino por su funcionamiento, ve Strauss la mayor originalidad y el mayor error de la teoría política de Hobbes. Esto tiene además otra consecuencia de extraordinaria importancia para pensar la filosofía política moderna en contraposición a la antigua, en el principio no se coloca una ley sino un derecho cuyo sustrato es un apetito, un deseo, una pulsión. La importancia de esto se verá más tarde en el desarrollo del texto.

¹² Imputarle este error, entender la metafísica también como teología, a los escolásticos y la institución universitaria es una exageración de Hobbes. Ya en el texto aristotélico ambas acepciones coexistían y en cierto sentido se confundían: ciencia del ser en cuanto ser y filosofía primera o teología. La historia de la metafísica, se podría decir, es la del contrapunto, lucha, fusión de estas dos acepciones. Para el estudio de estos problemas en el texto aristotélico ver Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*. Para la historia de la metafísica uno de los mejores libros sigue siendo *El ser y los filósofos* de Étienne Gilson.

¹³ “Si hubiera un lenguaje en el que no hay verbo que sea equivalente a *est*, o *ser*, los hombres que hablaran ese lenguaje no serían por ello menos capaces de inferir, concluir y llevar a cabo todo tipo de razonamiento” (Hobbes, 2011, 548).

¹⁴ En este texto destacamos el lado antihumanista de la filosofía de Hobbes que se convierte en protagonista en el *Leviatán*. Sin embargo, esta lectura no le hace justicia a la totalidad de su obra. Para estudiar la importancia que tiene el legado humanista en la obra de Hobbes ver *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

¹⁵ Para Hobbes doctrinario es cualquier saber que se separa de los cuerpos y sus movimientos, que propone un orbe espiritual, que trata de concebir un mundo hecho de sustancias incorpóreas como las almas.

¹⁶ Quentin Skinner es quien ha señalado con mayor

lucidez este carácter ficcional de la figura del soberano y del propio *Commonwealth* en Hobbes: “The act of covenating may thus be said to engender two persons that have no previous existence in the state of nature. One is the artificial person to whom we grant authority to speak and act in our name. The name of that person... is the sovereign. The other is the person we bring into being when acquire a single will and voice by way to authorize a man or assembly to serve as our representative. The name of this further person... is the Commonwealth or State” (Skinner, 2008, 345) Nosotros añadiríamos que el pacto también genera una tercera persona, la del sujeto-súbdito autor de los actos que ejecuta la persona ficticia del soberano. Esto supone que en el pensamiento político de Hobbes tanto el soberano, como la comunidad política y el sujeto-ciudadano tengan un carácter ficcional. La radicalidad de esta postura separa a Hobbes de las tres más influyentes teorías del contrato: Locke, Rousseau y Kant. El otro rasgo de su separación es el uso del término *covenant* en lugar de *contract*. Aloysius Martinich en su libro *The Two Gods of Leviathan* es el único estudioso de Hobbes, que conocemos, que ha investigado este último problema a fondo enfatizando los ecos bíblicos que el término *covenant* tiene en la tradición inglesa y el carácter de relato de futuro, de promesa, que todo “covenant” o pacto le impone a todo acuerdo. Los pactos o *covenants* no se hacen con un individuo sino con un representante o persona pública. Un pacto supone la unión bajo una misma persona pública de todo el cuerpo social y compromete a la descendencia y no solo a las entidades que participan en el mismo. La disolución del pacto supone la disolución del orden civil.

¹⁷ Lo que hace de la multitud una comunidad es la unidad del representante, la figura del soberano o magistrado, y no la de lo representado, la multitud. La unidad, por tanto, es una entidad representativa y ficcional como la propia persona representante lo es.

¹⁸ El soberano funda el derecho de propiedad ya que previo a la soberanía todos los hombres pueden reclamar para sí todas las cosas que existen. Esta universalidad del reclamo, poder desearlo todo sin la limitación de lo que se considera ajeno, que poseen los humanos por igual es también lo que impide que ninguna cosa pueda ser considerada como propia en el estado de naturaleza ya que todo nos puede ser arrebatado.

¹⁹ Para el uso que el concepto de persona tiene en diferentes culturas y su evolución sigue siendo imprescindible el estudio de Marcel Mauss titulado “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo. Allí afirma: “[...] ‘persona’ es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de

una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho. Para el derecho, dicen los juristas, sólo existen: las personas, las res y las acciones, principio que todavía hoy rige la división de nuestros códigos. Este principio es resultado de una evolución especial del derecho romano.” (Mauss, 1979, 323)

²⁰ No se debe olvidar, como ya se señaló, que el saber prudencial, que es el que domina en el estado de naturaleza, es compartido tanto por los animales como por los hombres y por lo tanto no puede ser definido como un saber plenamente racional ni los que lo ejecutan merecen en propiedad el nombre de individuos.

²¹ Norberto Bobbio en su estudio *Thomas Hobbes and The Natural Law Tradition* trata de resolver la paradoja de que el filósofo inglés sea considerado, a la vez, tanto uno de los principales teóricos del *iusnaturalismo* del siglo XVII junto con Grocio, Spinoza y Pufendorf y como uno de los fundadores del positivismo jurídico. La solución que propone para este dilema es la siguiente: “Hobbes invents, elaborates, and refines the most sophisticated ingredients of natural law theory –the state of nature, the laws of nature, individual rights, the social contract. But he ingeniously employs them to build a gigantic obedience machine” (Bobbio, 1993, 171). La más importante ley natural es la búsqueda de la paz y su preservación porque esta es la única forma de garantizar la propia supervivencia. Solo se alcanza la paz a través de la obediencia de las leyes civiles o positivas implementadas por el soberano.

²² “To do all the list” dice el texto original. “List” es un término del inglés antiguo que connota deseo. El *Oxford English Dictionary* define esta acepción en los siguientes términos: “Appetite, craving; desire, longing; inclination...Now only arch.”

²³ “A problem of sovereignty arises only when the right to rule on the part of reason and reasonable people are called into question (Strauss, 1936, 159).

²⁴ “Que el alma humana es eterna por naturaleza y es, en sí misma, una criatura, independiente del cuerpo, o que cualquier hombre es inmortal de otro modo que no sea por virtud de la resurrección del último día es, excepto en los casos de Enoch y Elías, una doctrina que no aparece en la Escritura.” (Hobbes, 2011, 379).

²⁵ Importa enfatizar la distancia que tiene nuestra postura de la que defendió Giorgio Agamben en su trilogía *Homo Sacer*. El filósofo italiano proponía en esa trilogía el campo de concentración, con el estado de excepción que le es inherente, como paradigma biopolítico de lo moderno, pero aquí se afirma algo totalmente distinto: que el fin de la metafísica, al menos tal y como la concibe Hobbes, puede tener resultados tan antagónicos como las democracias liberales y los estados totalitarios. No deja de ser desconcertante, sin embargo, que una noción del pensamiento que enfatiza la finitud

de todo lo que existe, el carácter contingente de toda verdad respecto al orden civil, la ausencia de fundamento último, pueda producir nociones de la *politeia* tan opuestas entre sí. Abundaremos en esta ambigüedad en el desarrollo de la segunda parte del trabajo y la discurriremos más en profundidad en la coda.

²⁶ Para algunas de esas diferencias, no menores, cf., por ejemplo, Vattimo, 2012. También se leerá con mucho provecho Marramao, 2009, 98-108. Para las confluencias, sirvan como botón de muestra, Rorty, 2009b, 177-187. Para diferencias y confluencias analizadas por los propios protagonistas, ver Rorty/Vattimo, 2006. La bibliografía sobre ambos autores por separado es enorme. Sobre la que cubre la figura de Rorty haremos un breve apunte más adelante. En relación a Vattimo, recomendar la ya insuficiente que aparece en Zabala, 2009, 477-496 y reconocer entre nosotros la labor de traducción e interpretación de Teresa oñate y Carmen Revilla, entre otros.

²⁷ Hay que señalar que el fin de la metafísica se ha pensado de muy diferentes modos y su formulación está muy condicionada por la tradición filosófica a la que se pertenezca. Nosotros hemos dado cuenta en este ensayo de dos relatos sobre el particular, pero alguien como Rudolf Carnap o Karl Popper, por citar sólo dos ejemplos, entiende el fin de la metafísica de modo muy diferente a como lo hacen Heidegger, Rorty o Vattimo. En la coda se reflexionará sobre el sentido que puede tener la pregunta sobre el final de la metafísica desde un punto de vista estrictamente pragmático.

²⁸ Al hilo de esta tesis, no podemos entrar ahora en un asunto altamente polémico en el pensamiento de Rorty: las tensión público/privado y el modo en que eso afecta al estatuto de la filosofía. Nuestra interpretación entiende, frente a lo que suele ser común y, a veces, frente las ambigüedades del mismo Rorty, que la filosofía conversacional tiene un amplio papel emancipador en la esfera pública. Pensamos que la idea rortyana de la filosofía como política cultural, que desarrollamos más adelante, así lo atestigua. Sobre algunas de estas tensiones, cf. Del Águila, 1998, 9-25 y Raga Rosaleny, en Colomina y Raga 2010, 89-111.

²⁹ Dos obras muy recientes permeadas por estas ideas son: Vattimo, 2013 y Rorty 2010. La relación de la filosofía con las humanidades, así como la nueva identidad no metafísica de la filosofía débil o conversacional, serán abordada más adelante desde la óptica rortyana. Sobre todos estos asuntos y otros aledaños a ellos en el conjunto de la obra del estadounidense, cf., entre nosotros, el excelente volumen *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo* (Colomina y Raga, 2010). El volumen contiene artículos de algunos de los más cualificados especialistas en la obra de Rorty dentro del ámbito español: Ramón del Castillo, Juan

José Colomina, Antonio Lastra, Joan David Mateu, Federico Petrolati, David Pérez Chico, Pedro J. Pérez, Miguel A. Quintana, Vicente Raga y Gabriel Rodríguez. Decir, por otro lado, que la bibliografía sobre Rorty es ya inmensa, pero en este contexto quizá merezca la pena mencionar un libro que a finales de los ochenta se preguntaba, a propósito de un ensayo del filósofo estadounidense, si la filosofía como “institución” y como disciplina estaba en crisis. Cf. Cohen y Dascal, 1989.

³⁰ Un apunte breve con respecto al por qué de la elección de Rorty y no de Vattimo para desarrollar este asunto. Hemos escogido a Rorty porque parece haber tratado la triada educación, universidad y filosofía de un modo más “orgánico” en relación al conjunto de su pensamiento. El estatuto de la filosofía, su función en el seno de la sociedad y su lugar y relación con el conjunto de los demás saberes le interesaron al filósofo pragmático a lo largo de toda su vida. Es más, no es una exageración decir que una parte importante de sus reflexiones han estado relacionadas, de una u otra forma, con ese tipo de indagaciones metafísicas, indagaciones que tuvieron un cierto nivel de intensificación en los 10 últimos años de su vida. Cf., especialmente, la segunda parte del volumen cuarto de sus *Philosophical Papers* titulada precisamente *Philosophy's Place in Culture*. El propio título que da nombre al libro, *Philosophy as Cultural Politics*, indica igualmente la importancia que le concedió. También hemos tenido especialmente en cuenta los artículos “Education as Socialization and as Individualization” y “The Humanistic Intellectual: Eleven Theses” (Rorty, 1999b, 114-130). Por otra parte, no queremos concluir esta nota explicativa sin mencionar que existen desacuerdos entre Vattimo y Rorty sobre estos asuntos. Vattimo parece temer en ciertas ocasiones una excesiva “literaturización” de la filosofía por parte de Rorty. Pero más allá de la justicia o no de esta y otras críticas, pensamos que tales desacuerdos se dan siempre dentro de la asunción compartida de un gran marco común. Sobre esa comunidad de fondo es muy ilustrativo ese encendido homenaje a Rorty que es *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Sus autores dicen allí, entre otras cosas, que el filósofo norteamericano es, junto a Derrida, el inspirador del libro (Vattimo y Zabala, 2012, Pos 288).

³¹ Las intervenciones de Rorty sobre la educación se enmarcan en las disputas más amplias que la derecha y la izquierda estadounidense tienen sobre los temas culturales y la propia identidad del país. La posición del pragmático, vinculada a lo que podría llamarse el ala socialdemócrata y liberal de esa izquierda, también llamada “izquierda reformista”, ha sido ampliamente contestada, desde luego, por los conservadores en general y por los straussianos a lo Allan Bloom —con quien com-

partió clase en Chicago—, en particular. Pero las impugnaciones más feroces han venido por parte de lo que en algunas obras califica como “izquierda cultural” o “izquierda neonietzscheana”. Sobre ésta, grandemente influenciada, aunque no sólo, por las obras de Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida, cf., Rorty, 1999a, 71-96.

³² Rorty, 1999b, 114-126.

³³ El papel de la razón será precisamente roturar, urbanizar el terreno o “espacio lógico” previamente modificado o reinventado por la imaginación. Cf. Rorty, 2010, 189-212.

³⁴ Para una postura muy crítica ante esta noción de la universidad y de las humanidades, ver el libro de Antonio Valdecantos *El saldo del espíritu* (Valdecantos, 2014). Resulta también muy recomendable la reseña que hizo sobre esta obra José Luis Moreno Pestaña: “Para que no se salde el espíritu nos sigue valiendo Ortega. Conversación con Antonio Valdecantos” (Moreno Pestaña, <http://moreno-pestana.blogspot.com.es>). En la coda de este texto se hará una lectura crítica de la pos-

tura humanista de Rorty a partir de ciertas ideas de Hobbes.

³⁵ Cf., el ilustrativo texto de Vattimo de la nota 4 y Rorty, 2009b, 181.

³⁶ Parece, por lo indicado anteriormente, que la universidad no sería el mejor ámbito para su desarrollo.

³⁷ El capítulo más relevante del *Leviatán* a este respecto, aunque es un tema que aparece en muchos otros, es el XXV: “Del consejo”.

³⁸ “Las leyes escritas, si son breves, pueden ser fácilmente mal interpretadas debido a los diversos significados que cabe dar a una y dos palabras; y si son leyes largas, serán todavía más oscuras...Para él[el legislador] no puede haber en la ley ningún nudo insoluble, ya sea porque puede encontrar los cabos que le guíen a deshacerlo, ya sea por el procedimiento de hacer tantos cortes como quiera, lo mismo que hizo Alejandro con su espada en el caso del nudo Gordiano, haciendo uso del poder legislativo, cosa que ningún otro intérprete de la ley puede hacer”(Hobbes, 2011, 239).